Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
http://filosoff.org/ Приятного чтения!

Павел Флоренский Философия культа

(Опыт православной антроподицеи)

«Антроподицея и Теодицея! Вот два момента, слагающие религию, потому что в основе религии лежит идея спасения, идея обожения всего существа человеческого. Первый из этих моментов есть, по преимуществу, таинство, мистерия, т. е. реальное нисхождение Бога к человечеству, само-уничижение Божие или кенозис самоуничижение, оправдывающее человека пред лицом Божиим…» «Предполагаемая и отчасти набросанная 2-я часть «Столпа», под иным названием, 2-я половина т. е. антроподицея, о тайнах и таинствах, о благодати и боговоплощении во всех видах и образах».

1914 г.: Антроподицея должна ответить на вопросы «как делается эта система переживаний и действований спасительною именно для меня, поскольку я убедился в ее спасительности вообще?»; «в какой реальной среде должен я вращаться и в какую связь с нею должен вступить, чтобы усвоить себе спасение? Это—в терминах феноменологии»; «какими путями человек принимает Божие спасение в себя и спасается своим Спасителем?» (Это—в терминах онтологии.) Антроподицея описывает, как «мы, испытывая себя, обретаем себя «ложью» и нечистотою, усматриваем свое несоответствие правде Божией и, следовательно, необходимость очищения». Антроподицея возможна «не иначе как силою Божиею», ибо «живем в Боге мы Богом же — не сами», она есть «нисхождение благодати в наши недра».

Но «как возможно это? Как «немощный человеческий лик» может соприкасаться с «Божией правдой»? Как божественная энергия не испепеляет ничтожества твари? Эти и другие подобные вопросы требуют онтологического вскрытия. Переводя на грубый и бедный язык земных сравнений, скажем: как может быть, чтобы св. чаша не таяла, как воск, и чтобы очи наши не слепли от нестерпимой лучезарности Того, Что в ней? Что было бы, если бы в потир опустить частицу солнца? Но там То, пред Чем солнце—мрак, и… чаша невредима.

Не кажется ли мгновениями, что священник держит в руке грозовую тучу: одно неосторожное движение—и удар молнии поразит его. Это—образы. Но никакие образы не передадут силы контраста между Богом и тварью—контраста, который необходимо должен быть осуществлен, чтобы было возможно оправдание твари. Выяснить онтологию этого осуществленного контраста между всем и ничем должна антроподицея». «На возможный вопрос о содержании антроподицеи, может быть, следует ответить: «Разные виды и степени Бого-нисхождения должны составить основную тему ее. Другими словами, речь должна идти там о категориях духовного сознания и об откровении Божием в Священном Писании; о священных обрядах и святых таинствах; о Церкви и ее природе; о церковном искусстве и церковной науке и т. д. и т. д. А это все должно быть обрамлением центрального вопроса антроподицеи —христологического»».

Антроподицея—это путь долу, путь продвинувшегося в духовном подвиге, путь по преимуществу практический. Защищая магистерскую диссертацию в 1914 г., отец Павел счел необходимым указать, что разработка антроподицеи является более сложной, чем теодицеи, и потому он оставляет ее «до лет более зрелых и опытности более испытанной» .

В широком смысле слова вопросы антроподицеи были раскрыты священником Павлом Флоренским в двух больших циклах: «Философия культа» и «У водоразделов мысли» —и в ряде самостоятельных работ («Иконостас», «Анализ пространственности<и времени) в художественно-изобразительных произведениях»), написанных преимущественно в 1920-е гг. Общий обзор антроподицеи (1. Строение человека как образа Божия, его изволение проходить жизненный путь в соответствии с Божией волей, с Богом данным уставом, архетипом 2. освящение человека в таинствах Церкви, когда он из грешного становится освященным, святым 3. деятельность человека, когда сакральная (культовая), литургическая деятельность является первичной и освящает мировоззрение (науку и философию), хозяйство и художество); ее характерные черты (философия единосущия, онтологичность, теологичность, символизм, антиномизм) и интуиции прослежены в специальной работе {Андроник

(Трубачев), иеромонах. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. Томск, 1998).

В узком смысле слова под антроподицеей отец Павел понимал собственно цикл «Философия культа». Так, составляя 18 сентября 1919 г. приблизительный проспект своего Собрания сочинений, отец Павел т. IV озаглавил «Опыт православной антроподицеи», имея в виду именно «Философию культа». (Цикл «У водоразделов мысли» должен был занимать последующие V–VIII тома.)

Первые систематические записи, впоследствии вошедшие в цикл «Философия культа», появляются в творчестве П. А. Флоренского в 1908 г.: наблюдения под заглавием «Загадки на загатках», темы «Религия и культура», «Религия, культура и. мировоззрение», «Культ, мировоззрение, экономика» «Культура и культ», «Миф и святыня», «Три типа теорий», «SIN». Записи эти были связаны с курсом «Первые шаги античной философии». Из седьмой лекции этого курса– «Религиозное происхождение культуры» –развилась в дальнейшем вторая лекция «Культ, религия и культура» курса «Очерки философии культа». Большая часть предварительных записей цикла «Философия культа» относится к 1914–1915 гг., и некоторые темы этих записей входили в лекционные курсы Флоренского в МДА тех лет. Но планы специального курса лекций по философии культа возникли у Флоренского, вероятно, лишь весной 1918 г., после предложения о чтении лекций в Москве.

Письмо С. Н. Дурылина священнику Павлу Флоренскому

«19 апреля (2 мая) 1918 г., Москва.

Дорогой отец Павел!

Вы, вероятно, предупреждены Мокринским о том, что вопрос об устроении Ваших лекций в Москве, столь желаемых весьма многими, перешел в фазу осуществления.

Помещение уже снято. Оно в 2 шагах от Мих. Ал–ча Новоселова), в гимназии О–ва преподавателей, вмещает 150 чел. Желательно устройство 2 лекций в неделю–так, чтобы в течение месяца был прослушан курс в 8 лекций. Дни лекций удобнее бы всего были–вторник и пятница, а часы–от 4 до 6. Но возможны и иные дни. Плата будет по 15 р. за абонемент на весь курс. Часть билетов будет продаваться при входе. Надлежащий состав слушателей обеспечен. Билеты не поступают в продажу для всех и каждого, а будут распределены в среде людей знакомых и ведомых. Продолжительность каждой лекции– от Вашего усмотрения.

Итак, все внешнее сделано. И мы ждем с радостью от Вас только следующ<ее>: 1) точного названия курса (тема всецело на Ваше рассмотрение) и небольшой программы его, 2) указания, на какие дни и часы Вы назначаете лекции и 3) когда открываете курс–день первой лекции. (Лучше всего, если открытие курса будет на Фоминой и в указанные выше дни и часы.) Ответ сей пошлите на имя Сергея Иосифовича Фуделя, который ведет внешнюю часть дела. Ответ нужно как можно скорее. Адрес: Арбат, д. 47, кв. 1. –Сергею И. Фуд<елю>.

Целую Вас. Привет Анне Михайловне и детям.

С наступающим праздником поздравляю. Да обрадует нас Христос Воскресший.

Любящий Вас С. Дурылин».

<План лекций (не датирован)>

«I. SIN. Возможные точки зрения. Они некритичны. Более подробно мотивировать точку зрения религиозного реализма. Несводимость S, I и N друг к другу. Критическ<ая>точка зрения. Отказ от определений.

II. Метод изучения религии. Религия как опирающаяся на «жизнь». Религия–глубина жизни. Бессознательное–лестница с неба в душу.

III. Два слоя жизни, естественный) и благодатный; две возможных религии–естественная) и благодатная.

IV. Притча о птичке, пролетевшей сквозь комнату. Особый интерес начала и конца жизни. Тот и другой в религии естествен<ной>и в религии благодатной.

V. Семя и кровь.

VI. Отражение аспектов друг в друге.

VII. Смерть как рождение и рождение как смерть.

VIII. Мистерии. Посвящения.

IX. Переименования».

<План лекций (не датирован)>

«Загадки на загатках[5 - Сохранились записки с таким же названием:««Загадки на загатках». Название статьи о Толпыгине etc. Это не нравственные<нрзб.>, а онтологические. Нравственность онтологична<1 нрзб.>».«Распад духовный и камень веры. «Православное обозрение», т. 12, 1863, стр. 213. [Об евхаристии! NI] для «Загадки на заг<атках)»».]

I. Бытие в тварном (общие принципы).

II. Боговоплощение.

III. Таинства.

IV. Обряды.

V. Священные обычаи.

VI. Священ<ное) Писание.

VII. Священ<ное>Предание.

Символика.

Католицизм (Муравьев). Должно быть следование Христу а не подражание».

<План лекций (не датирован)>

«10 лекций в Москве «2 нрзб.»

I [6 - Над п. I надпись карандашом: «Две точки зрения. Святая вещь и обратно».]. Горнее и дольнее.

II [7 - Над п. II надпись карандашом: «Время и явление. Пространство и явление<4 нрзб.>».]. Принцип изоляции и стратификации.

III. Имеславие (и молитва). Учение о слове, о познании.

IV. Ономатология. Переименование.

V. Освящение материи].

IX [10 - Между п. IX и п. X и ниже п. X написано карандашом: «Церковь и мир.<2 нрзб.> 1раницы<1 нрзб.> (Космичн.) буду говорить только<2 нрзб.>».]. Церковь и всечеловеческая) религия; границы Церкви.

X. Священное Писание и всечеловеческое предание».

«Из метафизики культа

Культ.

Религия и культура. О методике изучения религии. Культ как основа. SIN. Дюркгейм. Мой отзыв о Боголюбском. Икона XVIII в.<1 нрзб.> XIX в. —<1 нрзб.> Поговорить о SIN.

Антропоцентризм. Меры.<Космоцентризм?>

Культоцентризм.

Христоцентричность.

Что есть культ? –Таинства + обряды».

«Очерки по[11 - Первоначально было: «Очерки из философии культа».] философии культа

1) Культ, религия и культура.

2) Культ и философия.

3) Церковь и мир.[12 - Слова «и мир» зачеркнуты карандашом.]

4) Обряды и таинства.

5) Черты феноменологии культа.

6) Освящение реальности.

7) Молитва.

8) Слово Божие.

1918. IV.26. День Крестного хода к Черниговской Божией Матери с Патриархом.

Свящ. Флоренский.

Вторник и среда, от 4 до 6. Остоженка, 2-й Ильинский, гимназия «О-ва преподавателей».

Май, ст. ст. 8, 9, 15, 16, 22, 23, 29, 30[13 - Зачеркнуто и написано сверху карандашом: «28 и 29».], июнь 5, 6».

В этот же день отец Павел сделал набросок начала своих лекций, который затем в немного переработанном виде произнес в конце первой лекции: «Нам предстоит заниматься предметами или вовсе не исследованными, или исследованными совсем в других направлениях и углах, нежели имеем в виду мы, главное же служившими предметом в иных намерениях, нежели нам. Придется все делать заново<2 нрзб.>».

Сообщение о чтении лекций появилось в печати, и, судя по чрезвычайно точному и емкому изложению, оно могло принадлежать самому Флоренскому:

«Основной задачей курса было установить величайшую важность культа (таинств, богослужения, обрядов) для Православия. К культу церковному и к его основе и центру–Божественной евхаристии–восходят все святыни жизни, мысли и дела христианского. Из культа исходит все, что затем обмирщается в культуре: философия, наука, формы общественности, искусство. Культ (и его основа–таинство Причащения) есть священная и единственная основа для живой мысли, творчества, общественности. Поэтому бедами грозят Православию те богословские системы, которые уклоняются от признания центрального значения таинств, богослужения и священных символов-обрядов для Церкви, жизни и философии.

Лекции священника П. А. Флоренского прошли с исключительным успехом и при переполненной аудитории»[14 - Возрождение. [1918]. № 6. С. 15.].

Краткие воспоминания о лекциях отца Павла Флоренского С. И. Фуделя, которому в пору слушания их было 18 лет, также подтверждают необычайный интерес московских слушателей.

«Я помню, что это было главной мыслью курса лекций о. Павла, прочтенного им, кажется, летом 1918 года в Москве под общим названием «Философия культа». Он говорил на этих чтениях, происходивших в переполненной аудитории «Гимназии общества преподавателей» где-то на Остоженке, –о

реальности проникновения божественной стихии таинств во все поры земной ткани, о таинствах как «очагах, из котбрых распространяется по миру божественное тепло», о том, как в Крещение освященная богоявленская вода смывает и лечит подземные корни жизни, о той опасности, которая таится в отрыве личного и общественного быта от культа, о мистической деградации процесса принятия пищи, начиная от вкушения Хлеба Божия на трапезе таинства и кончая заглатыванием наспех бутерброда у железнодорожного буфета, о том, что цель христианства– освящать мир, «сохранять крестом его жительство», преодолевать его тление, его «бег к Смерти», преображать его быт, пронизывать его «бывание», его временное всепроницающими, идущими из культа лучами вечности.

В эту же пору, я помню, он неоднократно выступал и в московских храмах с внебогослужебными беседами, главным образом об имени Божием. «Нельзя и лезвия бритвы проложить между призываемым именем и Именуемым», –говорил он. Это его давнишняя идея. В 1909 году в «Общечеловеческих корнях идеализма» он писал: «Имя вещи есть субстанпия вещи», «имена выражают природу вещей». То же и в «Столпе»: «имя Божие есть мистическая Церковь»» [15 - Фудель С. И. Об отце Павле Флоренском // Флоренский. Pro et contra. СПб., 2001. С. 97.].

«Когда о. Павел читал в Москве в 1918 году свой курс «Философия культа», –вспоминал С. И. Фудель (псевдоним Ф. И. Уделов), –левый край передней скамьи слушателей был заполнен московскими оккультистами. Я их знал в лицо и видел, с каким жадным вниманием они вели запись его слов в тетради. Оккультисты или люди, близкие к ним, всегда к нему тянулись. В нем была, несомненно, сильно развитая мистическая одаренность, обостренное мистическое чутье» [16 - Там же. С. 102.].

Оккультисты действительно с интересом слушали отца Павла, подвергнувшего их в лекциях по «Философии культа» (равно как позитивистов и материалистов) уничтожающей критике. Но большинство слушателей представляло собой ту новую поросль московской верующей молодежи, из которой вопреки духу времени стало пополняться духовенство, минуя традиционную сословность. Много было и студентов Московской духовной академии, которые приезжали из Сергеева Посада послушать любимого учителя.

Можно предполагать, что данные лекции Флоренский читал с совета и благословения епископа Феодора, бывшего ректора МДА. О следующем подобном цикле лекций–несостоявшемся– владыка Феодор писал ок. 27 июля 1918 г.: «Дорогой отец Павел! По моему мнению, к сделанному Вам предложению отнестись нужно просто: хотят послушать–пусть и послушают. Не нужно Вам задаваться целями какими-нибудь специальными, миссионерско-апологетическими; что Бог даст, то и ладно. И о последствиях постарайтесь предусмотреть, о хороших или худых. Может быть, только изложить читанное Вами в форме удобоприемлемой для аудитории, если она только интеллигентна и философична, чтобы не сделали выводов обратных тем, кои следуют. Вот мое простое мнение, и если оно приемлемо, то Бог благословит Вас».

Какие же источники лежат в основе тома «Философия культа. Опыт православной антроподицеи»?

По характеру материалов (время, запись, предназначение, авторский способ хранения) их можно распределить на три части. Первая часть представляет собой авторскую запись Флоренского курса лекций, т. е., собственно, то, что читалось в мае–июне 1918 г. в Москве. Запись сделана на тетрадных листах, сброшюрованных в семь неравных «тетрадок». Первоначальное название курса лекций («Очерки по философии культа. Конспект лекций, читанных в Москве») было несколько исправлено Флоренским при первой правке: «Очерки философии культа. Конспект лекций, читанных в Москве в мае и июне 1918 года». Курс лекций был сложен Флоренским в особой папке, на корешке которой он сам написал: «Свящ. Павел Флоренский). Антроподицея. Наброски и матери<алы>. П. Ф.».

Лекции I «Страх Божий» (1–4 мая 1918 г. ст. ст.), II «Культ, религия и культура» (5, 7 мая 1918 г. ст. ст.), III «Культ и философия» (11, 12, 14 мая 1918 г. ст. ст.) имеют общую нумерацию параграфов (§ 1–46, далее не проставлялись) и общую нумерацию страниц, заполненных текстом (68 е.), но нумерация страниц начала лекции II почему-то пропущена (6 е.).

Порядковый номер лекции<IV>«Таинства и обряды» (12, 14 мая 1918 г. ст. ст.) пропущен, и для простановки его оставлено чистое место. Лекция IV имеет свою нумерацию параграфов (§ 1–8) и страниц (23 е.).

Лекции V «Семь таинств» (19–20 мая 1918 г. ст. ст.), VI «Черты феноменологии культа» (21 мая 1918 г. ст. ст.) имеют самостоятельные нумерации параграфов (V–§ 1–16; VI– § 1 –11), но общую нумерацию страниц (49 с.). К лекции V «Семь таинств» на отдельных 12 страницах Флоренский приложил текст «Дедукция семи таинств» (24–25; 29. XII.1919 ст. ст.), который может быть рассмотрен как приложение. После лекции VI «Черты феноменологии культа» Флоренский дописал раздел «Месяцеслов» (20–21. V. 1920 ст. ст.) на 4 ненумерованных страницах, который также может быть рассмотрен как приложение.

Лекция VII «Освящение реальности» (31 мая, 1–2 июня 1918 г. ст. ст.) имеет свою нумерацию страниц (45 с.) и параграфов (§ 1–10, затем сбивка и обрыв нумерации параграфов).

Лекция VIII «Молитва» (2 июня 1918 г. ст. ст.) имеет свою нумерацию страниц (с. 1–13, далее обрыв текста примерно на половине) и параграфов (§ 1–7). Все это свидетельствует о том, что «Очерки философии культа» задумывались Флоренским как единое произведение, но техника его оформления не была доведена им до конца и единообразия.

Именно эти восемь лекций были прочтены Флоренским в Москве в гимназии «Общества преподавателей» на 2-й Ильинской улице (близ храма Христа Спасителя на Остоженке) с 8 мая по 6 июня 1918 г. ст. ст. Сопоставляя даты записи лекций и даты их прочтения, указанные в плане 26 апреля 1918 г. ст. ст. (8, 9, 15, 16, 22, 23, 28, 29 мая, 5, 6 июня), можно предположить, что даты чтений 28 и 29 мая ст. ст. (понедельник и вторник) выпали, так как приходились перед отданием Пасхи и Вознесением Господним. Заметим, что уже в плане от 26 апреля 1918 г. ст. ст. возможность чтения лекций на этой седмице вызывала сомнения и первоначальные даты 29 и 30 мая (вторник и среда) были исправлены на 28 и 29 мая. Весь курс лекций был подверпяут незначительной правке Флоренского, карандашом и чернилами.

Вторая часть материалов цикла «Философия культа» связана с дальнейшей работой Флоренского над первоначальным текстом.

1. В тетрадные листы Флоренский вложил много вставок, выписок из литературы, библиографических ссылок. Некоторые из них в дальнейшем, при перепечатке, органично вошли в машинописный текст, другие остались в рукописном виде.

2. Флоренский написал ряд новых законченных текстов, одни из которых могут рассматриваться как приложения к основным текстам лекций («Дедукция семи таинств» –24–29 декабря 1919 г. ст. ст., «Месяцеслов» –20–21 мая 1920 г. ст. ст.), а другие–как имеющие самостоятельное значение («Свидетели» –20, 22 мая 1920 г. ст. ст.).

3. Большая часть лекций Флоренского была перепечатана на машинке, и образовалась особая машинописная редакция под названием «Чтения о культе» и с подзаголовком «Очерки философии культа (наброски лекций, читанных в Москве в мае и июне 1918 года)».' Поскольку текст машинописной редакции был выделен Флоренским в отдельную общую папку и содержал дополнения и правку Флоренского, сложилось впечатление, что именно эта редакция и является последней «авторской волей». Но внимательное сопоставление машинописной редакции с авторскими рукописными текстами вынуждает отказаться от этого первоначального вывода.

Что же и как было переведено в машинописную редакцию? Первые три лекции (I. «Страх Божий», II. «Культ, религия и культура», III. «Культ и философия»), имевшие единую нумерацию страниц и параграфов, были перепечатаны машинисткой (Бутягиной? С. И. Огневой?) непосредственно с рукописного текста Флоренского. Непонятные машинистке слова отмечались красным карандашом и впоследствии допечатывались, дописывались, или для них оставлялось чистое место, вероятно в зависимости от того, насколько Флоренский имел возможность консультировать машинистку. Лекция IV «Таинства и обряды», имевшая свою нумерацию страниц и параграфов, была перепечатана машинисткой так же, как и предыдущие, но лишь наполовину; то, что относилось ко 2-му часу лекции, а также предисловие к лекции, написанное

после ее завершения, осталось неперепечатанным. Текст лекций I–III и IV (наполовину) напечатан с единой нумерацией страниц (с. 1–106) и параграфов (§ 1–48).

Лекция V «Семь таинств» и лекция VI «Черты феноменологии культа» напечатаны не были, но был напечатан текст «Дедукция семи таинств» (24–29 декабря 1919 г. ст. ст.). Начиная с этого текста, техника перевода рукописного экземпляра Флоренского в машинопись изменилась. Флоренский сам непосредственно стал диктовать машинистке свой текст, и в некоторых случаях это привело к тому, что он «с голоса» давал другую редакцию текста, дополнял текст сделанными им уже после написания лекции заметками и выписками из литературы. Так были продиктованы машинистке текст «Дедукция семи таинств» (с. 1–9) и первая часть лекции VII «Освящение реальности» (с. 1–10, § 1–9).

Характерной внешней чертой диктовки Флоренским своих текстов машинистке (а затем бел описке С. И. Огневой) является то, что он перечеркивал карандашом продиктованные им страницы рукописного экземпляра. Когда Флоренский продиктовал машинистке эти тексты, неизвестно, но можно предположить, что это происходило в конце 1921–начале 1922 г. Это предположение основывается на том, что в следующем ряде текстов, которые Флоренский диктовал белохшске С. И. Огневой, имеются сделанные ею и самим Флоренским датировки диктовки. Так, 2-ю часть лекции VII «Освящение реальности» Флоренский продиктовал 16 апреля–4 июня 1922 г. ст. ст., текст «Свидетели» (20, 22 мая 1920 г. ст. ст.)–5–17 июня 1922 г. ст. ст., лекцию VIII «Молитва» (2 июня 1918 г. ст. ст.), получившую название «Словесное служение» с подзаголовком «Молитва», – 28 августа–17 сентября 1922 г. ст. ст. Рукописные тексты, записанные С. И. Огневой, впоследствии были перепечатаны на машинке (ею же или другим лицом). И в рукописном тексте С. И. Огневой, и в машинописном тексте Флоренский делал исправления и дополнения, иногда не совпадающие не только с собственным рукописным экземпляром, но и друг с другом в различных машинописных экземплярах. Как и в цикле «У водоразделов мысли», цикл «Философия культа» не имеет единого и единственного авторского экземпляра, поэтому наиболее важные разночтения отмечены в примечаниях. Как уже сказано ранее, тексты, продиктованные Флоренским машинистке («Дедукция семи таинств», 1-я часть лекции VII «Освящение реальности») и белописке С. И. Огневой (2-я часть лекции VII «Освящение реальности», «Свидетели», «Словесное служение. Молитва»), имеют некоторые отличия от его собственных рукописных экземпляров. Особенно большие различия имеются между текстом рукописного экземпляра 2-й части лекции VII «Освящение реальности» и надиктованным Флоренским С. И. Огневой текстом, который в публикации 1977 г. получил условное заглавие «Философия культа». В том, что текст, называемый «Философия культа», есть продолжение (2-я часть) лекции VII «Освящение реальности», убеждает не только их содержание, но и особенности оформления. Машинописный экземпляр 1-й части лекции VII «Освящение реальности» заканчивается на с. 10 и § 9, а рукописная запись С. И. Огневой начинается с с. 11 и § 10, и далее нумерация страниц идет 12, 13, 14… 195, а нумерация параграфов–со сбивками до § 38. Флоренский явно не предполагал, что 2-я часть лекции VII «Освящение реальности» разрастется до столь больших размеров, поэтому при перепечатке эта часть лекции VII могла начать рассматриваться как самостоятельная работа и получила самостоятельную нумерацию страниц (с. 1–106, нумерация параграфов сбивчивая). Однако ни рукописная запись С. И. Огневой, ни машинописный экземпляр 2-й части лекции VII не получил никакого заглавия.

Все вышеуказанные тексты, переведенные Флоренским в машинопись, были впервые опубликованы в 1977 г. в сб. «Богословские труды» № 17 (М.: Издательство Московской патриархии) в следующей последовательности: 1. Страх Божий (с. 87– 101), 2. Культ, религия и культура (с. 101 –119), 3. Культ и философия (с. 119–135), 4. Таинства и обряды (1-я часть) (с. 135–142), 5. Дедукция семи таинств (с. 143–147), 6. Освящение реальности (1-я часть) (с. 147–156), 7. Свидетели (с. 156–172), 8. Словесное служение. Молитва (с. 172–195), Философия культа (т. е. 2-я часть лекции «Освящение реальности») (с. 195– 248). По цензурным требованиям Совета по делам религий при Совмине СССР общее заглавие «Очерки философии культа» было снято и весь цикл опубликован под редакционным заглавием «Из богословского наследия». Предисловие «От редакции» было написано А. С. Трубачевым с характерными вставками протоиерея Анатолия Просвирнина (впоследствии архимандрита Иннокентия, fl2 июля 1994 г.), долженствующими помочь читателю догадаться о подлинном заглавии работы, но и одновременно зайутать его о местонахождении рукописей. «Как сообщал профессор протоиерей Иоанн Козлов

(† 10.09.1971 г.), у которого обнаружены эти материалы (ныне они в Московской духовной академии), такое название философия культа) отец Павел Флоренский давал уже своим лекциям в Московской духовной академии (1908–1919)» (с. 85). Когда один из любопытных читателей, О. И. Генисаретский, обратился в Московскую духовную академию с просьбой посмотреть хранящиеся там подлинники, ему показали сданную в связи с этой просьбой в библиотеку современную машинописную перепечатку. Эти штрихи времени, конечно, не извиняют, но объясняют недостатки издания 1977 г.

Публикаторам (т. е. протоиерею Анатолию Просвирнину и А. С. Трубачеву) в то время не был известен авторский рукописный текст Флоренского, поэтому ни выявить полный состав текстов, ни произвести сверку авторской машинописи с авторской рукописью не было возможности. Ряд мест был исключен из печати по внешним цензурным обстоятельствам, не зависевшим от публикаторов. Кроме того, при публикации 1977 г. совершенно не были учтены сопутствующие материалы: отдельные записи Флоренского, выписанные им цитаты и библиографические заметки. Отсюда достаточно большое количество ошибок и опечаток. Публикация «Философии культа» 1977 г., подобно публикации «Иконостаса» 1972 г., сегодня, конечно, не удовлетворяет ни нынешнему знанию о Флоренском, ни сложившимся за последние 10 лет принципам издания его текстов, но в свое время она выполнила важнейшую задачу: вновь, через 70 лет, ознакомила общество с основными философскими идеями Флоренского.

Перед публикаторами нынешнего собрания сочинений Флоренского, естественно, встал ряд вопросов: 1) Почему в «Чтения о культе» не попали 2-я часть лекции IV «Таинства и обряды», лекция V «Семь таинств», лекция VI «Черты феноменологии культа»? 2) Какое место должны занимать тексты «Дедукция семи таинств», «Месяцеслов», «Свидетели», написанные Флоренским после 1918 г.? 3) Можно ли считать рукописный текст «Очерки философии культа» 1918 г. и машинописный текст «Чтения о культе» 1922 г. двумя различными работами, или это развитие одной и той же работы?

Если отсутствие в машинописном тексте лекций IV (2-й части), V и VI носит принципиальный характер, а тексты, написанные после 1918 г., не связаны с последовательностью лекций 1918 г. или написаны именно взамен ненапечатанных лекций, то курс лекций «Очерки философии культа» 1918 г. и «Чтения о культе» 1922 г. должно считать различными работами и публиковать их надо различно. Если отсутствие в машинописном тексте лекций IV (2-й части), V и VI носит не принципиальный, а технический или случайный характер, а тексты, написанные Флоренским после 1918 г., развивают темы лекций и находят себе среди них определенное место, то курс лекций «Очерки философии культа» 1918 г. и «Чтения о культе» 1922 г. должно считать одной работой. Тогда необходимо определить место каждой из частей и публиковать их по последней редакции, независимо от того, в машинописном или в рукописном вид. они сохранились. Тщательное изучение наследия Флоренского убеждает нас в том, что «Очерки философии культа» и «Чтения о культе» –одно произведение. В дополнение к вышеуказанному добавим, что, как бы ни велики были различия между рукописной и машинописной редакциями (особенно это касается 2-й части лекции VII «Освящение реальности»), за исключением незначительной стилистической правки, различия в абсолютном большинстве случаев определяются дополнительным материалом в машинописной редакции. В машинописной редакции есть все, что есть в рукописной, но есть и многое другое; в рукописной редакции нет ничего такого, чего бы не было в машинописной редакции. Можно привести еще один пример из наследия Флоренского. Монография «Анализ пространственности<и времени) в художественно-изобразительных произведениях» (1924) написана Флоренским вслед за курсом лекций во Вхутемасе «Анализ перспективы» (1923/24 г.) и в развитие этого курса. Но это разные произведения, и их объединяет лишь тема исследования, а потому оба они были опубликованы раздельно.

Самостоятельная публикация текста курса восьми лекций флоренского 1918 г. может иметь значение в академическом собрании сочинений с точки зрения того, что именно услышали тогда его студенты, но и тут нельзя быть уверенным, что все написанное в 1918 г. было произнесено: объем записей иногда слишком велик для 2 лекционных часов. Поскольку и в рукописном экземпляре, и в рукописи Огневой, и в машинописном экземпляре в нумерации параграфов не соблюдено единообразие, каждая глава нумеруется самостоятельно, но разделение текста дается авторское. Все выделения также сведены к единообразным. Датировка диктовки текста Флоренским в 1922 г. отмечается в примечаниях.

Третья часть материалов цикла «Философия культа» находилась в одной папке с авторской записью курса лекций Флоренским 1918 г. Как уже упоминалось, на корешке папки отец Павел написал: «Свящ. Павел Флоренский). Антроподицея. Наброски и матери<алы>. П. Ф.». Объем материалов–около 650 рукописных страниц. Это те материалы, которые отец Павел подбирал в течение долгого времени (1908–1924) для написания цикла «Антроподицея. Философия культа». Характер материалов показывает, что чтение курса лекций в Москве в 1918 г. лишь подтолкнуло отца Павла систематизировать и обобщить свои наблюдения о православном культе, которые он накапливал и осмыслял в течение многих лет.

В состав этих материалов входят: авторские датированные записи, иногда отрывочные, иногда–своеобразные законченные миниатюрные работы; черновики записей мыслей на блокнотных листках, некоторые из которых были впоследствии набело переписаны (тогда Флоренский перечеркивал черновик); библиографические выписки, некоторые с комментариями Флоренского; вырезки из газет. Некоторые материалы Флоренский соединял скрепкой. Но изучение всех материалов, в том числе и соединенных скрепками, показало, что в абсолютном большинстве случаев их объединяет не узкая конкретная тема, а то, что все они относятся к циклу «Антроподицея», почему и были положены в эту папку. Использовать эти материалы продуктивно можно было, лишь систематизировав их по конкретным темам лекций, т. е. разъединив.

Среди материалов выделяются отложенные самим Флоренским в картонные переплеты пачки с указанием темы: «SIN», «Евхаристия. Материалы. П. Флоренский», «Православие и русская народность и самодержавие». Материалы из этих пачек публикуются едиными блоками, в соответствующих их содержанию местах (авторские – в приложениях, не авторские– в примечаниях).

Но значительную часть материалов Флоренский датировал, и это дало возможность расположить все авторские датированные записи в хронологическом порядке. Так образовался особый раздел книги под тем заглавием, которое обозначил Флоренский на корешке общей папки: «Антроподицея. Наброски и материалы». Организация данного раздела в цикле не только обогащает его содержание, но является также уникальной возможностью проследить формирование книги Флоренского во времени (хронологичность текстов) и в пространстве (вариантность текстов). Если датированный Флоренским текст вошел в текст «Чтений о культе» без изменений или с очень небольшими стилистическими особенностями, то приводится лишь начало и окончание текста с указанием, в какую главу «Чтений» он вошел и на какой странице данного издания помещен.

Несмотря на то что «Философия культа» состоит из вполне самостоятельных глав, связанных между собой не последовательностью изложения, а общей темой и тонкими переплетениями подтем, общее содержание труда представляет собой стройное обоснованное единое целое.

Тема православного культа и богослужения продолжает и развивает тему Церкви, основную в труде «Столп и утверждение Истины (Опыт православной теодицеи)». В данном труде исследуется православный культ как живой организм, где все связано со всем, все отражается в другом и другое в себе отражает. Строение православного культа сообразно строению самого человека, образа Божия; его цель–соединить земное и небесное, возвести человека от дольнего к горнему. Средоточие православного культа – таинство евхаристии (причащение святых Тела и Крови Христовых). Богослужение– основание и источник всех других видов деятельности человека: мировоззрения (философия и наука), хозяйства, искусства. По мере их отдаления и отделения от культа они обмирщаются, оскудевают, теряют общезначимость и восстают не только против Бога, но и против человека. Развернутая объективная оценка данного труда отца Павла возможна при соблюдении двух условий. Труд должен рассматриваться: 1) в контексте исторической эпохи, 2) с учетом особенностей творчества самого отца Павла.

Касаясь первого обстоятельства, необходимо помнить, что в начале XX в. в Церкви и в русском обществе происходили самые противоречивые явления: были святые Иоанн Кронштадтский и оптинские старцы, но были и Лев Толстой, и обновленцы; были ревнители самодержавия, но были и священникисоциалисты; была поросль глубоко верующих философов, ученых, политиков, но были и представители так называемого нового религиозного сознания, не принимавшие «исторической» Церкви, пропагандировались оккультизм, теософия; были духовенство и церковный народ, большей части которых вскоре предлежало вступить на мученический подвиг, но начало внедряться в народное сознание

воинственное безбожие, не только равнодушное к храму и богослужению, но и готовое разрушать его, как только представится возможность.

Что есть храм, его святыни, богослужение? Устаревшие формы культуры, нужные по привычке лишь «бабушкам»? Магические действия? Обман народа, духовный опиум? Эстетический феномен? Отец Павел давал ответы на эти вопросы и раскрывал существенную необходимость и спасительность православного культа для человека тогда, когда уже начались гонения на Церковь, пролилась кровь первых новомучеников, начало расхищаться церковное имущество. Уже почти полтора года, как отрекся от престола Российский император Николай II, и оставалось всего два месяца до его мученической кончины со всей семьей. Обостренная духовная ответственность и необычайная смелость отца Павла подвигли его представить в «Философии культа» церковное учение о царской власти и царе-помазаннике. А если мы вспомним, что это не только писалось, но и открыто говорилось недалеко от Московского Кремля, то лекции отца Павла можно приравнять к исповедничеству.

Таблица, показывающая развитие лекций «Философия культа» (даты по и. и ст. ст.)

Касаясь второго обстоятельства, т. е. особенностей творчества самого отца Павла, необходимо помнить, что оно находилось в русле христианской апологетики и религиозной философии, но не богословия, если под богословием понимать догматическое учение Церкви. Несомненно, что и апологетика, и религиозная философия, если они стремятся раскрыть православную веру, должны корениться в догматическом учении Церкви, но подобно тому как портрет в сравнении с иконой имеет свои художественные законы, приемы и способы выражения, так и религиозно-философское творчество имеет свои особенности раскрытия Истины, не сводимые к догматическим формулировкам. Соответственно и терминологический словарь религиозной философии не может быть идентичным терминологическому словарю догматического богословия, но представляет свою систему, свой язык. Мышление отца Павла—это особый язык, своеобразием которого является использование терминологии богословской, философской, естественно-научной, технической. В ряде случаев термин употребляется в прямом и привычном значении, в ряде случаев термин употребляется расширительно. Так, например, после первого издания отдельных глав «Философии культа» в 1977 г. (журнал «Богословские труды») много споров вызвало то место, где отец Павел говорит: «Итак, Крест—живое существо, разумное, сознательное, духовное, способное слышать наши молитвы и отзываться на них» (с. 40 наст. изд.). Поясняя данное место, иеромонах Андроник отмечал: «Крест—живое существо по присутствии в нем живоносной и жизнеподательной энергии Господа Иисуса Христа»[17 - Андроник (Трубачев), иеромонах. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. Томск, 1998. С. 103.]. В другом месте отец Павел пишет: «Крест Честный может даже отождествляться с Господом, по единству Божественной Ипостаси Господа… Отсюда понятно, почему в первохристианской иконографии лице Господа изображалось обычно Крестом» (с. 34 наст. изд.). Очевидно, что в первом случае Крест рассматривается с точки зрения философской, а во втором случае—с точки зрения богословской. Причем философское рассмотрение Креста как чувственно созерцаемой умной сущности находится в русле естественно – «магического», мистико-мифологического, теургического и реалистического символизма. Подобно этому отец Павел описывает меч как имеющий «признаки духовного существа с определенным онтологическим местом, почти саном, в теократическом строе» (с. 259 наст, изд.); престол-как «притаившийся херувим» (с. 257 наст, изд.); стихии (вода и т. д.) и вещества (хлеб, мед, зерно и т. д.)—приемлющие благодатное освящение (см. «Освящение реальности», с. 201—311 наст, изд.); слово— «живое и разумное»[18 - См.: Строение слова//Соч.: В 4 т. Т. 3(1). М., 1999. С. 216.].

Данный тип философского осмысления направлен прежде всего против научно-эмпирического, рационалистического познания Церкви, человека и природы (мира). В контексте мысли отца Павла этот тип философствования не противостоит благодатному церковному богословию, но сопутствует ему как вводная ступень.

В основе этих определений отца Павла лежат не рационалистические псевдобогословские построения, а живой религиозный опыт и благодать священства. Способность узрения в земном небесного, в тленном—нетленного,

во временном– вечного, в видимом–невидимого, в «телесном» – «одушевленного», в низшем–высшего, причастность тайне соединения духа и плоти, коренящейся в догмате боговоплощения, можно определить как мистичность. Существенно, что мистические интуиции отца Павла, запечатленные им во свидетельство в данном труде, находят себе подтверждение в опыте православных подвижников.

Вот, например, рассказы об одном из современных нам старцев, схиархимандрите Виталии (1928–f 1 декабря 1992). «Я помню его наставление о том, с каким благоговением надо относиться к Престолу Божию, –вспоминает архимандрит Платон (Игумнов). – Он говорил, что это нечто живое, одушевленное и прикладываться надо к нему как к живому телу. Престол в храме–это тело Христово».[19 - О жизни схиархимандрита Виталия. М., 2002. С. 83.]

«Как и преподобный Серафим Саровский, батюшка (Виталий) придавал особое значение свече, возжженной за человека перед святым образом. Большие ровные восковые свечи, сделанные им самим, стояли на специальных железных подносах и перекладинах. Они никогда не затухали в его комнате; и даже в сильную жару, когда от огня стоял чад и трудно было дышать, он не позволял их тушить. Он часто писал в письмах: «За всех вас свечи молятся». И сила горящей свечи в батюшкиной келии не раз спасала людей от смертельной опасности. По свече отец Виталий мог распознать душевное состояние человека: ровно, спокойно горит или чадит. А бывает, огонь подрежется–и погаснет. Тогда батюшка усиливал свою молитву за этого человека» [20 - Там же. С. 110.].

Следуя традиции русской религиозной философии, отец Павел Флоренский духовное начало женственности связывал с почитанием Третьей Ипостаси Духа Святого, облагодатствовавшего Пресвятую Деву Богородицу, а духовное начало мужественности связывал с почитанием Второй Ипостаси Бога Слова, Логоса. Почитание Духа Святого связывалось также с творческим вдохновением, художеством, а почитание Логоса–с осмысленностью, разумностью научной деятельности. Но еще значительно ранее протоиерей Александр Горский, ректор Московской духовной академии, развивал концепцию святого Григория Богослова о том, что в Ветхом Завете преимущественно действует (открывается) Ипостась Бога Отца, в воплощении – Ипостась Бога Сына, а после Пятидесятницы–Ипостась Духа Святого[21 - См.: Столп и утверждение Истины. М., 1914. С. 134–136.]. Думается, что концепция святого Григория Богослова – отца Александра Горского сродни концепциям отца Павла Флоренского, который связывал Киевскую Русь с началом божественной восприимчивости мира, почитанием Богородицы как вместилища Духа Святого и художественным символом Софии – Премудрости, Художницы Небесной, а Московскую и Петербургскую Русь связывал с началом божественного воплощения, оформления, почитанием Христа Спасителя и художественным символом Пресвятой Троицы (см. работу «Троице–Сергиева Лавра и Россия»[22 - Священник Павел Флоренский. Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 352–369.]). Можно, конечно, оспаривать, насколько допустимы подобные философские и историософические концепции, так как Единосущее Пресвятой Троицы выражается в том, что все Три Ипостаси имеют единую волю, единое действие; так как Вечносущий Премирный Превышеестественный Бог не может являться в Своих Различных Ипостасях началом ни женственного и мужественного, ни вдохновенности и разумности. Можно признать, что время не оправдало подобных концепций, они не приблизили православную философию к догматическому учению Церкви, а скорее удалили. Но когда в части V «Семь таинств» отец Павел пишет: «Но степень восприятия Личности Его (Духа Святого) – в разных случаях различная, от неопределенной и смутной надежды и радости о Господе и до ощущения ипостасности этой «Женственной» Ипостаси Божества» (с. 155 наст, изд.), совершенно очевидно, что он не «революционизирует» богословие, внося женское и мужское начала в Божество, а лишь неудачно выражает все ту же концепцию об особом почитании Пресвятой Девы Богородицы, Второй Евы, как Благодатной приятельницы Духа Святого.

Уникальность труда отца Павла состоит в том, что впервые православный культ и таинства осмысливаются им с точки зрения религиозно–философской. Обыкновенно таинства рассматривались или с точки зрения их практического совершения (практическое руководство для пастырей), или с точки зрения их исторического сложения (историческая литургика). Реже таинства рассматривались с точки зрения догматики. Но любой из этих подходов подразумевал обращение к членам Церкви, внутри Церкви. Принципиальная новизна исследования отца Павла состоит в том, что он обращается в

значительной степени к тем, кто находится вне Церкви, ставит задачу апологетическую и миссионерскую. В этом смысле чрезвычайно важна критика отцом Павлом Флоренским оккультизма и спиритизма. Обычно оккультизм и спиритизм критикуются справедливо и жестко, но доводы приводятся такие, которые убедительны в основном лишь для самих членов Церкви, находящихся внутри ее. Для обращения заблуждающихся подобный подход, к сожалению, зачастую не достигает цели, и только горькие последствия заставляют этих людей отойти от оккультизма и спиритизма. Отец Павел критикует оккультизм таким образом, чтобы его могли услышать не только внутри Церкви, но и вне ее, его слово, не теряя церковности, опирается на основания, может быть не столь значимые для Церкви, но убедительные для мира внешнего ради его обращения к Церкви.

С другой стороны, впервые в философской и религиознофилософской литературе вопросы онтологии, гносеологии, психологии, психиатрии, художественного творчества, экологии и т. д. исследовались на материале православного культа, богослужения и таинств.

В данном труде отца Павла, в отличие от предыдущих, минимальное количество цитат и ссылок из философской литературы, но какое обилие материалов из Священного Писания, Требника (самых разных изданий), Триоди Цветной, Триоди Постной, богослужебных и четьих миней, Служебника, Архиерейского чиновника, Последования молебных пений и различных богослужебных чинов и литургических исследований! И все это материалы, совершенно не использовавшиеся ранее в философии, да и не известные большинству современных философов.

Третья черта, которая выделяет труд отца Павла, – это поставленный им вопрос об относительном боговедении в язычестве и о соотношении язычества и христианства. Как богослов отец Павел следует традиции святого мученика Иустина Философа, преподобного Серафима Саровского (см. с. 576 и далее наст, изд.), святителя Феофана Затворника, который, в частности, толкуя слова апостола Павла: «Ибо, что можно знать о Боге, явно для них (язычников), потому что Бог явил им» (Рим. 1, 19), писал: «Языки знали о Боге и вещах божественных не только из того, что в душе их напечатлено, но и из того, что Бог потом особо открыл и что по преданию переходило из рода в род»[23 - Епископ Феофан. Толкование. Послание св. апостола Павла к Римлянам. 2-е изд. М., 1890. С. 89.]. Но если в богословии это достаточно традиционная точка зрения, то приложение ее Флоренским к области религиоведения явилось новаторским. Не в христианстве следует искать элементы язычества, якобы свидетельствующие о «двоеверии», а в дохристианском язычестве надо видеть, как высвечивают лучи грядущего от века, от райского обетования падшему Адаму, Христа. К сожалению, религиоведение пошло не по пути, намеченному Флоренским, а в противоположном направлении, и в этом причина его топтания на месте.

Наконец, еше одна черта, выделяющая труд отца Павла, – это антропологический подход к учению о спасении. Показывается, что Церковь предлагает человеку именно то, что ищет он, но не достигает в своем порыве самоочищения; раскрываются человеческие (психофизиологические, социальные, исторические и т. д.) корни богочеловеческого религиозного действа; свидетельствуется, что Православие вобрало в себя все лучшее и необходимое, выработанное человечеством на религиозном пути.

Положения: «Христианство–результат и итог исторического развития человечества и потому первое среди прочих религий»; «Все прочие религии ложны в сравнении с богооткровенной истиной, явленной Христом, и потому христианство есть единственное, что заслуживает быть названным религией» – Флоренский рассматривает как антиномическое единство.

Все это создало чрезвычайно своеобразный, неповторимый труд, по своему значению вполне сопоставимый с книгой «Столп и утверждение Истины». Как и «Столп…», «Философия культа» стала вратами в Церковь для целого поколения. Но если «Столп…», впервые изданный в 1914 г., продолжал далее свою «самостоятельную» жизнь, то «Философия культа», прочитанная в 1918 г., в последующие годы стала достоянием воспоминаний. Данная публикация полного текста «Философии культа» возвращает этот труд к жизни.

Выражаю сердечную благодарность сотрудникам Музея священника Павла Флоренского и завода экопитания ОАО «Диод» (генеральный директор В. П. Тихонов) за помощь в подготовке книги к изданию.

Часть первая ЧТЕНИЯ О КУЛЬТЕ

I. СТРАХ БОЖИЙ

1918. VI. Сергиев Посад

1. Христос Воскресе!{24}: #c24

Любовь, любовь, любовь, и еще любовь… Повторяемое бесчисленное множество раз бесчисленным множеством тех, кто и не подходил к порогу религии, это таинственное слово потеряло всякий смысл. Но, как соединительная ткань, оно разрослось, заполнило собою всю область религиозного сознания наших современников и тем оттеснило оттуда все содержание религии. В этом священном слове истинным содержанием ныне стало: «НЕ–РЕЛИГИЯ», тайный смысл речей о любви всегда, более или менее сознательно, или полусознательно, есть жест вражды против религии. Благовидное перерождение религиозной ткани называется речами о любви. Да, речами, ибо к 964; 972; же дерзнет притязать на жизнь любви–не того гуманитарного альтруизма, в основе которого лежит либо карьера, тщеславие и гордость, либо слабонервность и истерическая внушаемость при виде страданий. Но, господа, если мы хотим говорить о религии, действительно о ней, нам надо хотя бы на время этих рассуждений отбросить тряпичную дряблость и психологистические «нравится» – «не нравится». Мужественным взором надо готовиться встретить подлинную жизнь в религии, «бестрепетное сердце непреложной Истины»{25}: #c25. Апостол Павел изображается с мечом обоюдоострым: ибо, –по свидетельству его же, – «слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов и судит помышления и намерения сердечные. И нет твари, сокровенной от Него, но все обнажено и открыто пред очами Его: Ему дадим отчет» (Евр. 4, 12–13). И еще «Меч духовный есть слово Божие» (Еф. 6, 17). Тверды будьте, – если хотите носить в себе «бестрепетное сердце непреложной Истины»! Помните ли, кто именно в особенности говорил о любви? Апостол любви–ему же ныне память творим{26}: #c26. А он – Сын Громов, Воанергес{27}: #c27. Правом на слова о любви владеет лишь запершй в себе горние Перуны. Когда сдавленные громы клокочут в недрах, когда тяжкие удары молотов куют наше сердце, когда взрываются молнии и бороздят и разрывают нашу тварную дряблость, – тогда будет, что претворить в деятельность любви. Но незачем ссылаться на любовь, когда бессильно влачатся дни твои, «без Божества, без вдохновенья»{28}: #c28. Нисхождение любви доступно тому, кто четким, как снеговые пики, очерком вонзился в синий эфир небес. Но нисхождение сидящих в болотистых низинах–пустое обольщение. Любовь, любовь, любовь… нет, не любовь, а–кисель и манная каша. Прежде всего не любовь.

2. «Приидите, чада, послушайте мене, страху Господню научу вас» (Пс. 33, 12). Вот слово не современное. Но что же делать: если угодно вам говорить о религии, деле существенно несовременном, придется вам помириться и с этим несовременным, но своевременным, всегда своевременным словом «страх». Религия есть прежде всего Страх Божий, и кто хочет проникнуть в святилище религии, тот да научится страшиться. Отсутствие страха–свидетельство не мужества, а, как раз напротив, –дерзости, наглости духовной, обнагления–свойственного трусливым натурам, когда они уверились в безнаказанности. Не знает страха Божия тот, кто не знает и религии. Он не страшится, ибо уверился в ничтожности Иного, что над ним. «Господи, всели в мя корень благих, страх Твой в сердце мое» (молитва 7–я на сон грядущим, Иоанна Златоустого, 9–го часа нощи){29}: #c29. Корень благих–это есть страх Божий, вселившийся свыше в сердце нашем: в религии ничего не вырастает без этого корня, все благое–из него. Возьмите Библию или хотя бы по симфонии посмотрите места о страхе Божием. Сколько их и как они существенны. Господь страшен в Своем величии, в Своем безмерном превосходстве, в Своей непостижимой тайне! Господь, как огонь. «Страшно впасть в руки Бога Живого» (Евр. 10, 31). Страшно имя Его (Мал. 1, 14), страшно место явления Его (Быт. 28, 17); Бог – великий и страшный, для всех и во всем страшный–бесчисленное множество раз твердит Св<ященное>Писание, а за ним–и все те, кто воистину знал Бога, –знал, а не писал о Нем мертвящих

диссертаций или, между чаем и ужином, праздных фельетонов. Страшен, страшен, страшен – и избранному народу и языкам: вся религия, и всякая религия полна и пронизана этим неизъяснимым страхом Божиим. И потому – «да будет страх Господень на вас» (2 Пар. 19, 7), «страх Господень будет сокровищем твоим» (Ис. 33, 6) и т. д. и т. д. «Страх Господень чист» (Пс. 18, 10); он– «начало премудрости» (Пс. 110, 10; Пр. 1, 7; 9, 10). Он «есть истинная премудрость» (Иов. 28, 28). Он «источник жизни» (Пр. 14, 27) и «ведет к жизни» (Пр. 19, 23). Так учит нас слово Божие.

1918. V.2. Ночь

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

Ах, когда железом каленым прижигается слизистая оболочка–тогда никто не спрашивает себя, хочется это или не хочется, нравится или не нравится: тогда–не до психологизмов. «Воистину есть так, – существенно», –скажет прижигаемый. Но это «есть» скажется само, не от раздумий, –выкрикнется. Таков и страх Божий. Когда воистину–не манерничая и томно жеманясь–воспримем Божество–тогда не до сентиментальных излияний. Тогда, великим страхом сотрясаемые, из глубины своей возопием: «Ты ее и–воистину». Первое, что священные Дельфы заставляли сказать богомольца, –это «917;953;, Еси»{30}: #с30. Но «Еси» –нелегкое слово, в сотрясении лишь скажется оно.

Пророку Даниилу было видение на берегу реки<Тигр>{31}: #с31. «И только один я, Даниил, –свидетельствует он о себе, –видел это видение, а бывшие со мною люди не видели этого видения; но сильный страх напал на них и они убежали, чтобы скрыться. И остался я один и смотрел на это великое видение, но во мне не осталось крепости, и вид лица моего чрезвычайно изменился, не стало во мне бодрости. И услышал я глас слов Его; и как только услышал я глас слов Его, в оцепенении пал я на лице мое и лежал лицем к земле» (Дан. 10, 7–9). И от слов Одеянного в льняную одежду, явившегося в видении Даниилу, – «я припал лицем моим к земле и онемел… – пишет о себе пророк, – от этого видения внутренности мои повернулись во мне, и не стало во мне силы» (Дан. 10, 15, 16).

4. Тут новое прорывает обычное в таинственно–необычайном же виде. Но не в виде вторгающегося–источник страха, а в ощущении трансцендентности являющегося. Нездешнее открылось–и текучим, шатким, зыблющимся почувствовался весь мир: бывающее померкло пред истинно–сущим. А с бывающим померкло и самое наше бытие: сами мы оказались дрожащим пламенем среди ветреных пространств, –на границе ничто, еле–еле не не–сущими. Но тогда–то мы нашли и свою вековечную опору–в Сущем от века. Последнее уничижение наше есть и величайшее возвеличение. Страх Божий дву–действен.

Есть постоянный источник и возбудитель этого антиномического движения: постоянный двигатель нет и да нашему бытию. Это–жерло, в котором никогда не покрывается каменистою корою лава. Это–окно в нашей действительности, откуда видятся миры иные. Это–брешь земного существования, откуда устремляются питающие и укрепляющие его струи из иного мира. Короче–это есть Культ.

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

Сделаем тут, ради примера, некоторое отступление. Предложенный же как пример материал понадобится нам, и мы будем еще иметь случай использовать

его впоследствии. Итак, пусть пред вами некоторое сочетание деревянных брусков. Это «обыкновенное», «здешнее», «тленное». Но: «Крест Твой, Христе, аще и древо видимо есть существом, но божественною одеяно есть силою и чувственне мирови являемь, умно наше чудотворит спасение, ему же кланяющеся, славим Тя, Спасе, помилуй нас» (Октоих, гл<ас>5-й, вторник, вечер. Стиховн<а>, стих<ира>2-я){32}: #c32.

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

Возвращаясь к нашему примеру–креста, – мы можем отметить: разве служение, воспевание, поклонение, лобызание, каждение, возжигание свеч и лампад достоит кускам дерева, каковыми, видимо и чувственно, является крест? Но что же сказать тогда о молитвенных к нему обращениях, о призываниях его, обнаруживающих, что пред нами–не кусок дерева, а живое, пренебесное существо, могущее защищать нас и помогать нам, по нашему к нему призыву? Крест Честный–нам не безличное оно, и не он даже, но Ты. А то, что для другого может быть 932; ы, в себе и для себя есть Я–т. е. лицо, существо разумное и духовное.

«Кресте, верных упование, царей оружие, священников славо, монашествующих крепосте, твоею силою вся тя славословящыя спасай во веки»{33}: #c33.

Лобызающыя тя силою твоею, Кресте, постное время прейти в мире сподоби и избави работы вражия»{34}: #c34.

«Возвыси Церквей рог, честный Кресте, низложи еретическую гордыню силою твоею и возвесели православных лики, сподоби предварити всем нам твое предвозвещение и поклонитися тебе, подножию Христову: в тебе бо хвалимся, древо благословенное»{35}: #c35.

«Кресте Христов, разбойника наставивый к вере, и мене к течению благосильно постом сподоби предварити на поклонение твое и оживотворитися» {36}: #c36.

«Кресте, скиптре Христов, Церкве роге, царей победо, хранителю христиан, ты еси просвещение мое, ты и похвала моя во вся веки»{37}: #c37.

«…Кресте Христов всесвятый, возрастивый сладость жизни, всех чистым сердцем тебе поклонитися сподоби нас, очищение нам дая и велию милость»{38}: #c38.

«Радуйся, Кресте, им же познася единым мгновением разбойник богословец взываяй: помяни мя, Господи, во Царствии Твоем…» {39}: #c39

«Кресте Христов, упование концев, прейти нам твоим окормлением тихо пучину добраго поста сподоби, спасая от треволнения прегрешений» {40}: #c40. (Окормление–от слова «корма», то же, что руководство, путеводство.)

«Кресте Честный, крепосте моя и прибежище, буди ми просвещение ныне воздержательно, веселя и очищая мя, избавляя от искушений, да прославляя Тебе, Владыку величаю Христа» {41}: #c41.

«Ты нам свет, святое сложение, одоление победы, Христов Кресте, ты нам

воздержание услади и тебе поклонитися сподоби» {42}: #c42.

«Кресте всечестный спасительный, миру хранителю, соблюди мя постящаяся и достойна покажи твоего честнаго поклонения» {43}: #c43.

«Преблаженне Кресте Христов, небописанная победо, от земли нам прозябла еси. Твоего поклонения достойны покажи ны вся, постом очистившыяся»{44}: #c44.

«Явися великий Господень Кресте, покажи ми зрак Божественный красоты твоея ныне достойна поклонника хвалы твоея, ибо яко одушевлену тебе и возглашаю и облобызаю»{45}: #c45.

NB: «Яко», 974;962;—союз не сравнения, а уравнения; ср<авн.) «Достойно есть яко воистину блажити Тя Богородицу»{46}: #c46 (974;962; 945;955;951;952;974;962;). «Яко огнем» значит не «как бы огнем», а «огнем», даже «по преимуществу огнем». «Яко» значит «то же и даже более». Поэтому выражение «яко одушевлену» значит: «ты одушевлен, даже более чем одушевлен». Следовательно, тут прямое признание Креста существом одушевленным, а не веществом.

«Радуйся, требогатое древо и божественное, Кресте, свете сущим во тьме, четвероконечный мир сиянием Твоим возстания Христово проявляй зари, сподоби вся верныя достигнута Пасху» {47}: #c47.

«Древом умерый, древо тя обретох жизни, христоносне Кресте мой, хранителю мой нерушимый, на демоны крепкая державо, тебе поклоняяйся днесь зову: освяти мя славою твоею» {48}: #c48.

«Ныне, Кресту покланяющеся, вси воззовем: радуйся, древо жизни; радуйся, скиптре святый Христов; радуйся, человеков славо небесная; радуйся, царей похвало; радуйся, державо веры; радуйся, оружие непобедимое; радуйся, врагов отгнание; радуйся, сияние светлое спасительное миру; радуйся, мучеников велия славо; радуйся, сило праведных; радуйся, ангелов светлосте; радуйся, всечестне» {49}: #c49.

«Церкви похвала ты еси, честный Кресте, царей оружие и миру всему мира почесть богоделанная, Кресте, православных радосте, вселенныя хранителю; сохрани, освяти тебе покланяющыяся» {50}: #c50.

«Кресте, миру хранителю, демонов прогонителю, тя стяжавших во всем предстательство необоримое, сподоби пощение прейти прочее совестию чистою, исправляя души наша пред Христом, древо благословенное»{51}: 1.

«Кресте всечестный, верных всех очистилище, царей державо, вся освяти тебе покланяющыяся» {52}: #c52.

«Кресте, демонов гонителю, врачу недугующих, крепосте и хранителю верных, царей победо, похвало православных воистину, утверждение Церкве Христовы: буди нам забрало и стена и хранитель, древо благословенное» {53}: #c53.

«Кресте Христов, ангел святых чудо, диаволу же и бесом великая язва, спасай рабы Твоя» {54}: #c54.

«Радуйся, пречестный и Животворящий Кресте Господень… О, пречестный и Животворящий Кресте Господень! Помогай ми со Святою Госпожею, Девою Богородицею и со всеми святыми во веки, аминь» {55}: #c55.

Итак, воистину и существенно, а не риторически и произвольно, необходимо, а не условно—Крест может именоваться 932; ы; а раз может, то и должен, ибо нельзя у Лица похитить присущую ему личность. И если мы хотим сколько-нибудь подойти к богослужению, мы должны брать его таким, каково оно есть, не спеша приводить все к пошлому уровню речей вседневных, богослужебные тексты должно принимать в полной серьезности и буквально. Канон Честному Кресту—творение св<ятого>Григория Синаита {56}: #c56—весь состоит из обращений ко Кресту как существу живому. А препод<обному>Андрею Юродивому он самолично явился на призыв. Тут только конкретность может помочь—иначе наша обмирщенная мысль все, как пес, будет возвращаться на блевотину свою. Попробуем же быть конкретными, сколько доступно здесь.

«В темную ночь Андрей Юродивый проходил мимо церкви верховных апостолов

Петра и Павла. Сатана в виде эфиопа столкнул его в бывший тут ров, полный грязи. Погрузившись в тину уже по пояс, св<ятой>Андрей воззвал: «Апостолы, просветившие четыре конца земли пламенным учением вашим, светильники светлые, помозите мне, недостойному рабу вашему, избавивши меня из глубины рва». А дивный тот Крест шел по воздуху впереди святого и освещал ему путь, пока он не вошел в портик. Обратившись с целью увидеть, куда после этого пойдет Крест божественный, он видит: и вот как бы златыми крыльями был вознесен– 942;961;952;951; – в высоту и при восхождении своем испускал в воздух огневидные лучи» (Acta Sanctorum, Mai VI, cap. ХГГГ, p. 47 917;).

«Да знаменуется на нас свет лица Твоего, Господи» (Пс. 4, 7), –воскликнул словами псалма Андрей Юродивый (а по русскому переводу: «Яви нам свет лица Твоего, Господи»), –явился же ему Крест. Старообрядцы, при чтении сих слов псаломских, все вместе творят на себе крестное знамение. Значит: явление света лица или знаменование света лица Господня и есть явление Креста, т. е. Крест есть свет лица Господня, или явление славы Его–слава Господня, или еще–созерцаемый, являемый миру образ Господень. А по образу Его–сотворен человек. Посему Крест есть человеческая природа, взятая на Себя Господом, в ее единстве и божественном отображении.

В этом смысле Крест Честный может даже отождествляться с Господом, по единству Божественной Ипостаси Господа. Так, мученику Прокопию, в язычестве Неания, назначенному преследовать и истреблять верующих в Распятого, ночью, с землетрясением и грозою, послышался глас с неба: «Неания, куда ты едешь?» Неания сказал: «…[царь] дал мне должность дука в Александрии, . Отсюда понятно, почему в первохристианской иконографии лице Господа изображалось обычно Крестом{58}: #c58.

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

Человек сотворен как ноуменальный Крест. Отсюда всякое высшее проявление человеческой природы–в крестообразном распростертии. Как скомканный бутон, сжавшись, сидит человек в чреве матери. Растет–и расправляется, как бутон–распускается. Цветение человеческого вида–прекраснейшее, что есть в человеке, человечное в человеке, –когда он крестообразно простерт. Это даже внешне–зрительно. Но еще более это таинственно–духовно. Воздеяние рук горе и крестообразное простертие ниц–вот два вида наиболее глубокой молитвы–раскрытия перед Господом и по Господу себя, а посему и богоуподобления. Нет нужды доказывать, что сонм святых именно так молился: в житиях святых вы найдете множество примеров непрестанного распростертая крестом. Преподобному) Пахом и ю Великому «бяше(…) обычай на молитве стоящу, простертыя имети руце горе, и никакоже их низ пущати и согибати до совершения молитвы, но тако стояти, аки на Кресте висящу: сице утверждая тело свое, душу же к богомыслию возводя, потеяше зело» (Acta Sanctorum, Mai III, p. 25, §11; Май, 15<-й) д<ень>, 387<-я>стр.){60}: #c60. Когда Стефаи Чудотворец горе воздевал «свои освященных руки», то «из них, как бы из светочей, вылетал огонь, распространяющий надалеко свет» (Acta Sanctorum, Juli III, dies 13, § 23; Пал<естинский) Пат<ерик), II вып., 51стр.){61}: . А Марию Египетскую, молившуюся с воздетыми руками, старец Зосима «узрех… возвышену яко на лакоть един от земли, и на воздусе стоящую и молящуюся» (Апрель, 1<-й>день, 12<-я>стр.){62}: . Крестовидное распростертие есть ноуменальное распростертое: и потому нельзя дерзать на него недостойно. Преп<одобный>Пафнутий обратившейся к Христу блуднице Таисии запретил его: «Неси достойна… руце твои воздета к небеси, понеже… руце твои нечистотою окалянны» (Октябрь, 8<-й>день, 128<-я>стр.){63}: #c63.

Богоуподобление есть крестоявление, осуществление в себе креста. Святой–энтелехия человечества–есть Крест. Крест– энтелехия. И потому весьма знаменательно видение, бывшее двум монахам монастыря св<ятого>Симеона Дивногорца. Пред Божиею Матерью, на престоле сидящею, видели они блаженную Марфу, мать Симеона Дивногорца, «предстоящую Ей [Богородице], и воздевшую к Ней крестообразно руце своя, и претворившуюся в Крест злат, и сияющую светом по подобию луч солнечных, и зряшеся быта вся Крест пресветел, лице токмо ея выше Креста познавашеся» (Июль, 4<-й>день, 67<-я>стр.{64}: #c64; Acta Sanctorum, Mai V, p. 403–404).

Но более того. Крест–тип не только человека, но и всей вселенной, созерцаемой как единое Целое.

Крест– «Божий образ назнаменателен миру, невидимому же и видимому» (канон

Честному Кресту, творение Григория Синаита){65}: #с65. По образу Креста сотворен весь мир–свидетельствует св<ятой>Василий Великий: «Прежде деревянного Креста воздвигнут был целому миру спротяженный мысленный Крест, в среде которого соприкасаются четыре части вселенной и сила которого, заключающаяся в среде, проходит в четыре части» (Василий Великий, –<Творения…>, ч. II, стр.298. Тр<оице->Сер<гиева>Лавра, 1900). По свидетельству блаженного) Иеронима (Толкование на Еван<гелие>Марка), «человек ни к небу не может обращаться с молитвою иначе, как в форме Креста, ни плыть по воде иначе; Крест – общая для всех движений форма и для всего живого; это даже самого мира вид»{66}: #с66.

В египетской пустыне жил старец Марк. Слава о подвижничестве его привлекала к нему множество народа, и, чтобы избавиться от постоянной помехи в молитвах, он вздумал бежать на другое место, но сперва пошел в Александрию за патриаршим на это благословением. Но в Александрии его соблазнили речи еретика крестоборца, приравнивавшего Крест к виселице и звавшего к уничижению этого страшного орудия смерти Господней. Марк сорвал с себя крест и изломал его; так же поступил и с другим крестом, бывшим в келлии, обломки же их закопал и каждодневно плевал на место, где были они зарыты. Но однажды слышит он: «Марк! Зачем ты оскорбил Мое знамя? Зачем осквернил Мое земное ложе, Мою высоту небесную, глубину земную и широту в беспредельной вселенной? Зачем ты сделал это?» «Господи! За что ты хочешь наказать меня?» –спросил старец и услышал: «За попрание и осквернение Моего Креста, на котором Я вознес человечество от земли на небо<…>Встань и смотри!» Марк встал. Все поднебесье было наполнено дивным светом. Не было ни солнца, ни луны, ни звезд; казалось, что вся вселенная обратилась в один свет; обернулся старец к востоку и увидел: небеса распростерлись и книзу, и кверху, и во все стороны; не было и той земной плоскости, которую он ежедневно видел и с утра до вечера. Самая Земля стала одной точкой, на которой стоят праведные. Вдали по всему поднебесью простирался Крест. Вся вселенная стала одним Крестом, и он состоял из одного света, который не резал глаз, подобно солнцу, но был мягок и приятен. Нижний конец опускался в бесконечную низь, а верхний возвышался в беспредельную высь. Праведник видел, что нет ничего ниже, кроме нижнего края Креста, и нет ничего выше, кроме верха его. В бесконечную даль в обе стороны–направо и налево – расходились концы перекладины. И для старца стало ясно, что как направо, так и налево нет ничего более далекого, кроме концов этой поперечины Креста. Ангел в виде юноши сказал старцу: «Смотри и внимай! Крест есть образ вселенной. Он– история всего сущего, с самого первого мгновения творения.<…) В Кресте изображена вся разумная вселенная, как ангельская, так и человеческая. Единственным началом обеих является Сын Божий.<…) Его могуществу и вседержительству нет никаких пределов ни в высоту, ни в глубину, ни в широту. Это изображается четырьмя главными концами Креста.<…) Поклонимся же Кресту Христову. Ангел и человек трижды поклонились Кресту «163;.) Сенатов, – Всемирная Слава Креста Христова. «Церковь», 1910, № 19–20,<стр.) 483–485, 507–508).

Эта основная схема всего мироздания в целом–повторяется и в частностях. Св<ятитель>Василий Великий в самых днях творения усматривает различные применения все того же креста-типа. Взору древних христиан, потрясенных новизною кресто-центризма и всецело ему предавших свои сердца и свои умы, зрелась каждая часть мира и всякое явление вселенной sub specie crucis, под категорией крестной. Это не пустая игра аналогиями, а подлинное переживание апологетов и церковных писателей, когда они говорят о Кресте как всюду начертанном и везде зримом. «Крест<…) есть величайший символ силы и власти Христовой, как это видно и из предметов, подлежащих нашему наблюдению. Ибо рассмотрите все вещи в мире: устрояется ли что без этой формы и может ли быть без нее взаимная связь? По морю нельзя плавать, если на корабле не цел тот трофей, который называется парусом; земли нельзя орать без формы крестообразной; копающие землю, равно, как и ремесленники, не иначе производят свою работу, как посредством орудий, имеющих эту форму. И наружный вид человека отличается от вида животных неразумных только тем, что он прям и имеет возможность протягивать свои руки, –и на своем лице имеет простирающийся ото лба так называемый нос, посредством которого совершается у животных дыхание и который не другое что представляет, как фигуру Креста. Об этом сказано пророком так: «Дыхание пред лицом нашим–Христос Господь» (Плач IV, 20). И ваши [т. е. языческие] символы представляют силу крестообразной формы. Я разумею знамена и трофеи, с которыми повсюду вы совершаете свои торжественные шествия, являя в них знаки вашей власти и силы, хотя вы делаете это, сами не помышляя о том. И вы полагаете изображения умирающих у вас императоров на той же фигуре и в

надписях называете их богами». Таково свидетельство св<ятого>Иустина Философа (Св(ятой>Иустин Философ, – 1-я апология, гл. 55. –Сочинения. Перев. свящ. Преображенского. Изд. 2-е. М., 1892, стр. 86–87).

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

«Поперечные перекладины корабельной мачты и оконечности парусов носят на себе фигуру нашего креста. Также и самые птицы, когда они взлетают наверх и висят в воздухе, раскрывши крылья, подражают крестной форме. И самые трофеи и знаки победы при триумфах суть украшенные кресты, которые мы должны иметь не только на своих лицах, но и в душах наших» (Ориген, – Sermones, VHI){67}: #c67.

«Велико таинство Креста, и по нашему представлению самый мир спасается сим знамением. Ибо когда мореплаватели плывут по морю, то прежде всего воздвигают древо и натягивают парус, дабы чрез устроение Креста Господня рассечь морские волны… И хороший земледелец, готовясь вспахать земную почву и добывать жизненное пропитание, старается сделать это посредством крестного древа, ибо, приделавши к нижней части сохи острое лезвие, он прикрепляет сверху палицу и рукоятку, причем подражает фигуре Креста; поэтому и самое сплочение сохи есть некоторое подобие страдания Господа нашего. Также и самое небо расположено по образу сего знамения, ибо, разделяясь на четыре страны: восток, запад, юг и север, оно как бы сдерживается четырьмя углами Креста. Самое положение человека с подъятыми руками изображает Крест; вот почему нам заповедуется молиться с воздетыми руками, дабы мы самым движением наших членов исповедовали страсть Господню, потому что наша молитва бывает вскоре услышана в том случае, когда и самое тело наше подражает Христу, Которого мы содержим в мыслях» (Св(ятои) Амвросий Медиоланский, – Sermones, LVI){68}: #c68. Подобны сему свидетельства Тертуллиана (De Oratione){69}: #c69, св<ятого>Василия Великого (Толкование на Ис. XI, 12; Шестоднев){70}: #c70, Бл<аженного> Августина (Sermones, LIX, в навечерие Пятидесятницы){71}: #c71, св<ятого>Иоанна Дамаскина (Точное изложение православной) веры, кн. IV, гл. XI; Творения, т. Г, изд. СПб. Дух. Ак., 1913, стр. 306) и др.

Эти свидетельства, в отдельности взятые, могут показаться лишь риторикой и апологетикой ad hominem{72}: #c72. Но, принимая во внимание церковное учение о Св<ятом>Кресте, выраженное в богослужении, в иконографии, принимая во внимание опыт святых, высказывающихся отнюдь не апологетически, мы убеждаемся, что христианское созерцание действительно зрит всю мировую жизнь под схемою Креста. Всё Крест, всё крестовидно– Крест лежит в основании всего бытия как истинная форма бытия, уже не внешняя только, но форма организующая>платоновский 949;943;948;959;962;. Осуществленный же в веществе, достопоклоняемый Крест Честный–уже не вещь среди других вещей, а энтелехия действительности, 964;972; 972;957;964;969;962; 959;957;, 964;972; 948;957; 957;959;959;973;956;949;957;959;957;. Хотя и чувственно созерцаемый, он, однако, есть сущность умная,, умом постигаемая, причем в самой его зримой и осязаемой форме, в перекрещении самом линий, его умопостигаемость является. Но если так, если мы в руках своих, пред глазами своими имеем вещь в себе, то, конечно, крест, существо коего выражается его видом, не может быть от вражей силы, не может быть прелестным. В образе Креста диавол не может явиться подвижнику для прельщения, как о том свидетельствуют преп<одобный>В арсо н у фи й Великий «Ответ 413. В кн.: Преподобных отцев Варсонуфия Великого и Иоанна руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников. Перев. с греч. М., 1883. С. 301.»{73}: #c73 и преп<одобный>Прокопий–Неания (902;957;940;955;. 906;949;961;959;965;963;. 931;964;945;967;. Т. V (I–27), § 8.

Пал<естинский>Пат<ерик>, вып. 16, стр. 16){74}: #c74 и др<угие>. И потому крестное знамение–главное и вернейшее орудие против козней диавольских. Крест–всегда сам Крест, не может быть Креста обманного.

Эта ноуменальность Креста как пренебесной духовной сущности показана с особою глубиною и выразительностью в видении (не<в>том, что было изложено) преп<одобного>Андрея Юродивого. Полное таинственной красоты и бесконечно глубокого содержания, это видение могло бы послужить темою особого философского, догматического и религиозно-исторического исследования. Но слишком длинная повесть о нем мешает нам не только прочитать соответствующие выдержки, но и даже передать его содержание; ограничусь лишь кратким напоминанием, что Андрей преподобный видел три неба, в которых помещались рождающие родники вселенского бытия. На первом небе св<ятой>Андрей узрел Крест, около которого стояли прекрасные певцы и воспевали Господу сладкую песнь. На втором небе, пред вратами его, стояли два Креста, где тоже совершалось священное последование. На третьем небе преп<одобный>Андрей увидел три Креста, блиставшие как разженное железо. Вождь св<ятого>Андрея вошел в среду огня и поклонился Крестам, а св<ятой>Андрей не мог взойти в огонь и поклонился им издали, между тем как на первом и втором небесах он лобызал Кресты (Acta Sanctorum, Mai VI, cap. V, 961;. 20 C–21 D, § в прибавл.). Не имея возможности далее заниматься этим видением, настойчиво зову ваше внимание к житию преп<одобного>Андрея{75}: #c75.

Итак, Крест–живое существо, разумное, сознательное, духовное, способное слышать наши молитвы и отзываться на них. Ставимый между Честнейшею Херувим и Небесными силами бесплотными в прошении литии, в отпусте и т. д., Он, следовательно, и по чину своему занимает место непосредственно после Пресвятой Девы Богородицы и выше Сил Небесных, выше св<ятого>Иоанна Предтечи, выше апостолов, пророков и святителей. Это горнее Существо есть образ и тип всей вселенной, как показано было то старцу-подвижнику Марку в египетской пустыне, –сама вселенная, созерцаемая взором Вечности. Он–зиждущая сила мира, «назнаменательная миру» {76}: #c76, хранитель мира, путеводитель мира, идея мира–София. И в целом, и в частях вселенная крестообразна, и крестообразность проникает вселенную во всех направлениях, во всех делениях, во всех смыслах. И мы узнаем даже, что Крест предсуществовал миру–и самому Времени–в мысли Божией (ср<авни>Деян. 2, 22–23, 1 Кор. 1, 23–24; 2, 7). Но если так, то этот «кусок дерева» –он же Таинственное Предвечное Существо–может ли не быть страшным? Предание говорит, что апостол Андрей Первозванный, идя на крестную смерть, произнес следующие слова, обращаясь ко Кресту: «Прежде даже не бысть распят на тебе Господь, страшен был еси человеком» (Подвиги и страдания св<ятаго>апостола Андрея Первозваннаго. – [Св<ятитель>Димитрий Ростовский], –Минея Четья.<Книга житий святых на месяц ноемврий.) Ноябрь, 30-й день, М., 1897, стр. 627–628».

Церковные песнопения свидетельствуют, что ему, «образу Пресвятыя Троицы»{77}: #c77, со страхом великим служат самые Ангелы. И вот, этому древу оказывается почитание с трепетом и умилением: «Приидите, поклонимся жизни нашея Ходатаю явленному древу днесь Христа, Бога нашего Кресту» (Триодь Постная, вторник 4-й седм<ицы>вечера, на «Господи, воззвах», стих<ира>4-я) {78}: #c78.

6{79}: #c79. Говоря о Кресте, мы взяли его как пример: на примерах таинственная область культа может быть пояснена ближе всего. Но дело сейчас не в Кресте, а в свойстве и назначении культа вообще приводить нас в соприкосновение с иными мирами: и чувство присутствия, присутствия таинственных существ около себя, пред собою, –таинственных существ, деятельностей и сил, – не может не быть страшным, –да и не должно быть не страшным. «Место сие страшно есть»{80}: #c80, ибо страшно смотреть в прорывы эмпирического. Древние культы (даже менее страшные, по существу, нежели культ культов, христианский), древние культы внешней стороной своей более потрясали– и тем отверзали, как бы разрывали, и не вещие зеницы к зрению Тайн. Рассчитанный на большую восприимчивость, культ христианский умеряет трагическую глубину своих тайн более сдержанными и сухими формами: если бы огонь, клокочущий в Св<ятой>Чаше, являлся в формах, равносильных формам древним, никакая плоть не выдержала бы. Если бы свет Св<ятых>Тайн воссиял, не прикрываемый видом хлеба и вина, –говорил о. Иоанн Кронштадтский, –то не стерпели бы блеска их никакие тварные очи{81}: #c81. Но нам, для подхождения к характерным линиям культа–что я и называю философией культа–полезно глянуть сперва именно на грозное величие и массивность древних культов, –чтобы подойти к пониманию страха Божия, исходного переживания религии, –ибо страх Божий и есть да Богу.

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

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

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

Это было в памятный 1892 год. Свирепела холера. Мне было тогда 9 лет, и лето проводил я в имении тетки–Ханагяе, в Елизаветпольской губернии{82}: #с82.

1918. V.3

Крутая дорога в скалах и по лесу к подножию горы 924; 961; о в а. Снежная вершина, с четкостью вонзающаяся<в небо) и омываемая темной, бархатистой лазурью. Предельная четкость, ничего размытого, – воплощенная онтология. Древнее святилище, куда сбираются армяне, грузины, татары и чуть ли не молокане, –святилище,, вероятно бывшее задолго до утверждения христианства. Праздник Роз Вардавар. Освящение воды–питие из общей чаши–в холерный год! Кровавые жертвы. Кровь, тук, внутренности: ходить по внутренностям, всюду разносится в горном воздухе, холодном и резком, четком и онтологическом [–без мути, без<1 нрзб.>]{83}: #с83–запах тука и шашлыка.

1918. V.4

8. Храм Иерусалимский. От этого детского впечатления<1 нрзб.> у меня был внутренний переход к культу Иерусалимского храма. Считаю нужным хотя двумя–тремя штрихами очертить этот культ: в известном смысле всякий культ истинен. Но этот, иерусалимский, в особенности и несомненной бесспорности есть истинный культ Истинного Бога. Мы не можем не считаться с ним, если хотим приблизиться к пониманию культа вообще, – ибо он бесспорно истинен, но, кроме того, он столь же бесспорно величествен. Его огромность, великолепие, богатство, так сказать, интенсивность – во всех его проявлениях, вообще своего рода единственность в мировой истории, а что еще важнее, его известность и обследованность в подробностях мельчайших и тончайших, знание всех его казусов, как ритуально-технических, так<и>внутренне-литургических, делают этот культ непременным и неустранимым предметом при исследовании культа вообще. Однако я не{84}: #с84 надеюсь, что вам известна библейская археология, и потому ограничусь очень немногим.

Начнем с размеров храма. Вам известно, что храм, собственно храм 957;945;972;962; был окружен двором, внутренним, разделенным на два отдела, –где собственно и совершались священнодействия, где пребывал тук, мужчины, и что к этому последнему впоследствии, при Ироде Агриппе, вероятно, был пристроен еще двор внешний–для язычников. Каковы же размеры их?

Храм Соломонов занимал площадь в 400 локтей длины, 200 ширины. При этом[85 - Здесь и далее рисунки выполнены с оригиналов Флоренского, для ясности в примечаниях дается современное прочтение надписей.–Примеч. сост.]

Жертвенник всесожжения: 20 локтей длины и ширины и 10–высоты. В храме Ирода–30 длины и 15 ширины. Локоть парадный = 6 ладоней = 10,18 вершка=448 мм. При описании храма разумеется локоть священный, т. е. в 7 чадоней= 11,86 вершка=522 мм.

Площадь современного храма Харам–Эш–Шариф = 17,5 десятины, и, по

Олесницкому {86}: #c86, она вся входила в состав Соломонова храма, но не все с этим согласны{87}: #c87.

Храм Ирода: внутренний двор=322 локтя длины и 135 ширины (Троицкий Н. Г.}, –Библ<ейская>арх<еология. СПб., 1913, стр. >397{88}: #c88).

Итак, жертвенник 30x15 локтей=22x11 аршин! Вечный огонь горел на нем: это был не очаг, а целый 960; о ж а р, в который непрестанно подкидывался материал горючий. Представьте себе треск, свист, шипение огня на таком жертвеннике. Представьте себе почти циклон, образующийся над храмом. По преданию, он никогда не гас от дождя. Но это было необходимо: что же тут удивляться, – ведь тут сжигали целых быков, не говоря о множестве козлов, баранов и т. д. Вообразите, какой стоял{89}: #c89

запах гари, сала,–если от одного шашлыка на Востоке несется чад на несколько улиц! Недаром на образном языке иудейского богословия жертвенник назывался ариэл, Лев Божий. Действительно, он пожирал и жертвы, и дрова. Количество жертв: по Иосифу Флавию, было на Пасху заклано 265500 агнцев; по Талмуду, Ирод Агриппа, чтобы подсчитать число поклонников, велел отделять почку–их оказалось 600000. При освящении Соломонова храма было заклано 22000 быков и 120000 овец. Порою священники ходили по щиколотку в крови–весь огромный двор был залит кровью. Вообразите, запах крови, тука, фимиама–слышно было в Хевроне–дыма–трубные звуки–от 21 до 48 во время жертвы всесожжения {90}: #c90–пение бесчисленных хоров, конечно, блеяния, крики и стоны животных, вопреки стараниям их привести к молчанию. Со слабыми нервами сюда нечего было идти. Недаром существовал под угрозою смерти запрет иноплеменникам делать хотя бы шаг далее известного места. В день суккет–кущей–приносилось 70 быков: 13 в первый день, а там все менее на один,–ведь надо же их сжечь!

9. Ритуал дня очищения, иом хиппурим или хиппур– 10-го тишри (см. М. Кобрин,–День очищения Ветхого Завета. Холм, 1902) (тишри–7-й после 1-го весеннего месяца, т. е. приблизительно август – сентябрь). Бык, овен, 2 козла и лаиегова–лаазазель. Анан, Шехина, привязывали за ногу, 5 полных омовений+10 частичных.–Произносится имя ГПГР – по буквам вливал их–благословения–в звуках хора–пение... 4 раза сменял одежды]{91}: #c91.

Повторяю, трудно было вынести ИСТИНУ высшей реальности, открывающуюся в культе. Прикосновение к ковчегу убивало, осквернение культа каралось смертью. В поток Кедронский спускалась жертвенная кровь,–и осадком крови удобрялась вся Палестина: столько было крови! Кровь, кровь, кровь – кровь, «в которой душа»{92}: #c92,–текла потоками. Свирепо вздымался «Лев»–жертвенный огонь, пожиравший добычу и возносящий пред Иеговою чад в сладкое обоняние. Но если страшно это, то сколь страшнее языческие культы, с их человеческими жертвами, с бросанием в разженные недра идолов–детей, с закланиями, с вырыванием сердца у живого человека (Мексика), со священными истязаниями и т. п. Один из таких культов карфагенян отлично описан Флобером в «Саламбо». Воистину в культ можно верить, и тогда он–964;972; 972;957;964;969;962; 948; 957;–истинно сущее из существующего, или же не верить–и тогда воскликнуть: Tantum religio potuit suadere malorum {93}: #c93.

10. Все это страшно, ибо страшна Высшая Реальность. Однако все это, весь культ «есть тень будущего, а тело–во Христе» (Кол. 2, 17). «Яже суть сень грядущих, тело же Христово (Кол. 2, 17)–тело, т. е. реальности подлинное бытие, противополагаемое тени. И еще: «Закон (т. е. культ ветхозаветный), имея тень будущих благ, а не самый образ вещей, одними и теми же жертвами, каждый год постоянно приносимыми, никогда не может сделать совершенными приходящих с ними» Итак, все это–сень грядущего, umbra futurarum rerum{94}: #c94. И если страшна тень реальности, то сколь страшнее самая реальность. Количественная величественность культа ветхозаветного как бы сжимается в качественную напряженность культа новозаветного. Не быки, козлы и агнцы, но Сам Господь, Сам Он принес Себя в Жертву: «Единою Себе принесе»{95}: #c95. И каждая Евхаристия есть воистину та самая Кровь, не иная, не новая, а та самая, нумерически та же, развертывающаяся в видах и напоминаниях церковного обряда: ибо Голгофа – исторический факт, таинственно-вечно ЕСТЬ в пренебесном храме (скинии) и там видится сквозь нашу земную оболочку. Помазание Св<ятым> Миром есть воистину Дух Св<ятой>, и Св<ятая> купель–воистину–Л ожесна Божественныя. И слова: «Приимите, ядите...»{96}:

#с96–не иные какие – а те самые, [<2 нрзб.>, не напоминания, а действа]{97}: #с97.

11. Можно вовсе не верить в христианский культ, т. е. быть вне христианской религии. Но быть причастным к ней–это значит, веруя, участвовать в культе. Тогда нет места легкости к нему, той легкости, которой мало кто не предан.

Ветхозаветный культ принудительно устрашал своей огромностью; христианский–настолько же приобрел в плотности, так сказать, насколько сосредоточился в малых, игрушечных, можно сказать, храмах наших. Но молние–мечущий и опаляющий по существу, он, за редкими исключениями, не обнаруживает явно своего страшного могущества, не подчиняет себе нашего изумления и предпочитает пребывать на дне веры нашей. Да не обманемся же скромностью святыни нашей и да не сочтем ее, ноуменальную, слишком фамильярно–близкою; да не утеряем страх Божественный!

Хотя ясти, человече, Тело Владычне,
Страхом приступи, да не опалишися: огнь бо есть.

(Стихи ко Св(ятому) Причащению) {98}: #с98

«Трепещу, приемля огнь, да не опалюся, яко воск и яко трава. Оле страшнаго таинства! Оле благоутробия Божия! Како Божественнаго Тела и Крове, брение, причащаюся и нетленен сотворяюся?» (канон ко Св<ятому>Причащению){99}: #с99.

«Аз же, окаянный, все Твое Тело дерзая восприяти, да не опален буду» (молитва ко Св<ятому>Прич<ащению>11–я, св<ятого>Иоанна Дамаскина){100}: #с100.

Се приступаю к Божественному Причащению. Содетелю, да не опалиши мя приобщением: Огнь бо еси, недостойныя попаляя. Боготворящую Кровь ужаснися, человече, зря: Огнь бо есть, недостойныя попаляяй…

(Стихи Метафраста) {101}: #с101

В таинственных глубинах нашего существа всегда происходит попаление или освящение. Но на поверхности не оставлен ли человек своей тупости и своему легкомыслию? Страшная и попаляющая религия сводится к плоскости распятий–брелков, просфорочек, пасочек, херувимских с руладами иконочек, проповедочек, к одному из бесчисленных развлечений вас, скучающих бездельников и в особенности бездельниц. Ужели так–таки и нет на нас расправы? Напомним: нередки случаи, когда пред глазами неверующего раздергивалась пелена видов, и грозно смотрело на них сущее культа. Ангелы сослужащие, а то и заменяющие священнослужителей. Закалаемый на дискосе Христос–Младенец. Кровь изливаемая. Трепет сил небесных. Свет нестерпимый. Враги рода человеческого, от Св<ятых>Тайн отвлекающие. Случаи этого рода многочисленны и, разбросанные на протяжении многих веков, записаны и подтверждены. Но случаев этих гораздо более, нежели сколько их зарегистрировано. Они настолько сравнительно часты, что в «Известии учительном», т. е. наставлении священнику, как поступать, если произойдет то или иное непредвиденное событие, вроде пролития Честной Крови, нападения врагов, пожара, падения паука в Св<ятую>Чашу и т. п., среди многих других неожиданностей оговорено и следующее: «Аще по освящении хлеба или вина покажется чудо, сиесть вид хлеба в виде плоти или отрочате, вино же в виде крове», при этом не только объяснено, как поступить при таком превращении, но и объяснено, что– «чудо от Бога, неверства или иныя ради вины явлено» (Изв<естие>учит<ельное>в Служебнике, тиснения 6–го в СПб.{102}: #с102).

12. Вот несколько черт, –их можно было бы без труда умножать неопределенно, –обрисовывающих религию со страшной ее стороны–страшной, т. е. требующей страха Господня. «Приидите, чада, послушайте мене, страху Господню научу вас», – зовет нас царь Давид{103}: #с103. Мы сделали два, три шага. Но мы убедились, что область религии действительно иная, нежели наш обычный мир, что все тут по–новому, все не 964; а к. И в явном–нас встречает тут все та же 964; а й н а. Соприкосновение же с нею–ожог и страх. Незримые линии магнитной силы обрисовываются, когда в магнитное поле попадают железные опилки. Так невидимое и тайное делается доступным чувственному созерцанию, облекшись эмпирическим, располагается оно по собственным линиям незримого. Входя в сферу культа, чувственное живет и сочетается уже не по имманентным ему связям, но–по иным и делается частью иной, трансцендентной структуры,

со с в о и м и законами и с в о и м и, особыми, сцеплениями. Вовлеченное в иные связи–странные и непостижимые в плоскости чувственного, в отношения неожиданные, сдерживаемое отныне иными силами, оно тем вырывается из области земного притяжения, перестает быть просто земным и только чувственным. Подобно тому, как не может быть названа просто внешней и безжизненной та пища, которая вошла в состав организма и, усвоенная им,чувственно являет доселе незримую его жизненную форму, 949;943;948;959;962;, так и земное в области культа перестает быть земным и, будучи с земной точки зрения, в земной плоскости, как земное, но земное своеобразное, особенное, странное, непостижимо–сложенное, –с точки зрения самого культа, в плоскости тайны, которая культ определяет, слагает и формирует, с этой точки зрения есть уже иное, посвященное, освященное, преложенное, пресуществленное, – есть сама тайна. Но, повторяю, культ, странный и непонятный при взгляде снизу вверх, при обратном воззрении, при взгляде сверху вниз, приобретает целостность и единство. Искривленные непонятною силою, раздробленные и перетасованные, элементы чувственной действительности, как бы разрушенной вихрем, над нею промчавшимся, объединяются в новые, невиданные дотоле иероглифы тайного мира, коль скоро мы подымаемся горе и оттуда созерцаем их общую картину. Сила, трансцендентная им, сложила их по законам, из существа их не вытекающим, хотя и подразумевающим его: сила это и есть нить, связующая горнее и дольнее. [Крест–форма, крестообразное движение–целое движение. Как же<2 нрзб.> Целое движение–аритмия. Вот вам пример, как меняется жизнь естественная при вторжении в нее начала неотмирного.]{104}: #c104

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

Нам предстоит заниматься вещами таинственными по самому существу своему. Но к этой таинственности существенной присоединяется еще почти полная неисследованность даже внешней стороны явлений культа. Самые предметы изложения не исследованы или исследованы совсем не в требующихся нам направлениях, в смыслах иных, нежели какие предстоят нам, – с иными намерениями, в иных ракурсах. Если бы было время у нас, нам следовало бы заново изучать и строить самую науку о культе в его внешнем сложении, делать анализы культовых форм, дать анатомию, гистологию и физиологию культа. Тогда только, собственно говоря, могли бы мы приступить к попытке философски рассмотреть явления культа. Но это предприятие–основ культо–ведения–бесконечно трудное и само по себе, отдельному исследователю делается невозможным и в самых слабых попытках, –нам, имеющим в распоряжении лишь (4 967; 4) четырежды четыре недельных часа и лишенным возможности предполагать тот или другой запас литургических сведений… что же нам делать? Беседовать? Никогда я не осмелился бы выступать перед вами с этими беседами, если бы не много лет положительно мучащая меня мысль: главное место церковной разрухи–невнимание, неразмышление над культом, главная задача современного богословия–изъяснение культа. Посему, сознавая заранее неизбежное убожество всего, что могу сказать я, особенно при наличных условиях, все же беру на себя тяжесть нести внутреннее и внешнее осуждение, за легкомыслие, поверхностность и самоуверенность–беру исключительно, как послушание церковное. Не имея своих теорий, не только не имею окончательных теорий, а следовательно, и системы, – но и решительно враждебен таковой. Система–застывшая мысль–вообще есть contradictio in adjecto{105}: #c105 и живому углублению враждебна. В вопросе же неизученном, в вопросе, более, нежели как другой, предполагающем вечное углубление, система решительно недопустима. Тут должна господствовать

фрагментарность и эскизность. Нет мысли окончательной–есть только штрихи и подхождения. Моя задача – возбудить мысль, но отнюдь ее не удовлетворить. То, что я могу предложить вам, –это не курс лекций, но собрание тем для размышления, запевы некоторые, даже не многие запевы будущей философии культа. Но именно потому обращаюсь к вам как друзьям, – не как к ищущим напасть врасплох, но старающимся понять. Мысль моя не вооружена ни учеными справками, ни точными цитатами. Беззащитна она выступает пред вами; к тому принуждает и недостаток времени, и отчасти природа предмета, который–научно–доселе sub judice est{106}: #c106.

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

(Приложение)

1917. XII.19

Не только не имею окончательных теорий–а следовательно), и системы, – но и решительно враждебен таковым. Система–застывшая мысль–есть contradictio{107}: #c107 и этим враждебна. Слова Ницше о пошлости системы{108}: #c108. Нет мысли окончательной–мысль течет–и в этом смысл ее–в течении.

1920. VIII.8. Ночь

В лекцию 1 вставить надо:

а) этимологический разбор слова страх и ему равносильных в других языках, особ<енно>еврейском,

б) экзегетический анализ мест Св<ященного>Писания, где говорится<о>страхе Божием. Особенно «нач<ало>премудрости–страх Господень» {109}: #c109,

в) суждения о страхе Божием как начале премудрости св<ятых>о<тцов) и др<угих>богословов,

г) о культах кровавых–подробно о культе иерусалимском,

д) о кресте, как предмете культа дохристианского и внехристианского (универсальность культа).

Крест в иудаизме.

Крест и обрезание.

II. КУЛЬТ, РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА

1918 V.5. Утро

Переработка того, что написал 1917.935;921;.7.

<1.> Культ постигается сверху вниз, а не снизу вверх. И если бы взять слушателя, нисколько не причастного жизни культовой, –такого, который действительно не имел бы ни малейшего личного опыта, ни опыта предков, осеменившего и волнующего его кровь, ни художественных предвосхищений этого опыта, одним словом, если бы найти такое нечеловеческое чудовище, для которого культ ничуть не существует в своей жизненной конкретности, то все разговоры наши с ним были бы, безусловно, тщетны: глух был бы такой к философии культа. Но таковых, вероятно, нет здесь; мне хотелось бы свидетельствовать вам свою веру, что таковых вообще не может быть, – свою веру, вопреки соблазну, с детства еще живущему, вопреки тайному ужасу, что есть человекоподобные звери, лишенные человеческой, т. е. культовой, души, – минотавры, подчиненные каким-то мистическим вывихам человечества.

Оставим их, впрочем. Обращаюсь к вам–в уверенности, что у каждого есть опыт культа и что культ, хотя скольконибудь, понятен всякому–именно при взгляде сверху вниз. Тогда осуществима и задача: тайно сохраняя свою мысль сверху вниз, попытаться подойти к культу и снизу вверх, т. е. осмыслить, углубить и расчленить свои, уже имеющиеся впечатления от культа. Тогда, оставаясь культовыми эмпиристами, мы можем беседовать как бы (только как бы) независимо от опыта, –для большей отчетливости своих бесед. Но, повторяю, на мельницу априорных рассуждений мы подкидывать будем не пустую шелуху, а опять-таки тот же, уже познанный нами, культ.

<2.> После этой оговорки мы можем сделать свое первое подхождение. Снизу вверх рассматриваемый, культ есть некоторая деятельность человека, именно вид культурной его деятельности, существующий наряду с другими. Явления культа–храм, утварь храмовая, другие принадлежности храма и домовой молитвы и также все элементы культа–вроде текста и напева песнопений, молитв, освященных веществ и т. д. и т. д.; объединенные в конкретно-целостные единства, они суть орудия этой культурной деятельности: ими, и чрез них и в них культ как деятельность проявляется и осуществляется. Чтобы сопоставить культ с другими культурными деятельностями, надо сопоставить его орудия с орудиями других деятельностей, ибо всякая деятельность осуществляется и проявляется через свои орудия и сама может быть определена как деятельность орудие-строительная, сам же человек-деятель-«животная шестокрыльная», ангелы называются –животное; специфически ему принадлежит построение орудий, и в этой именно его деятельности построения орудий лежит его особенность сравнительно с другими живыми существами.

<3.> Сейчас мы не будем обсуждать природу орудий: скажем лишь, что орудие, как таковое, есть проекция во вне творческих недр человеческого существа, построяющих и все его собственное эмпирическое бытие – его тело, его душевную жизнь. Обращаю внимание, что по-гречески орудие(орган). Действительно, органы нашего существа–душевные и телесные–суть орудия духа, строимые им себе; и наши вместе орудия, нами строимые, суть тоже органы нашего эмпирического, душевно-телесного состава. Сейчас мы ограничимся голым перечнем человеческих орудий.

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

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

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

<4.> Машины-инструменты стоят пред нами в полной наглядности. Мы не можем усомниться в их реальности: они суть. Палка, молот, пила, насос и т. д. и т. д., включительно до аэропланов и граммофонов–суть. Но разумность их–их 955;972;947;959;962;–выводится путем умозаключения. Она не видна непосредственно. Нам без рассуждения видно, что машина осуществлена; но что она осуществлена разумом, если хотите, что вообще человеческая деятельность произвела ее–это требует доказательства, всякий раз особого, и бессознательно оно нами всякий раз проводится. Иначе мы не были бы убеждены, что машина есть произведение человеческой разумной деятельности. Напротив, понятия-термины с полною убедительностью познаются нами непосредственно, как деятельности разума, как;. В понятии непосредственно видна деятельность именно человеческая. Но наглядная воплощенность этих деятельностей, т. е. их реализованность, должна быть доказываема и

непосредственно не усматривается нами. Мало того, большинством наших современников она почти или всецело отрицается. Если машину мы склонны счесть за неразумную, но реальность, то слово, напротив, –за разумное ничто, за nihil audibile–за слышимое ничто.

<5.> Машины–инструменты созерцаются как 949;961;947;945;, как вещи; но их разумнаяли они при этом–не видно без доказательств. Иными словами, творчество разума распадается на производство вещей, смысл коих не нагляден; и на производство смыслов, т. е. чистых деятельностей разума, реальность которых, вхождение которых в природу не очевидно. Необходимо доказывать осмысленность вещей и овеществленность смыслов. Но доказывать смысл вещей и вещность смыслов можно было бы, лишь исходя из такой вещи, смысл коей был бы непосредственно дан, или из такого смысла, реальность коего не требовала бы сама, в свой черед, доказательства. Нужно, чтобы хотя бы в одной точке человеческой деятельности было бы дано наглядное единство двух полюсов ее, т. е. бесспорная воплощенность смысла, или, что то же, бесспорная одухотворенность вещи. Тогда, на эту твердую точку опираясь, мы могли бы показать, что и другие произведения человеческой деятельности в сущности таковы же, но не сразу лишь таковыми зрятся. Но, хотя бы в одной точке, единство должно быть усмотрено: иначе мы не имеем никакой возможности доказать объединенность разнородного. Покуда мы не установили, что действительно наличны такие произведения творческой деятельности духа, не может быт|>проведено ни доказательство смысла у вещей–машин, ни–реальности у смыслов–терминов. И если, втайне, мы думаем иначе, то это потому, и только потому, что имеем хотя бы смутный опыт, открывший нам еще третью деятельность. Но временно забудем о ней. Тогда творчество духа должно распасться на две взаимоисключающие области, и, следовательно, самый разум [в святоотеческом смысле как средоточие духа, – не<в>современном] раскалывается в своих основах. Две взаимоисключающие деятельности, никак не связанные, не уживаются водном разуме!

<6.> Но единство самосознания [трансцендентальная апперцепция, или самотождество Я, Я=Я] требует и единства деятельности духовной–деятельности разума, – органической сочлененности его деятельностей. Деятельности разума не м о – гут не быть внутренне объединенными. А если так, то разум должен знать об их единстве. Но чтобы знать об единстве их, он должен иметь пред собою такую свою деятельность, в которой наглядно осуществлялось бы единство смысла и реальности. Это осуществление разумом наглядности–в единстве смысла и реальности–будет мостом, вообще соединяющим деятельность реализации, как таковую, с деятельностью осмысливания, как таковою. Иначе говоря, если есть наглядное равновесие той и другой деятельности, то есть и точка приложения, посредством которой, на которой и в которой по преимуществу разум осознает свое единство, т. е. точка осуществления в деятельности единого самосознания, Я=Я. Напротив, если такой точки нет, то разум распадается, Я трагически отрывается от Я, от себя самого: предельно это означало бы онтологическое безумие, геенну, ад.

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

<7.> Так формально устанавливается необходимость антиномичной деятельности. Каковы же, далее, более частные ее признаки, согласно которым можно было бы определить, где именно искать эту, воистину основоположительную деятельность, –эту деятельность, prius{112}: #c112 человеческого бытия, –ту деятельность, посредством которой и в которой человек впервые делается человеком?

Будучи производством реальностей–вещей, эта деятельность должна, так или

иначе, иметь дело с вещественным миром, и притом не в его еле-осязательных сторонах (–забегаем вперед–), как построение терминов, воплощающихся в тончайших вибрациях воздушной среды, а в более бесспорных и наглядных чертах, в материале, массивном и явно, бесспорно и осязательно-веществснном. С другой стороны: будучи производством смыслов–955;972;947;969;957;, будучи деланием «умным», «словесным» (опять-таки в смысле осмысленности), эта деятельность должна, так или иначе, являть смыслы–964;959;973;962; 955;972;947;959;965;962;, –и притом наглядно, а не так, как это делается в технике (забегаем вперед в своем утверждении, что в технике все-таки есть смыслы), где требуется доказывать смысл. Следовательно, смысл, в произведении такой деятельности духа, должен быть нагляден, явлен в некоем теле: самое тело должно стоять пред созерцанием как некий воплощенный смысл: о 955;972;947;959;962; 963;940;961;958; 941;947;941;957;949;964;959;–Слово плоть бысть{113}: #c113.

Произведение этой средоточной и первоосновной деятельности разума есть явление идеи, или воплощенная идея. Это есть нисхождение горнего к дольнему и восхождение дольнего к горнему, соединение Неба и земли. «Небо и земля<днесь) совокупившася» {114}: #c114, –поет Церковь в службе Рождеству Христову, так определяя Боговоплощение (стихира на литии). И еще: «Днесь<…) нижняя с вышними совокупляются»{115}: #c115, – поет Церковь в службе Благовещению. Небо и земля, вышнее и нижнее сочетаются воедино. Место этого сочетания – Богородица. Потому-то, в каноне Ангелу Хранителю [песнь 7-я, «и ныне»] молящийся взывает к Ней: Богородице, «лествице умная, Еюже Бог сниде и человек взыде»{116}: #c116. «Умная» –значит умопостигаемая, ноуменальная. Богородица– умопостигаемая лествица, по которой нисходит в мир Бог и восходит на небо человек. Но Богородица и есть Церковь, средоточие Церкви, сердце церковное: в Ней с особенною выразительностью совершается та деятельность, которою определяется существо Церкви, т. е. та деятельность, которая составляет глубочайший устой самосознания. Эта деятельность есть лествица, которою нисходит в мир Бог и восходит на небо человек, ею, этой деятельностью, присно «нижняя с вышними совокупляются». И потому произведение ее–просветленная материя, преобразуемое вещество. В ней действительность одухотворяется, освящается, обоживается. И тогда, в такой, новой действительности, как в средоточном узле бытия, взаимно находят себя и деятельность практическая, и деятельность теоретическая, ибо тут, на этом общем двуедином стволе их, явным делается, что они две–не две, но одна, одна и та же деятельность: реального смысла или осмысленной реальности, – одна и та же деятельность, но в своих полярно-сопряженных моментах. Эта деятельность должна быть. Но есть ли она?{117}: #c117

<8.> Ближайшим примером такой деятельности можно представить художественное творчество. В нем соединяется практическая сторона, – воплощение разумом своих замыслов, –с теоретической стороною – осмысливанием деятельности. Произведение художества не нуждается ни в доказательстве своей вещной реальности [ибо оно явно реально, явно есть такая вещь], ни в доказательстве своего идеального смысла [ибо оно бесспорно постигается, бесспорно не лишено смысла]. Оно–941;961;947;959;957;, но оно же–и непрестанно струящаяся и вибрирующая 949;957;941;961;947;949;953;945; духа. Произведения пластических искусств с особою явностью свидетельствуют, что есть искомая нами деятельность человеческого духа, и деятельность эта, как мы сказали, ближайшим примером своим имеет изящное искусство.

Мы сказали: «ближайшим», ибо то осмысливание вещества, которое производится искусством, есть осмысливание сравнительно внешнее: и мрамор разбитой статуи или краска стертой картины суть вещества, только вещества, не осмысленные насквозь, не претворенные, не ассимилированные духом–не золотые, а лишь озолоченные Логосом.

1918. V.5. Ночь, после всенощной

Понятно, что иначе и быть не может. Изящные искусства, исторически суть выпавшие из гнезд или выскочившие звенья более серьезного и более творческого искусства–искусства богоделания–феургии. Феургия, как средоточная задача человеческой жизни, как задача полного претворения действительности смыслом и полной реализации в действительности смысла, –была во времена древнейшие точкою опоры всех деятельностей жизни; она была материнским лоном всех наук и всех искусств. Она была реальным условием развития самосознания, родником жизни, всею деятельностью человека. Все деятельности находили в ней свое единство и вне ее рассматривались как

существующие легкомысленно, поверхностно, блудно, так сказать, и, следовательно, незаконно и болезненно. Точнее сказать, автономное существование внефеургических деятельностей было кощунственным преступлением и рассматривалось именно так. А во времена еще более давние самая мысль о возможности самостоятельности их не возникала, и не могла возникнуть: в крепком и здоровом сознании исключается и проблеск безумия. Но когда единство человеческой деятельности стало распадаться, когда феургия сузилась только до обрядовых действ, до культа в позднейшем смысле слова, то деятельности жизни, выделившись из нее и, так сказать, узаконив свое блудное существование, свою преступную самостоятельность, свою вне-божественную самодовлеемость, стали плоски, поверхностны, без внутренне-ценного содержания. Они тогда лишились истинной точки своего приложения, а потому-и прочной уверенности в безусловной нужности своей. Содержание их перестало существовать, как безусловно ценное и непреложно реальное. Форма и содержание разделились и стали соприкасаться случайно и произвольно. Деятельности перестали быть сами собою разумеющимися в уставе жизни и стали капризом, прихотью, роскошью, выдумкою-не «в самом деле», а «нарочно». И тогда деятельности обратились от Реальности и Смысла-к реальности и смыслам, т. е. в своей раздельности от Первых, стали реальности пустыми и смыслы ложными. Вещи стали только утилитарными (полезными), понятия, -только убедительными. Но утилитарность уже не была знамением реальности, а убедительность-истинности. Все стало подобным Истине, перестав быть причастным Истине, перестав быть Истиною и во Истине. Короче-все стало светским. Так произошла западноевропейская гуманитарная цивилизация-гниение, распад и почти уже смерть человеческой культуры. Так распалась и разложилась на специальности, подробности и частности, из которых ни одна не необходима и все случайны и условны, человеческая личность, утерявшая безусловное условие своего единства, а с ним-и крепость ноуменального самосознания. Так рассыпалась душа в сумму помыслов и приражений, т. е. состояний, навеваемых случайными ветрами извне.

<9.>Мы спрашивали себя о средоточной деятельности своего духа. Феургия-вот в прямом смысле наш ответ на поставленный вопрос; феургия и есть такая деятельность. Но наша, собственно наша жизнь, не организована в феургию. Эта неорганизованность не свидетельствует, однако, о несуществовании деятельности, где совершается одухотворение более глубокое, нежели в изящных искусствах. Эта деятельность е с 964; ь, и именно есть то основное зерно, около которого и из которого развивается феургия; количественно меньшее феургии, оно качественно, по глубине своей антиномичной связанности, - не уступает ей. Оно-та же феургия, но в свернутом, почкообразном, бутонообразном виде. Это зерно истинной человечности, эта почка цельности духовной, этот бутон культуры-КУЛЬТ, в узком смысле слова.

В самом деле, куда относится культ?

Мы входим в храм, мы видим в нем священные предметы- орудия культа, - и самый храм есть тоже священный предмет, тоже орудие культа. Что думать о нем? Что думать о священных предметах культа? Это-не просто инструменты, машины для выработки полезного-не сами по себе ценные, но лишь как средства к достижению полезного. В храме есть и такие инструменты: таковы, например, щипцы, гасилки, спиртовка для разжигания кадила, лестница для возжигания лампад, бутыли для хранения масла, вешалки для священных облачений, щетки для очистки крошек, совок для золы, графины для воды и т. д. и т. д. Но это-не предметы культа. От машин-инструментов предметы культа отличает их святость, т. е. их выделенность от прочих предметов, их своеобразная, ни на что в мире машин не похожая само-ценность (конечно, относительная), их одухотворенность. Щипцы, бутыли, щетки и т. д. суть вещи; орудия культа-иконы, крест, чаша, дискос, кадило, облачения и т. д. -кроме того, суть смыслы, требующие к себе внутреннего признания, а не только допускающие внешнее пользование. Но, вместе с тем, будучи смыслами, они не внутренние смыслы только, но и бесспорные реальности, помещающиеся в ряду вещей. Пред нами, например, святой крест. Это-предмет нашего поклонения, нашего благоговения, нашего почитания; это-смысл и средоточие других смыслов. Это-духовная ценность. Это-святыня. Но эта святыня-не только в глубине нашего духа, но и предметна: святой крест есть вещь среди других вещей, хотя мы видели и то, что он допускает к себе обращение как к личности, хотя он включается как лицо в число других лиц, помещаясь иерархически после Пресвятой Богородицы, но перед силами небесными, или, иначе говоря, на третьем после Господа Иисуса Христа месте.

Предметы культа суть осуществленное соединение временного и вечного,

ценности и данности, нетленности и гибнущего. В этой антиномичности их–их существенное свойство. Но– понятно ли нам или нет, как возможно такое соединение, –оно есть, оно несомненно. Познавать религию надо, исходя именно из этого непреложного факта исторической действительности, из существования культа, и все объяснения должны – не устранять этот факт и не ослаблять внутренней его противоречивости, а, напротив, –считаться с ней и ее со всей решительностью подчеркивать и заострять. А когда это осознание противоречивости будет достигнуто, тогда будет лонята и типичность этого противоречия, создающего и держащего предметы культа, –типичность его для всякой человеческой деятельности, всегда содержащей в себе и данность, и ценность, но, однако, может быть, с меньшей наглядностью и схематической четкостью, нежели в предметах культа. Это значит, что и выпавшие из области феургии все деятельности человека, хотя и блудные, все же остаются в существе своем феургическими, т. е. священными, иерархическими, духовными. В самом деле, секуляризировать их–это значило бы столько же беспощадно уничтожить их. Феургией можно злоупотреблять, кощунственно выкрадывая ее ценности, – и гем лишая их ценности, –но нельзя жить без нее, –ибо она–самая человечность. От омирщителей всякого рода нужно требовать одного–последовательности–и «расточаться гордии мыслию сердца их»{118}: #c118. Отказывающемуся от феургии скажем: «От себя откажись». Человек–сам живое единство бесконечности и конечности, вечности и временности, безусловности и тленности, необходимости и случайности, узел мира идеального и мира реального, «связь миров» (Державин){119}: #c119, и он не может творить иначе, как свои же подобия, т. е. такие же противоречия горнего и дольнего, каков сам он. Иначе–безумие и геенна. Но деятельность литургическая центральна; как ередоточное зерно деятельности целокупной–она есть деятельность, прямо выражающая человека всокровенности, его бытия, деятельность–собственно и по преимуществу человеческая, ибо человек есть homo liturgus{120}: #c120. А все другие деятельности будут деятельностями побочными, выражают природу человека односторонне, с меньшею явностью, т. е. с меньшею явностью обнаруживают свою противоречивость, в полутени содержат или ту, или другую сторону основной антиномии. Однако живое их, жизненное их, глубинное их–это именно и есть противоречивость их, и если бы мы могли представить себе деятельность, вовсе лишенную основного противоречия, т. е. только произведение вещей без смысла или только выработку смыслов, всячески лишенных реальности, то тем самым признали бы такую деятельность и не человеческой, –не деятельностью духовного существа–даже более того, абсолютно непостижимою нам и, следовательно, лежащею вне поля нашего сознания. Между тем сюда именно тянут разные виды имманентизма, столь характерного для протестантов: тут не вместе, а порознь, в разных сферах, утверждается духовный смысл и техническая утилитарность–корыстный расчет и интимное познание среды духовной. Природа религии–соединять Бога и мир, дух и плоть, смысл и реальность. Пафос протестантствующих–обособить то и другое в оторванные, не сообщающиеся, безусловно уединенные друг от друга области, запереть их, разделив непроницаемой стеной, и раз навсегда обеспечить миру невмешательство в него Божественных сил и энергий, чтобы нерушимой была автономия его, «свобода плоти», и чтобы бесплотным был дух: «свобода духа». Не хочу лукавить, называя подобные уклоны ересью: это значило бы видеть в них все же нечто религиозное. Но они–антирелигиозны, они существенно противо–религиозны, –не внебожественны, но безбожны и противобожны. Религия же ведет к таинственно–страшному и непостижимому объединению двух миров, и это делается культом. Следовательно, теперь более понятно, почему в деятельности литургической должно видеть сердцевину деятельности человека вообще, перво–деятельность, разумея это «перво» не в порядке хронологическом, а в порядке логическом {121}: #c121.

<10.>Таким образом, наряду стеоретическою деятельностью, созидающей понятия–термины (Notiones), и практической, выражающей себя в инструментах–машинах (Instrumenta), устанавливается еще третья деятельность, деятельность литургическая, производящая святыни (Sacra). Instrumenta, Notiones, Sacra–таковы три рода произведений человеческого творчества. Что же касается до художества, то оно, как собственно способность воплощать в материи, не есть самостоятельная деятельность, а лишь необходимая сторона всякой деятельности: и теоретической, и практической, и литургической. Участвуя во всех деятельностях, художество не может быть вне всех их и непременно содержит одну из них, в разные времена–ту или иную по преимуществу. Ни область теоретического творчества, ни область сакральная не могут быть без искусства воплощения в слове; с другой стороны, ни сакральная область, ни техническая не могут обойтись без разных изобразительных искусств как воплощения в твердом веществе. Все

области содержат в себе момент искусства. А искусство, в свой черед, необходимо примыкает к означенным трем основным деятельностям: для изобразительных искусств существенным является момент технический, как то, что делается художественно, а для искусств словесных—теоретическая сфера, как дающая некоторый истинный смысл, выраженный прекрасно. Вот почему художество следует рассматривать как качество, как характеристику трех деятельностей, уже названных, а не как самостоятельную деятельность, хотя глубже всего и ярче всего это качество проявляется в сфере литургической. Итак, мы имеем три деятельности: Instrumenta, Sacra, Notiones. В дальнейшем эти типические произведения человеческой деятельности—практическую, теоретическую и литургическую—мы будем, ради краткости, а также ради удобства схематических соотношений, обозначать начальными буквами их латинских обозначений

I, N, S

или совокупность их, ради эвфонии, искусственным словомзнаком:

SIN.

SIN—это очень безобразное слово, своего рода Вигжель, но все же ради мнемонических целей и по примеру раввинов, любящих сочинять такие слова, мы его удержим{122}: #c122.

Схемы соотношения человеческих деятельностей

<11.> В порядке логическом, соотношение деятельностей человеческих таково, что Sacra образуют средоточие, объединяющее собою Instrumenta и Notiones, т. е. I и N должны быть рассматриваемы как моменты распадения или раскрытия S – так или иначе, смотря по общей оценке исторического процесса.

I8592;S8594;N

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

1918. V. 7.

Серг<иев> Пос(ад).

Утро

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

Мировоззрение—это совокупность понятий о мире, нравственности, праве, Боге—вообще обо всем, de omni re scibili{123}: #c123; оно есть мифология, догматика, наука. Эту-то совокупность мы и обозначили буквою N. N—это орудия мировоззрения, служащие к производству других орудий того же рода, т. е. других понятий и суждений.

Хозяйство есть совокупность орудий производства внешней материально-утилитарной культуры. Тут можно различить орудия в более узком, собственном смысле слова, от оружия. Первые служат созиданию материального богатства, будь то таинственные глубины человеческой жизни или накипь суеты, вообще—созиданию материальных ценностей. Вторые же, т. е. оружие, —защите этих последних, охранению от посягательства или, напротив, посягательствам на чужую собственность. Но противоположение орудий оружию идет исторически постепенно. Из заостренной палки для выкапывания съедобных кореньев вырабатывается, с одной стороны, колющее оружие, с другой—заступ и плуг; палица, древнейшее военное оружие, при небольших изменениях переходит в балду для раздробления комьев земли и в колотушку для выделки древесной коры. Металлический топор только недавно, да и то у культурных народов, превратился из боевого оружия в орудие, служащее почти исключительно для мирных целей (Новый энциклопедический словарь, т. 29. Ньюфаундленд—Отто, Петроград, 1916, столб. 716 «орудие»), что, впрочем, не мешает и ныне иногда возвращать его к первичной деятельности. Совокупность орудий и

оружия мы обозначаем буквою I.

Наконец, культ есть совокупность святынь, Sacra, т. е. вещей священных, таковых же действий и слов, – включая сюда реликвии, обряды, таинства и т. д., –вообще всего, что служит к установлению связи нашей с иными мирами–с мирами духовными. Эту совокупность мы обозначили буквою S.

<12.>Из троякости человеческой деятельности следует возможность трех основных теорий о соотношении этих деятельностей: трех, именно, – в зависимости от признания одной из них, по выбору, первичноюи выведения, следовательно, двух остальных–из этой, принятой за первоначальную. Эти две выводимые деятельности рассматриваются, следовательно, как последствия той, первичной, как надстройки над ней, как производные ее, одним словом, как нечто вторичное и отраженное. Деятельности разума, построяющей теорию человеческих деятельностей, естественно обратиться прежде всего к себе самой и в себе самой усмотреть корень и родник прочих деятельностей, объявив их производными от себя самое, –надстройками над собою, или своими воплощениями и осуществлениями. Так именно первичною деятельностью признается система понятий. При дальнейшем развитии и раскрытии такой оценки ее возникает теория «идеологов», –так обзывал презрительно строителей жизни по кабинетно-придуманным схемам Наполеон I, –или идеологизм. Идеологизм усматривает в формах хозяйства и в обрядах культа простое применение теоретических–научных, мифологических, догматических и т. д. –построений разума. Сначала придумывается, что надо то-то и то-то сделать так-то и так-то, а потом этот проект деятельности якобы осуществляется. Придумываются орудия и оружия, придумываются обряды и святыни.

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

<13.> Но можно представить соотношение деятельностей человеческих и иначе, именно признав, что первичным бывает не мировоззрение, а хозяйство, экономика, тогда как мировоззрение есть лишь оправдание задним числом уже создавшегося экономического строя с его орудиями и оружием и вытекающими отсюда экономическими и прочими общественными отношениями, а культ–освящение того же строя, опять-таки задним числом. По этому пониманию жизни, основные понятия наши о действительности складываются по образцу нашего хозяйства. Развивающееся, оно увлекает с собою и нашу мысль. Мы мыслим действительность наподобие тех орудий хозяйства, которые нас в данную исторически полосу культуры обслуживают, и тем логически закрепляем, скорее пытаемся закрепить, как бы абсолютизировать, эти орудия хозяйственного производства. С другой стороны, предметом культуры, согласно высказанному разумению жизни, бывают те же орудия и тот же экономический строй, но окончательно закрепленный в нашей душе священным трепетом, благоговением и почитанием, которым мы его окружаем за его полезность. Обожествление наиболее важных принадлежностей хозяйства и орудий технического производства–плуга, бороны, сохи, ступы, ручной мельницы, виноградного точила, оружия, очага, жилища, обработанного поля, злаков и других культурных растений, домашних животных, наконец, форм общественности, власти и т. д. и т. д. – служит, –или, вернее, служило, –одним из важнейших доказательств, приводимых защитниками исторического или экономического материализма. Согласно этой теории, собственно экономический прогресс происходит стихийно, сам собою, увлекаемый роковыми законами экономики, помимо замыслов и вне целей, ставимых мыслью. И стихийное движение это совершается мелкими изменениями, частично, ощупью, не по преднамеренно-задуманным путям, но всякий раз случайно и, следовательно, делается не великими изобретателями, а массами, безлично и бездумно. Если идеологизм, господствовавший в век единодержавства оторванного теоретического разума, в век абсолютных монархий и террора, все сводил к великому, законодательствующему над жизнию, уединенному ratio, то

экономический материализм, разлившийся в середине XIX века, среди спешно-уторопленного роста техники, но при пониженном до последней степени чувстве ценности и силы личности, при все растущем прибое безличных демократических масс, стремящемся слизать всякую, стоящую над ними личность, будь то император, первосвященник или пророк, —экономический материализм, говорю, напротив, все сводит к экономическим потребностям масс.

<14.> Однако экономический материализм был—и нет его, нет его — в науке. На смену экономическим объяснениям истории выдвигается, с последней четверти XIX века, развивающаяся особенно в начале XX века новая теория, которая не получила еще определенно-устойчивого названия, но которую следовало бы называть сакральной. Враги же ее назовут ее, вероятно, чем-нибудь вроде религиозного материализма, и хотя это название, с точки зрения самой религии, глубоко ложно, ибо в религиозном сознании вовсе нет ничего, соответствующего светскому слову материя; но, внешне рассматриваемая, сакральная теория действительно может казаться своего рода материализмом. Лично же я, имея к воззрениям аналогичным свой подход, склонен характеризовать этот круг мыслей, как конкретный идеализм.

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

Полагаю, сомневаться в английском происхождении этой школы вы не станете, если я назову вам, как полусознательных родоначальников ее—СпенсераиТэйлора, а развивателями—<Ф. Б.) Джевонса, Гранд-Аллена, Робертсона Смита (Смизса), Эндрью Ланга и др. и, в особенности, Фрэзера{124}: #с124. Сюда же, в ином и не столь характерном для наших целей повороте, примыкает социологическая школа, процветающая по преимуществу на французской почве: Дюркгейм, Тутэн, Hubert и Mauss, отчасти Саломон Ренак и др., сюда же надо отнести и более старого исследователя—Фюстель де Куланжа{125}: #с125.

Прежде всего, в этой теории подчеркивается средоточное и господствующее в религии место культа. Культовый ритуал, священнодействие, таинство, —а не мифы и догматы, и тем более не правила поведения—составляют ядро религии: все же остальное около культа наслояется, служа вспомогательным моментам культа и получая самостоятельное значение только через некоторое, в большей или меньшей степени, разрушение целостной религии. Миф вне богослужения, догмат вне богослужения, правило поведения само по себе—уже есть секуляризация религии, уже есть акт вражды к религии, уже есть омирщение. Чтобы пояснить взгляды этой школы более конкретно, приведу несколько выдержек из «Чтений по религии семитов» Робертсона Смита, вышедших в 1907 году (W. R. Smith, — Lectures оп the religion of the Semites, London, 1907. Цитирую по книге: [Протоиерей] 919;. Боголюбов, —Философия религии, ч. 1-я, историческая. Т. I. Киев, 1915, стр. 30—32). То, что Р. Смит говорит о религии семитов, относится и ко всякой религии.

<15.>«В каждой религии, —говорит Р. Смит, — как древней, так и современной, мы находим, с одной стороны, определенные верования, с другой—определенные учреждения, ритуальную практику и правила поведения. По свойственной нам привычке мы рассматриваем религию скорее со стороны веры, чем практики, так как вплоть до сравнительно недавнего времени единственными формами серьезно изучаемой в Европе религии были формы различных христианских церквей, все же эти церкви признают, что ритуал имеет значение только в связи с его истолкованием». Поэтому, «когда мы подходим к какой-либо чужеземной или античной религии, мы естественно думаем, что наша задача заключается прежде всего в исследовании исповедания веры, так как здесь лишь мы можем найти ключ к ритуалу и практике [от себя добавлю: ибо мы не живем в данной религии и, подходя к ней извне, видим лишь внешние формы, но нс породивший их дух; но если мы только извне подходим к таковым, то возсе не имеем ключа, —ни в ритуалах, ни в мифах; ибо все это понимание религии будет пониманием не живой религии, а внешних форм и внешних понятий. — 77. Ф.]. Между тем, —продолжает Р. Смит, — античные религии по большей части не имели исповедания веры, они всецело состояли из учреждений и практики.

Конечно, люди обыкновенно н е следуют известной практике, не соединяя с ней значения; тем не менее мы встречаемся, как с правилом, с таким явлением, что, в то время как практика была строго установлена, значение, соединяемое с ней, было до такой степени неопределенным, что один и тот же обряд истолковывался различными словами, различным образом, хотя вследствие этого не возникало вопроса об ортодоксии или гетеродоксии» (< W.>R. Smith, – Lectures… p. 16). И это естественно. «Даваемые объяснения не могли произвести сильного чувствования, так как в большинстве случаев они представляли собою только различные рассказы относительно тех обстоятельств, среди которых обряд впервые был установлен… Кратко говоря, обряд был соединен не с догматом, а с мифом» (id., p. 17). «Мифология же, строго говоря, не представляла собой существенной части древней религии, так как не имела священной санкции и не являлась силой, принудительно действующей на почитателей. Мифы, соединенные с отдельными святилищами и церемониями, были только частью богослужебного аппарата; они служили для возбуждения воображения и для поддержания интереса верующего, но последний часто делал выбор из многих рассказов относительно одного и того же предмета, и раз только он исполнил ритуал старательно, не заботился о том, как он веровал относительно его происхождения».

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

<16.> Положения Робертсона С м и 964; а полезно пояснить кое-чем из современности – из близкой нам. Исследователи религии обычно ссылаются на Индию и на Грецию в доказательство, что при строгом ритуализме и даже при наличности откровенного писания (Веды) и предания (Упанишады) возможен был самый широкий простор богословско-философской мысли и что даже твердость ритуала есть своего рода залог терпимости и свободы умозрения, – ибо ритуалом и писанием уже обеспечивается религиозное единство. Шесть взаимоисключающих главнейших систем философии в Индии одинаково опирались на авторитет Вед. Можно было бы сюда добавить иудаизм.

Как известно, при твердости выработанного ритуала и неприкосновенности буквы Писания, далее, при высокоразвитом Предании, иудаизм допускал очень широкую свободу богословско-философской мысли. Сюда нужно отнести и талмудический запрет систематизировать Св<ященное>Писание, ибо такая систематизация ведет к разделениям… Уже тот факт, что возглавляли общество три направления, взаимоисключающиеся теоретически, – фарисейское, садцукейское и. иессейское, – показывает, как терпим был иудаизм к мысли, поскольку она не притязала на сверхчеловеческий авторитет и не потрясала

основ – буквы Писания и ритуала, в широком смысле слова. А в дальнейшем–появление тайного учения Каббалы и разных философских учений на лоне иудаизма – еще подтверждает тот же тезис. Но и возле нас есть религиозная среда, в которой можно усмотреть нечто вроде Индии: это старообрядчество. Крепко держась неприкосновенной буквы обряда и Писания, оно допускает весьма широко свободу понимания–и этим старообрядчество живо и глубоко–в полную противоположность нам, «православным», в среде которых можно и почти стало должным игнорировать богослужение и тем более обряды и устав жизни, сомневаться в подлинности Писания и не считаться ни с канонами, ни с житиями святых, ни с святоотеческим преданием, – но для которых обязателен кодекс семинарско-позитивистического жизнепонимания и интеллигентски-нигилистического духовного уклада. Можно, даже епископу, отрицать пресуществление в окружном послании к духовенству своей паствы, но нельзя усомниться в ричле-гарнаковском нигилизме. Пользуюсь случаем выразить публично свое глубокое уважение к старообрядческому глаголемому «обрядоверию» и «буквоедству» с истинно-свободным и творческим духом его толкований и углублений, с его проникновенным постижением важности, таинственности и непреложной существенности обряда.

<17.> Чтобы пояснить из жизни, как возникает миф, в пример эфиологического, т. е. обрядо-объяснительного, мифа, приведу слышанное мною от николаевского солдата объяснение: «Иисус Христос… Имя-то Его было Иисус, звали Его так, а Христос–после прибавлено, в воспоминание, на чем Его распяли. Крест – Христос… Он был Ангел, которому Бог велел в плоть войти». А вот пример новообразования в области, –как предложил называть подобные явления Клермон Ганно{126}: #c126, –в области иконографического мифа: сельские батюшки, а за ними крестьяне, иногда объясняют детям, ученикам церковно-приходских школ, крестообразный венец Спасителя с надписью:

927;937;925;, т. е. о 974;957;–Сущий, Сый,

как сокращенное: Он 937;тец 925;аш.

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

О

937; N

пишут иногда славянское

О

Ф Н

где Ф есть, очевидно, уже действительное сокращение слова ФОН. Слышал я и еще одно объяснение в таком же роде, – это именно надписание Богородичных икон:

т. е. 924;942;964;951;961; 920;949;959;965;. Это надписание толкуется так: Матерь Роди Фарисеев Учителя, а кажется, и так есть: Мария Роди Фомы Уверение.

<18.> Но если приведенные примеры скорее любопытны, чем назидательны, то стоит вникнуть в богослужение наше, и мы найдем сколько угодно примеров, поясняющих мысли сакральной теории, уже и по ценности своей бесспорных. Так, важнейшею суммой догматов мы признаем Символ веры. Под давлением рационалистических богословов, мы считаем обычно, что Символ веры есть теоретическая декларация нашего вероучения, которая именно потому, т. е. как истинная, и поется или читается за евхаристическим каноном, как бы вставленный туда соборный акт о вере. Но это мнение глубоко ошибочно. Символ веры развился из крещальной и тайнодейственной Троичной формулы: «во имя Отца и Сына и Св<ятого>Духа», лежащей в основе всех священных действий, всего богослужения; и потому Символ остается тем же, чем было его первичное зерно, т. е. имеет в литургии отнюдь не декларативный характер–да и кому же объявлять свою веру, раз остались после выхода оглашенных одни верные, а таинственный, действенный–именно, единения в любви и, онтологически, существенно понимаемого, единства мысли–чрез каковое только и можно познать, –чтобы исповедовать–Троицу Единосущную и Нераздельную.

<19.) Символ веры есть живое явление, жизненное обнаружение единства в любви: как свет исходит от солнца, так церковное единство–единосущность и нераздельность в таинственной любви Христовой, единотельность и единодушность в Теле Христовом–лучится исповеданием Троицы Единосущной и Нераздельной: это исповедание и есть Символ веры. Но смысл он имеет именно как воспеваемый в таинстве церковного собирания, а не вне богослужения, тем более не вне Церкви, ибо вне церковной жизни это–не Символ и не вера, а просто что-то ненужное и непонятное, –960;964;941;954;, т. е. вне богослужения, Символ веры не может быть н и понят, н и изучен, как не может быть ни понята, ни изучена жизнедеятельность, например, человеческого тела на химически разложенных элементах, в его состав когда-то входивших.

Поясним свою мысль еще примером: Послания Апостольские и Св<ятое>Евангелие мы склонны считать за книгу. Но Св<ятое>Евангелие и Св<ятой>Апостол не «книги», а моменты литургического действа, части богослужения. Здесь они имеют отнюдь не просто повествовательное или просто назидательное значение, но, гораздо большее–действенное, таинственное.

Подобно тому, и «книги» Ветхого Завета: они должны читаться лишь молитвенно, т. е. действенно, литургически, а не пассивно, умственно, теоретически. Псалтырь, например, –книга заклинательная, вследствие чего она и читается над покойником, ради ограждения его от злых демонических насилий. Некоторые ее псалмы, как, например, «Живый в помощи Вышняго» (Пс. 90), заклинательны по преимуществу, почему их вышивают на поясах, пишут в тех случаях, где требуется духовная защита, и говорят–как заклинание против бешеных собак и лихих людей. На заклинательной силе Псалтыри основан и духовный обычай непрестанно, даже во время всякого дела, говорить наизусть псалмы, как вид умного делания и освящения всего своего существа таинственным словом; этот обычай распространен среди благочестивых иудеев, как равно и благочестивых христиан; такого рода умным деланием занимался, например, Киевский митрополит Филарет (Амфитеатров){127}: #с127. Но не только Псалтырь, а и все Священное Писание имеет значение культовое, не-литературное.

Собственно, и читать-то Священное Писание нельзя не богослужебно, не молитвенно, вне богослужения (о границах богослужения скажем впоследствии, теперь же говорим только по существу), отвлеченно от него, ибо это значит–омирщать его, хотя бы оно и очень нравилось, –подобно тому как нельзя надевать на улице фелонь потому только, что это одеяние красиво, ибо такой способ действовать был бы омирщением священных одежд. По своеобразному выражению Талмуда, священный свиток Торы «марает руки» –и надо мыть их, как до, так и после прикосновения к ней. В этом, если угодно, то зерно правды, которое содержится в католическом и приблизительно–нашем запрете читать Библию мирянам. Читать Евангелие «в кабинете», вне молитвы–это не только грешно, но и нелепо, ибо это значило бы изучать живое, предварительно умертвив его. Священное Писание в наших диссертациях–как «фиалки в тигле»!{128}: #с128 Следовательно, Евангелие, Апостол и вообще Св<ященное>Писание–есть лишь часть Устава церковного. Типикон–скажу парадоксально – больше Св<ященного>Писания, ибо последнее–не вне первого, а в нем и им содержится.

<20. >Подобно сему следует рассуждать и о правилах поведения. Св<ятые>посты, например, не самодовлеющи, не нравственного порядка, а относительны–к богослужению, порядка литургического–например, как подготовка к Св<ятому>Причастию, как ритуальное упорядочение жизни, –вообще как устав, т. е. как момент литургии, службы церковной, – о границе и объеме коей будем говорить далее.

<21.> Также: проповеди церковные–это ведь не отсебятина протестантская, влезшая в святое место и в святое время, а уставные чтения, предусмотренные, определенные Церковью, т. е. опять-таки части богослужения, моменты его. а вовсе не самодовлеющие лекции на назидательные темы, разодравшие ткань литургических действий, молитв и песнопений.

<22.> Наше духовно-школьное преподавание ложно в самой основе, ибо предполагает какую-то самодовлеемость богословия и даже разных богословий, вроде догматического, нравственного и т. д. и т. д. В этой, совершенно формальной, программе уже предрешен протестантский образ мыслей, ибо протестантство, в сущности своей, есть отрицание культоцентризма и подмен центра религиозного–мыслию, которая, как таковая, не может не быть автономной. Несомненно для меня и то, что православное преподавание

центрируется на культе, – и не на преподавании культа, но на жизни в культе, причем разные «предметы» –только моменты в изучении культа. Лишь только они становятся самостоятельными, забыв о культе, так они уже, невзирая на то или иное свое содержание, оказываются в плоскости протестантской, ибо, по содержанию учения своего, можно быть как православные, но, имея центром не культ, быть эксцентричным православию, т. е. протестантом… Но вернемся к обсуждению сакральной теории.

<23.) Представители этой теории, будучи позитивистамиэмпириками и, вероятно, враждебными религии, м<ожет>б<ыть>, именно по вражде своей правильно нащупывают центр ее, живой нерв религии, нерв–столь чуждый современному сознанию, что обнажение его, простое указание его представляется в наш век само собою убийственным для религии. Но именно потому представители сакральной теории, неправые в своем настроении, правы в своих указаниях, неправые в своих оценках, правы во многом фактически: вражеский взор часто видит суть дела глубже взора безразличного. Это же относится и к прямому врагу религии–Дюркгейму, хотя его мысли требуют многих существенных дополнений. Ученым наших дней хочется сказать: «Религия по существу своему чужда современности, так и современность не случайно чужда религии». И пусть это будет сказано–ясно и определенно, – пусть будет объявлена война между современностью и религией. Посмотрим, кто победит, религия ли, чуждая миру, чуждая всякой современности и столь же древняя, как само человечество, или вечно текущая современность, успевающая отказаться от своих целей еще до того, как они начали осуществляться. Но те, кто знают религию, презирают современность, гнушаются ею и в омерзении от нее готовы протянуть руку скорее явным ее врагам, нежели лицемерным почитателям.

Нет ничего враждебнее религии, как протестантствующие попытки подстричь ее орлиные когти, отрезать орльи крылья и загримировать под добренькую старушку, от которой, за ветхостью ее дней, можно изредка стерпеть – пропустив мимо ушей–и два–три наставления, конечно, в расчете, что она и без нападок скоро окончит свои дни. Но именно так поступают защитники ее–вроде Тиле, например, – пытающиеся восстановить или удержать тот внерелигиозный взгляд на религию, согласно которому она есть только особое миропонимание, а культ следует за ним, как некоторый привесок, в сущности дела не нужный и лишь терпимый иногда, – когда он не слишком буен. «В учении, будет ли оно по форме мифологическим и поэтическим или догматическим и философским, я признаю, –говорит он, –источник каждой религии. Существенным элементом религии является, без сомнения, ее дух, дух же религии яснее всего освещается ее учением. Только отсюда мы узнаём, что человек мыслит о своем Боге и о своем отношении к Нему. Культ, ритуал и церемония не научают меня ничему, когда я их созерцаю, если только я не обладаю некоторым объяснением их значения» (C. P. Tile, – Elements of the Science of Religion, I, p. 22–23. Цитата по: [Протоиерею 919;.] Боголюбову, – Филос<офия>рел<игии>, I, стр. 34). Ему вторит другой исследователь: «Начинать изучение религии с ритуала или обрядов является совершенно невозможным. Религиозные церемонии сами по себе ни о чем не говорят человеку. Это – безусловно немые факты. Чтобы заставить их говорить, необходимо тем или иным способом определить их значение» (Боголюбов, – id., стр. 34){129}: #c129. «Тиле совершенно справедливо называет религиозную доктрину «источником каждой религии»» (id., стр. 35).

Нельзя далее идти в непонимании религии. Если культ должен говорить и чему–то научать (–типично–протестантское воззрение на культ, как на сплошную проповедь–лекцию, а не как на тайнодействие! –) и сам по себе, без толмача, не может научать, то все дело тогда в толмаче, а не в культе. Зачем же этот паллиатив? Если же культ воистину нужен и не заменим никаким разговором о нем, если воистину необходимо именно жить в культе (–но отнюдь не просто глазеть – «созерцать», по Тиле, обряды–), то, очевидно, самое толмачество есть тогда уже лишь момент культа же, но отнюдь не главное и не первое, как не главное и не первое в культе не быть в невменяемом состоянии, хотя и это есть одно из условий участия в культе. Сторонник сравнительно–антропологического метода Фарнелль{130}: #c130 указывает, например, что дохристианское почитание креста могло способствовать в некоторых странах распространению христианства; еще–отмечает любопытное совпадение: «В том самом городе Ефесе, где во время посещения св<ятого>Павла фанатики подняли возмущение в защиту их девственницы Артемиды, шесть столетий спустя народ с подобным же экстатическим восторгом приветствовал решение Собора, провозгласившего Деву Матерью Господа (920;949;959;964;972;954;959;962;) (L. R. Farnell, – Evolution of Religion,

London – New York, 1905, p. 69). Что же, отличное указание, и, конечно, тут, в этом совпадении, нет простой случайности–об этом будем говорить далее. Но для протестантствующих тут reductio ad absurdum {131}: #c131 сравнительно-антропологической школы: «Таким образом, сравнительно-антропологический метод представляет большую опасность для науки… Нельзя, конечно, не сравнивать и не сопоставлять учреждений и церемоний одной религии с учреждениями и церемониями другой, но, приступая к этому, надобно наперед точно определить их смысл» (Боголюбов, – id., стр. 54). Разумеется, нельзя сравнивать то, смысл чего неясен; но можно ли «точно определить смысл обряда», не рационализировав его, не уничтожив его жизни? И не внешнее сопоставление обрядов требуется, а внутреннее проникновение в жизнь культа–путем жизни в культе, если и не в данном, то в подобном. Право, нашим православным рационалистам следовало бы научиться, хотя бы у врагов религии. «Всякий, кто на самом деле жил в религии, – говорит Дюркгейм, –знает отлично, что это именно культ возбуждает впечатления радости, внутреннего мира, ясности, энтузиазма, которые для верного бывают как бы опытное доказательство его верований. Культ не есть просто система знаков, посредством которых вера передается вовне, – это собрание средств, которыми она создается и периодически воссоздается» (E. Durkheim, – Les formes elementaires de la vie religieuse. Le systeme totemoque en Australie, Paris, 1912, p. 596, ср. pp. 594 sqq). Таковы золотые слова Дюркгейм а. И больше–тут не о чем разговаривать.

<24.) Что же до возражений о непонятности культов, то и тут разговор короток: для того, кто не может или не хочет вжиться в культ, – разумеется, он– не только нем и не говорит ничего, но и более того – насквозь бессмыслен. Но такому сколько ни толкуй о культе, все равно культ, сам культ, не заговорит пред ним и останется столь же странным. Это отнюдь не будет пониманием культа, если по поводу культа наш исследователь будет припоминать какие-то объяснения, какогото толмача: во-первых, культ вообще невыразим, а во-вторых, если он существенно нем сам по себе, то где же гарантия, что толмач не напутал, а то и сознательно миновал истину в своих толкованиях культа? Кому культ не говорит, – с тем бесполезно говорить и толмачам. Procul, procul, profani! Оглашении, изыдите, да никто от оглашенных, елиды вернии… Господу помолимся» {132}: #c132.

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

Вот возражение столь же приемлемое само по себе, сколь идущее мимо своей цели. «Древность не знала абстрактных понятий, а мыслила и говорила конкретными образами». Да, «мыслила и говорила», все-таки, т. е. внешнее культа не было только внешним, не было немым, но было всем своим существом–и внутренним, было говорящим и словесным, само по себе, без стоящих рядом с ним и наряду с ним понятий. Культ был сам в себе осмыслен, и толкований его просто не требовалось, ибо культ был центром жизни, а–не истолковательные, паразитирующие на нем понятия. «Ни у какого народа древности, –говорит Бэр (Bahr, – Symbolik des Mosaischen Cultus, Г, SS. 35–36), – мы не находим комментариев на свои культы, хотя форма этих культов была везде, более или менее, символическою. В египетском культе в особенности все до мельчайших подробностей носило символический характер. Различные человеческие фигуры с головами птиц, быков, овнов, собак – все это имело свое особенное таинственное значение, и, однако же, мы нигде не встречаем соответственных объяснений. Причина этого, без сомнения, состоит в том, что в древности реальные и чувственные предметы обыкновенно служили непосредственным выражением идеального и сверхчувственного. Знаки были вместе и словами, даже понятнее слов. Первобытный способ писания, как известно, был иероглифический, т. е. состоящий из знаков или образов, заимствованных из внешней природы. О символике древности то же нужно сказать, что и о поэзии, которая также имеет дело с образами. Поэтическое

творение есть не продукт рефлективного мышления, а плод непосредственного созерцания. Поэт передает известные истины не абстрактными понятиями, а конкретными образами. И, однако ж, ни одному поэту не приходило в голову писать комментарии к своему творению. Объяснение поэтических образов всегда есть дело позднейшего времени, а для современников поэта его образная речь и без того бывает понятна. Если же это справедливо по отношению ко всякому времени, то тем более справедливо по отношению к древности». И тут уместно привести еще слова архиепископа Гедеона (Археология и символика ветхозаветных жертв. Казань, 1888, стр. 9–10): «И до настоящего времени, почти через две тысячи лет, притчи Спасителя о высоких истинах Царства Божия несомненно понятнее для христианина, чем иная отвлеченная проповедь о тех же истинах».

<25.> Таково место культа в религии. Но тогда делается понятным средоточное место культа и во всей культуре, по оценке сакральной теории. Культура, как показывает и этимология слова cultura от cultus, ядром своим и корнем имеет культ. Cultura как причастие будущего времени, подобно natura, указывает на нечто развивающееся. Natura–то, что рождается присно, cultura – что от культа присно отщепляется, –как бы прорастания культа, побеги его, боковые стебли его. Святыни–это первичное творчество человека; культурные ценности–это производные культа, как бы отслояющаяся шелуха культа, подобно сухой кожице луковичного растения.

Итак, богослужение – средоточие, другие же деятельности нарастают около него или, точнее, выделяются и з него. Система понятий первоначально есть система, сопровождающая культ, –это суть развивающиеся из самого культового действа, из «словесного» обряда, объясняющие культ мифы, так называемые эфиологические мифы, или же вспомогательные формулы и термины богослужения. Эти мифы, формулы, термины получают далее самостоятельный рост, автономно усложняются, отдаляются и отделяются от культа, делаются светскими–литературными и научно–философскими сюжетами, формулами и терминами и, в конечном выветривании собственно–религиозного обрядового действа, порождают светскую философию, светскую науку, светскую литературу. Так, например, мисгериальное умирание и неземные видения посвящаемого, а также некромантия посвятительных центров древности дают начало мифическим сказаниям о схождениях во ад. Можно проследить, как сюжет схождения во ад {133}: #с133 омирщается: Саул, Иштар, Одиссей, Эней, апокрифический Христос, Ир (у Платона), св<ятой) Косма игумен, св<ятой>Патрикий, просветитель Ирландии, Данте, Людовик Энний, св(ятой) Перельос, Бранден или Брендан сказаний Средневековья и он же – в драме Кальдерона «Чистилище святого Патрика», Фауст, с его путешествием к Матерям, и т. д. – включительно байроновского Манфреда – вот ступени отдаления этого мифа от культа (говорю мифа–это не исключает той или другой историчности иных из этих сказаний).

<26.> С другой стороны, аналогичным путем выветривания религиозного смысла возникает техника. Обряд, будучи всеобъемляющим удовлетворением всех потребностей человека, содержит в себе и утилитарный момент. Этот–то момент, лишаясь своего духовного смысла, как некий остаток от взгонки, дает в истории экономику, хозяйство с утилитарной его стороны понимаемое, технику. О понятиях науки нужно говорить, как о продуктах распада: обряд распадается на смысл и на вещь. Параллельно выделению из обряда смысла происходит и выделение вещи–орудия. Рост материальной техники параллелен росту рассудочного жизнепонимания, ибо оба процесса – на самом деле один процесс, а именно – процесс распадения религии. Отсюда понятно, почему появление техники и науки кажется разрушающим феургию: на самом деле и та, и другая суть признаки происходящего распада: наука – наподобие углекислоты и пара, а техника–наподобие золы при горении. Как глина и песок возникают от разрушения гранита, так наука и техника растут на счет феургии, путем ее разрушения, и тогда феургия суживает свое всеобъемлющее значение до обряда в узком смысле слова, –до кристаллического зародыша целостной жизни.

<27.> Первая трещина в феургии–это рождение мифа. Поясним поэтому это событие.

Отношение мифа к святыне мне представляется таким образом: как цепкий плющ вьется около дерева, так обвивает святыню миф. И как плющ, завивши своими гибкими плетями весь ствол, затем иссушает и душит его, сам занимая его место, так и миф, окутав собою святыню, скрывает и уничтожает ее. Миф делает восприятие святыни опосредствованным. И она оттого теряет собственную жизнь, теряет смысл сама по себе, выделив свой смысл,

объективировав его в мифе. Святыня истлевает под придушившим ее, заласкавшим ее мифом, все разрастающимся, и гибнет, губя с собою и миф, отныне лишенный соков жизни. Но как в лесу на прахе дерев растут плющи и на прахе упавших без поддержки дерев плющей–дерева, так и в религии: мифы, лишенные опоры, сами падают, истлевают, обращаются в почву новых святынь. На прахе святынь–мифы, на прахе мифов–святыни.

<28.> Таковы основные черты сакральной теории. Нам следовало бы теперь пояснить ее рядом конкретных случаев, в которых одних только и может уясниться ее ценность. Но примеры эти потребуют слишком много времени. Поэтому, чтобы не терять нити, закончим сперва наши общие соображения.

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

<29.> Схематически три, раскрытые выше, приема, три способа соотнесения человеческих деятельностей могут быть выражены так:

I) N8594;(S, I). Идеологизм.

II) I8594;(N, S). Исторический материализм.

III) S8594;(N, I). Сакральный материализм или конкретныйидеализм,

где в скобках поставлены те стороны деятельности, которые при избранной точке зрения признаются вторичными, производными, стрелка же показывает, от чего именно они произведены.

Но запятая, поставленная между ними, показывает, что о соотношении их между собою, т. е. этих двух производных элементов, мы ничего еще не высказали. Следовательно, применяя те же рассуждения к этим двум деятельностям, формально говоря, мы можем предположить, что или они не зависят друг от друга, происходя каждая о с о б о от той деятельности, которая признана первичною, или же зависимы, и тогда, в свой черед, открывается отвлеченная возможность каждую из них считать первой и каждую второй. Таким образом, каждая (из трех) точка зрения расчленяется на три возможных видоизменения–модуса. Следовательно, возникает всего девять возможных точек зрения на происхождение и взаимное соотношение экономики, культа и мировоззрения. Схематически их представляем в таблице.

<30{134}: #c134.> Все эти девять соотношений, –представляющих девять различных точек зрения, –объединяются в простой схеме треугольника SIN. Даны три точки–S, I, N–и все мыслимые соединения между ними посредством прямых линий, так что образуется равносторонний треугольник SIN. Выбор той или другой из трех вершин–S, I, N–за основную характеризует собою тип теории, один из трех, а выбор связей этой вершины с двумя другими–видоизменение типа, его модус, тоже один из трех.

Так, полагаем, ради примера, в основу–вершину S. Тогда мы получаем теории третьего типа, сакрального. S можно соединить с другими вершинами тремя способами: либо путем SI + SN, либо путем SI+NI, либо, наконец, путем SN+NI. В первом случае мы отрицаем связь между I и N, в двух других–утверждаем, и притом в направлениях прямо противоположных. Проделывая то же с каждою из трех вершин, получаем раскрытие нашей схемы [–треугольника SIN в виде девяти ломаных]{135}: #c135.

Приложение 1

1917.XL22

Религия и культура Происхождение некоторых технических изобретений из религиозных обычаев

1. Происхождение современного «Дамаска» из почитания метеоритов («видманштет<товы> фигуры»){136}: #с136.

2. Маскарад; театр – его ложность.

3. Приручение животных.

4. Культура растений.

5. Возникновение жилища. Центр–кухня.

6. Культ очага–ведет к сохранению огня (ср. у Овсян<ико>-Куликовск<ого» {137}: #с137.

7. Культ огня–жертвоприношение–к приготовлению) пищи.

8. Религиозные пережитки: тумба – <1 нрзб.>; над окнами– омфалы; ниши–домашние алтари, гербы–тотемы (?), титулы–скрывают веру в магию слова («Ваша Светлость», «Ваше Сиятельство; Превосходительство»).

9. Возникновение медицины. Гиппократ {138}: #с138.

10. Происхождение оружия.

<11.> Мед–пчелы (кладбище).

Широкими мазками–свободными линиями, размашистыми.

1. «Объявляю заседание открытым». Начинается особое время: «исполнение должного»...

Дом–жилище.

2. Очаг–огонь–кухня. Плита (рус<ская)печь) = жертвенник, кухня–храм, гостиная–притвор (ср. римское жилище), <3 нрзб.>.

3. Еда == причащение. Священная еда. Мы много не знаем (о еде). Связь тела и еды была священ<ной).

4. Питье. Брудершафт. Крововкушение, братотворение.

4'. Хозяйство. Скот домашний.

5. –»–. Злаки.

6. Одежда. Риза–оклад–маскарад. Богоуподобление. Духовная маска в нашем богослужении: напевы, <2 лика), возгласы, движения–вообще ничего личного. Искусство–живопись.

7. Пьянство.

8. Куренье. Ритуальные трубки; клятва.

9. Оружие. Магичность его. Почитание его. В луке–потому что заклят. Лук убивал словом.

10. Происхождение медицины–храм Асклепия. Пшпократ.

11. Культ зеркал. 11'. «Дамаск».

Выводы для терминологии. Смысл термина. Что такое <смысл>? Строение термина. Наслоения. История термина есть история наслоений. Астрологизм в терминологии. Литургизм–более глубокий слой. Нек(оторые) основные термины и понятия. Мистериальность–еще более глубоко.

Первичная интуиция <в органе), в технике. Система знаний не то, что она

грубо и внешне говорит, но она {опирается на 7 порогов терминов).

Мистические интуиции лежат в основе терминов. Нет просто чувственного, а есть воплощение в чувствен(ном) {сверхчувственного?).

Психическая жизнь – в первовосприятиях; пещера, детские игры, мистичность детей. Потрясения... Вскрыть смысл этих понятий–есть задача исследования) истинной философии – их первичн<ый> смысл,– истинный смысл жизни в терминах ее. Ядро ее выкристаллизовывается в дальнейшем, постепенно.

Это в начало.

Термины экстаза. «Истина». Литургические<?> <1 нрзб.> произведения.

Другой род мысли–структур<ные> исследования.

Работа Моргана {139}: #c139

Число хромозом; пхш<мутация) видов;

Партеногенезис <1 нрзб.> и т. д.

Приложение 2. Соотношение человеческих деятельностей

<1920.VIII.8–?>

Вставить в главу III Соотношения человеческих деятельностей

§ 38. Об этимологии слова cultura.{140}: #c140

§ 38. Этимология слова natura (и эти же материалы внести в лекцию о генеалогии).

§ 38. Слова Вл. Соловьева о слове культура § 37. Образ и язык. Понятие символа. § 38. Cultura culturans и cultura culturata (941;957;941;961;947;949;953;945; и 941;961;947;959;957;), пародируя Спинозу {141}: #c141.

§ 37. Все рождается из культа.

§ 42. Изъяснение схем, коими заканчивается §. Примеры тех или иных теорий.

§ 43. Мое решение вопроса (феургия). § 43–43˚. Конкретные примеры явлений на происхождение культуры из культа.

Культ и философия

К § о богослужебно-уставном характере Писания:

а) о таковом характере «Писаний» в разн<ых> религиях («параллели»), Веды...

б) о происхождении уставных Евангелий и Апостолов (из истории устава),

в) об уставных чтениях вообще,

г) о запретах читать Св<ященные> Книги во внехрист<ианских> религиях, в католичестве, в православии и случаи этих запретов.

Экскурс. Литургическая хронология (таблица).

Литургическая хронология.

Когда появляется в истории и где тот или (другой) элемент богослужения.

Культура и религия

При построении общих схем для возможных решений уяснить связь того или другого решения с общими теоретическими основоположениями – волюнтаризм и интеллектуализм etc. О прагматизме. Бергсон {142}: #c142. Max{143}: #c143

etc. как представители практики («Экономический) материализм)»); идеалисты.

Приложение 3. Библиографические выписки из папки «SIN» с комментариями Флоренского

Мифы—это свидетельства о событиях, совершившихся внутри религиозного сознания.

II. Леонтьев,— Мифическая Греция и Италия (пропилеи){144}: #c144

«Миф есть словесное выражение такого объяснения (апперцепции), при котором объясняемому образу, имеющему только субъективное значение, приписывается объективность, действительное бытие в объясняемом».

(«Из черновых заметок А. А. Потебни о мифе».— «Вопросы теории и психологии творчества». <Т. 5.) Харьков, 1914, стр. 503).

SIN

«Либералии. Название праздников, в честь Вакха установленных и отправлявшихся 17 марта на открытом поле, в продолжение целого месяца... В сей день ели публично и каждый имел свободу говорить что хотел».

(Опыт словаря гаданий и прорицалищ, священных праздников и жертвоприношений, существовавших у древних греков и римлян. Санкт-Петербург, 1830, стр. 39).

NB. Б<ыть> м<ожет>, таково именно происхождение слова либеральный (liberalis). Либеральный, libertas—свобода имеет, б<ыть> м<ожет>, значение культовое: тот, который относится к Либеру, когда «каждый имеет свободу говорить что хочет».

SIN

Астрологические термины,

сохранившиеся в разных языках и получившие общее значение.

Франц<узский) язык: desastre

malotru (провансальское malatue)

consideration

jovial, наше жовиальный

bien lune, mal lune

Дни недели.

Англ. язык: saturnine Moon struck

Итал. язык:

sciagurato (ex augurio)

Рус, язык:

«планида», такая уж моя планида, такая ему звезда

вышла

«звезда»

инфлюэнция

влияние

аспект

экзальтация

апекс (арех–ритуальная палочка практ<икующих> авгуров, которой намечали страны света) оппозиция

Подкова, полумесяц

«Известия Российской Академии наук», 1918, № 6, VI сер., 1 апр., стр. 475–477.

В. В. Бартольд,–К вопросу о полумесяце, как символе ислама {145}: #c145.

Первоначально полумесяцу придавали иное значение, чем впоследствии.

Я. И. Смирнов высказал предположение, что «молодой месяц мог быть на анийских мечетях, как на сельджукских постройках в Малой Азии, символом не религиозным, а династическим, так как шаддадиды были вассалами сельджуков».

В. Томпсен высказал предположение), что полумесяц задолго до ислама, еще в VIII в., стал эмблемою турок, а Th. P. Hughes'oм–что турки заимствовали этот символ у византийцев и усвоили его только после завоевания Константинополя.

Во всяк<ом> случае полумесяц, как рел<игиозный> символ, «б<ыл> характерен не для ислама вообще, но специально для турецко-османского ислама и, напр<имер>, на туркестанских мечетях не встречался до русск(ого) завоевания».– Полумесяц– мотив сассанидск<ог˚> искусства и, вероятно, сассанидск<ой> геральдики.

Полумесяц–талисман.

В полумесяце видели не только неб<есные> светила, но также изображение боевого коня («хафир» = подкова, полумесяц).

Итак:

Полумесяц = подкова.

(Подкова стала священ<ной> отчасти как полумесяц.)

?

Не могла ли подкова на ногах лошади быть магическим орудием–<луком?> от сглаза или какой-либо порчи?

Память. Мистерии. 902;956;966;953;954;973;960;949;955;955;959;957;.

«В орфических мистериях символами падения и восстановления души служили две чаши (954;961;945;964;942;961;) и зеркало. Вкушение напитка забвения из одной чаши было знаком того, что душа, смотря на чувственный мир, который отражается в ее познании, как в зеркале, увлекается его обольстительными образами, теряет память о небесном и ниспадает в узы тела, а вкушение из другой как бы возвращало память и служит залогом к возрождению души для утраченного блаженства.

См. Creuzer, IV, 130».

(Я. Милославский,–Древнее языческое учение о душе, о странствованиях и переселениях душ и следы его в первые века христианства. Казань, 1873, [Cat. 425 МДА], стр. 183, прим. 1).

А. Ветухов. Стр. 30. Заметки по поводу книги проф. Погодина «Язык как творчество». Сер<гиев> Пос<ад>, 1913.{146}: #c146

«В рисунках детей, изображающих дом, важнее всего струйка дыма, труба, а слово «дом», поскольку сохранили нам исследования истории языка во всей индоевропейской семье, восходит к значению «дым» (dhumas, fumee, dampfen); брали по кунице от «дыма» и проч.».

Дети сохранили пережитки. Стенли Холл{147}: #c147 (стадии развития). <2 нрзб.>

По Гоклену (Goclen) (1547—1628). (Goclenius,—Lexicon philosophicum, 1613, p. 767.)

Notio означает как species apprehensa, также и apprehenso rei specicm.

Фома (Contr. gent IV. 61, 108) под terminus mentalis разумеет signum naturale; conceptus sive actus intelligendi animae (но запечатленный в слове).

По Баумгартену, понятие есть repraesentatio rei per intellectum (Met., § 612).

«Durch das Zusammenfassen das Ahnlichen in den Tatsachen der Erfahrung entsteht ihr Begriff. Wir nennen ihn Gattungsbegriff, wenn er eine Menge existirender Dinge, wir nennen ihn, Gezetz, wenn er eine Reihe von Vorgangen oder Ereignissen umfasst» (Ub. d. Verb. d. Naturwiss. zur Gesamth. d. «1 нрзб.>, 1862, L. <?> 14)).

929;. Regnaud,—L'origine des idees eclairee par la science du langage. 1904. 1 fr. 50. F. Alcan. Paris.

Тритемий об Альберте Вел<иком): Magnus in magia naturali, major in philosophia, maximus in theologia et Ehrnicon magnum Belgium.

(Тритемий,—Annales Hirsaus giensens, Typ is, Sancti-Gulli, 1690).

Цит. изд.: F. A. Ponchet,—Historie des Sciences naturelles au moyen age ou Albeit le Grand et son epoque consideres comme point de depart de Tecole experimentale. Paris, 1855, p. 211.

F. Rauh,— Leologues et sociologues. A propos de la «Logique de la Volonte» de M. P. Lapie (F. Alkan, ed. Paris, 1902, 400 p. и т. д.). «Revue de Synthese historique» T. X, 1, № 25, 1905, Fevrier. Pp. 50—56.

А. Соколов,— Культ как необходимая принадлежность религий. Полемико-апологетическое богословское исследование. Казань, 1900 (МДА 48, 216).

Fiat sacra profana!{148}: #c148

Культ сильнее крови.

Усыновление давало действительную связь с родом, ибо включало в культ.

«Естествознание начало с занятия колдовством».

(Э. Мах,— Популярно-научные очерки. Для чего человеку два глаза?, стр. 71. Пер. <Г. А.) Котляра. <СПб.>, «Образование», 1909).

SIN

Происхождение медицины

«Записи и таблицы в храме Эскулапа, которыми, как мы видели, широко пользовались жрецы при лечении больных, заключали в себе ценный материал, касающийся течения и происхождения различных болезней. Как известно, Гиппократ, отец современной медицины, изучением таблиц в храме Эскулапа и систематизированием добытых данных положил начало научной медицине. Несмотря на то, что в Греции зародилась научная медицина, чудесные целители продолжали производить исцеления больных заклинаниями и таинственными воздействиями».

Акад. В. М. Бехтерев,—Объективная психология и ее предмет. «Вест<ник> психол<огии>». 1904, X, стр. 743 {149}: #c149.

SIN

«906;960;960;959;954;961;940;964;949;953; 964;969; 964;969;957;

902;963;954;955;951;960;953;945;948;974;957;—Иппократу из касты Асклепиадов» (Платон, Федр, 270 e.).

«Призванный на помощь (к вывернувшему ногу Уоверли) лекарь или, по крайней мере, человек, считавшийся целителем, соединял в себе, по-видимому, должности врача и колдуна. То был сухощавый готлендер почтенного вида, с большой седой бородой, одетый в длинную клетчатую рубашку или блузу, полы которой спереди не расходились и, доходя пониже колен, заменяли собою и фуфайку, и штаны. Он приблизился к Эдуарду с большими околичностями и церемониями, и невзирая на то, что наш герой просто извивался от боли, лекарь не приступал ни к одной простейшей операции, не обойдя вокруг больного трижды, и притом непременно с востока на запад, согласно течению солнца. Эту церемонию, называемую «дэсель», не только врач, но и все присутствующие, очевидно, считали существенной при лечении...»[150 - «Старые готлендеры и до сих пор проделывают дэсель с теми из своих гостей, к которым доброжелательны. Если же кто обойдет человека с запада на восток, обратно, то это считается прямо колдовством и должно приносить несчастье». Прим. автора.]

(Собрание сочинений Вальтера Скотта. Т. 1. Уоверли. СПб., 1896. Изд. Г. Ф. Пантелеева, стр. 145, гл. XXIV. Действие романа относится к 1745 г., а написан он в 1805 г.).

SIN

Возникновение мед(ицинских) терминов

"913;947;959;962; — скверна, 956;943;945;963;956;945; — в противоположность ритуально-чистому, 954;945;952;945;961;972;962;.

(В. Клингер,— «Животное в ант<ичном> и современном) суеверии», <Киев, 1911), стр. 144).

A. Bert et Pellanda,— La nomenclature anatomique et ses origines. Explication des termes anciens employes de nos yours. 1904. Paris. F. Alcan, 2 fr.

Религия и культура Происхождение жилья, как надмогильного храма

«Мы... а жившие еще раньше этого даже в своем доме и погребали умерших» NB (Pseudo Plat., Minos 315 D, рус. пер. Карпова. 924;., 1879. ч. VI, стр. 542 925;914;){151}: #c151.

Об этом более нигде не говорится.

«...Обычаи и постановления афинян относительно этого предмета, имевшие силу во времена последующие, прекрасно описал Беккер в «Харикле», сочинении, исполненном отчетливой учености».

Для идеализма

160, Goblet d'Alv.

Цитата из Евсевия, доказывающая фрезеровскую теорию одомашнения растений.

Psoralea esculenta—хлебный корень.

Корень с яйцо величиною, очень мучнистый, напоминающий репу. Индейцы приносили его в жертву Великому Духу.

Проф. 913;. 919;. Краснов,—География растений. Харьков, 1899, стр. 274{152}: #c152.

«Хвойные, по-видимому, являются уже в каменноугольную эпоху в лице рода Whittlesayos, родственного нашей ginco вымирающего типа, сохранившейся благодаря особому уходу за ним со стороны японцев. Единственный вид ginco biloba весьма мало походит на хвойные...»

(Проф. А. Я. Краснов,— География растений [Основы землеведения. Вып. IV, ч.

1. Харьков, 1899. 924; ДА, студ. библ. 3/п] стр. 49).

В третичных отложениях Англии. Ginco leocaenica Ett. = G. biloba (Япония) (стр. 51).

«Nature», 925; 2692, Vol. 107, 1921, June, 2, pp. 430–432.

The Natural History of Cultivated Plants, (no: «Sino-iuanica. Chinese Contributions of the History of Civilization in Ancient Iran, with special reference to the History of Cultivated Plants and Products». By Berthold Laufer. (Field Museum of Natural History Publication. 201. Anthropological series, vol. XV; № 3, Pp. IV+ 445. Chicago, 1919)).

Классическ<ое> название 924;951;948;953;954;942; 960;972;945; или Spina arabica (ср. наше медикаменты, медицина, указывающие) на место происхождения их. По Плинию, milinus intra hos decern annos ex India in Italian invectus.

Sunflower был впервые описан в 1568 г., он был сравнен Dodoens'oM с «corinary» Bellis, а Cortuou с «aromatic» Jaser-pitirum.

Китайский импер<атор> Юн <У–ди?> (140–87 В. С.) приказал генералу Chang-Kien <Чжан Цяню?> и пр. и т. д.

Китайская <слива>

Кипарис выведен огнепоклонниками (А. И. Огнев){153}: #c153 (SIN).

Одомашнение животных

Обычай устраивать на могилах улей имел то назначение, чтобы души имели пищу – мед [или могли материализоваться]. Происхождение улья, приручения пчел etc. Еще улей–храм душам-пчелам (см. Клингер (В. Я.),–Животные в ант<ичном> и современном) суеверии. <Киев, 1911,) 146).

Левит 17, 1–7

«И сказал Господь Моисею, говоря: объяви Аарону и сынам его и всем сынам Израилевым, и скажи им: вот что повелевает Господь: если кто из дома Израилева заколет тельца, или овцу, или козу в стане, или если кто заколет вне стана и не приведет ко входу скинии собрания, чтобы представить в жертву Гсподу пред жилищем Господним, то человеку тому вменена будет кровь: он пролил кровь, и истребится человек тот от среды народа своего; чтобы приводили сыны Израилевы жертвы свои, которые они закалают на поле, чтобы приводили пред Господа ко входу скинии собрания, к священнику, и закалали это, как

мирные жертвы Господу– и покропит священник кровию на жертвенник Господень у входа скинии собрания, и воскурит тук в приятное благоухание Господу, чтобы они впредь не приносили жертв своих идолам, за которыми блудно ходят они. Сие да будет для них постановлением вечным в роды их».

«Всякое заклание жертвенного животного даже для домашнего употребления считалось жертвою мира н должно было совершаться при святилище. Поэтому повеление закалать жертву мира у дверей скинии собрания есть собственно только запрещение закалать ее где-либо вдали от скинии или в домах...» (Иером. Тодеон,–Археология и символика ветхозаветных жертв <Казань, 1888), стр. 44, изд. 3-е).

И законодатель оговаривает: «...чтобы они не приносили...» Следовательно, всякое заколение совершалось «козлам», т. е. богам языческим. Вся жизнь была уже[154 - Предложение не закончено и зачеркнуто Флоренским.] Потребление мяса уже было культовым, и законодатель только придает иной характер культу, но не вводит его вновь и принципиально?){155}: #с155.

Культовое одомашнение животных

Проф. С. В. Аверинцев,—По побережью Черного континента («Природа», 1912, декабрь, столб. 1448—1449).

Речь идет о неграх шамбала, из племени банту, в Восточной Африке; проф. С. В. Аверинцев, путешествовавший по Африке, говорит, что у шамбала «всюду есть куры—главное пропитание европейцев во время «сафари» [т. е. путешествия]... Яиц негры не едят и держат кур почти исключительно для гаданий и жертвоприношений...».

SIN

A Maury,—Historie des religions de la Grece Antique, t. 2. Paris, 1887, pp. 100—101: «II ne semble pas qu'on ait sacrifie d'animaux sauvages, quoique plusieurs aient ete consacres a des divinites».

Мори объясняет это тем, что дикие звери рассматривались как имеющие значительно низшую ценность сравнительно с животными домашними и что, следовательно, их считали недостойными участвовать в жертвоприношении. И тут же замечает, что люди, не имевшие возможности принести домашних животных в жертву, приносили их изображения из теста или из воска (SchoL ad Thucyd, t. 1, p. 126 Juidas 972; 946;959;971;962; 941;946;948;959;956;959;962;. Servius, ad Aen. <?> II, 116). Итак, дело вовсе не в стоимости, а именно в домашности. Т. е. домашние животные специально предназначены для жертвы, т. е. их домашность и жертвенность неразрывно связаны.— Не значит ли это, что домашность есть надстройка над жертвенностью, т. е. что одомашнение животных возникло из священного их содержания...

SIN

Франц. книга. Луазель,—История зверинца (от древности до наших дней). 1913.

Происхождение зверинца от культа зверей.

Гамадрил

В иероглифическом письмени египтян нередко встречается изображение обезьяны гамадрила, носящего название ан, анин, анан, что в точном переводе значит подражающий, переимчивый. Изображение этого животного входит в слова, обозначающие: изобразить, подражать, рисовать, подражатель, живописец, описать, писец, письменная доска, письмо. В астрономических изображениях, помещаемых обыкновенно на сводах храмов, гамадрил всегда изображается в связи с луною. Его изображение иногда прямо обозначает месяц, как светило; иногда он в прямостоячем положении, с приподнятыми руками, приветствует восходящую луну, а сидящий гамадрил обозначает собою равноденствие. Гораполлон, известный нам по греческому переводу Филиппа, свидетельствует, что «египтяне изображали письмо гамадрилом, так они полагали, что некоторые из этих животных сами имели понятие о письме, и потому египтяне считали, что эти обезьяны приходятся им сродни. 1амадрилов держали при храмах, и когда в храм приводили нового гамадрила, то жрец ему подавал табличку для письма, чернила и перо, чтобы гамадрил сделал на табличке надпись и этим доказал, что он принадлежит именно к той породе гамадрилов, которая имеет право содержаться при храмах. По той же причине гамадрил был посвящен Меркурию, покровителю всех наук». Археологические исследования подтвердили, что гамадрилы в качестве священных животных содержались при храмах и после смерти бальзамировались; посвящены они были Тоту (Гермесу), как божеству луны, а также как покровителю письма и всякой науки; поэтому гамадрилы содержались в особенности при храме в Гёрмополисе. Гораполлон отмечает еще поразительное действие луны на гамадрила. «Во время новолуния самец гамадрила исполнен печали, прячется от людей и не хочет принимать пищи, между тем как у самки в это время всегда является кровотечение. Явления эти были так правильны, что гамадрилов держали при храмах для того, чтобы узнавать время, когда луна и солнце бывают в соединении. Равноденствие

также обозначали сидящим гамадрилом, потому что египтяне у этого животного наблюдали поразительную правильность в мочеиспускании: гамадрил, по мнению египтян, мочится каждый час, и так равномерно, что египтяне были наведены этим явлением на изобретение клепсидров (водяных часов) и на разделение дня и ночи на двенадцать равных частей. Трисмегист, когда был в Египте, своими глазами убедился в том, что гамадрил мочится в течение дня двенадцать раз в правильные промежутки времени, и это ему дало мысль устроить прибор, который искусственно выпускает воду совершенно равномерно, и потому и явилось разделение дня на двенадцать часов».

А. Э. Брэм,—Жизнь животных. Иллюстрированное издание в 10 томах под ред. К. К. Сент-Плера. Т. 1. СПб., [1904], стр. 68—70.

Итак, священное животное гамадрил содержится при храме, и это дает повод и возможность наблюдать его. Подмечается его связь с луной и правильность его позыва на мочу. Тогда этим священным же, очевидно, свойствам гамадрила подражают: устанавливается деление дня на 12 часов, изобретается клепсидра, изображение гамадрила делается иероглифом.

Названы другие обезьяны, бывшие домашними животными (id., стр. 70), кафу, т. е. бабуина, египетского происхождения, по-санскритски и по-малабарски произносили капи, и соответствует еврейскому коф (стр. 69) [<1 нрзб.> бабуина?].

«Отличительной чертой сознания является его способность изготовлять искусственные предметы, в частности орудия для приготовления других орудий, бесконечно варьируя производство» (А. Бергсон,—Творческая эволюция, пер. с 3-го изд. М. Булгакова. М., 1909, стр. 119).

«Отказавшись от нашей гордости и строго держась при определении человеческого рода того, что в исторический и доисторический период является постоянным признаком человека и сознания, мы должны были бы говорить не Homo Sapiens, а Homo Faber» (id., стр. 119).

По П. Наторпу, техника есть «господство над природою посредством познания ее закономерности» (Sozialpad. S. 38). Существует физическо-химическая, биологическая, антропологическая (физическая, психологическая, социологическая) техника (1. e. S. 39). Каузальное господство [овладение] над живыми влечениями (Trieburiifte) человека есть техника (1. e. S. 157) [и др. см. Eisler, Worterbuch. 3.1488{156}: #c156]

P. Lacombre,— De Thistoire consideree comme science. Paris, 1894 (особенно см. стр. 168—247).

Русск<ий> перев<од> под заглав<ием> «Социологические основы истории», изд. Павленкова (О влиянии великих изобретений на развитие человечества){157}: #c157.

Гармоника

«Все знают, какое впечатление произвела гармоника своим появлением в Германии и что поэтическое воображение слышало в ее звуках сверхъестественные голоса, будто вызванные разными таинственными обрядами. Этот инструмент считался волшебным до тех пор, пока не сделался общенародным, и пользовался некоторое время среди адептов германской теософии таким же божественным почетом, как лира у древних и как многие другие музыкальные инструменты у первобытных племен Гималайских гор. Они обратили ее в одну из таинственных фигур их таинственной иконографии. Они изображали ее под видом фантастической химеры. Новообращенные тайных обществ, слушая ее в первый раз после ужасов и волнений жестоких испытаний, были так сильно потрясены, что многие приходили в экстаз. Им чудилось пение невидимых сил, так как исполнителя и инструмент скрывали самым тщательным образом. Существуют весьма любопытные подробности о необыкновенной роли гармоники в церемониях приемов иллюминизма».

Жорж Занд,— Графиня Рудолыптадт. Хы, примечание. (Собрание сочинений Жорж Занд. СПб., 1897, изд. Г. Ф. Пантелеева. Т. 6 <, стр.) 359—360.)

Таинственное бракосочетание Консюэло и графа Альберта Рудольштадта изображается Ж. Занд именно в сопровождении «волшебных звуков гармоники, этого недавно изобретенного инструмента» (id., стр. 359). А т<ак> к<ак> тут

описывается 2-я половина XУГГГ в., то, следовательно), изобретение гармоники относится к середине XVIH в.

Леманн,—Иллюстрированная) история суеверий. Стр. 90: заклятие меча.

Меч рубит не потому, что он—меч, а потому, что его закляли. Т. е. первоначально меч, как и всякое оружие, есть инструмент магический{158}: #с158.

«Древние называли метеоры «стрелами Юпитера»», т. е. видели в них род молний.

(Дюпрелъ,—Монист<ическое> учение о душе. М., 1908, стр. 21).

Некоторые эпизоды великих скандинавских эпопей (Волоспы и Новой Эдды) переведены Моро де Жоннесом след<ующим> образом:

«Путь луны гремит под колесницею Тора, бога грома... воздушное пространство воспламеняется, небо горит над головами людей... круглые глаза, подобные лунам, образовались на небесах из пламени, земля разверзается, скалы отрываются, и почва покрывается градом».—По замечанию французск<ого> специалиста в области падающих камней, Станислава Мёнье, «в этом рассказе невозможно не видеть описания падения метеоритов со всеми сопровождающими их световыми и звуковыми явлениями».

««Кроме того,—прибавляет Моро де Жоннес,— руническая поэма сравнивает громовую стрелу, брошенную Тором, с куском раскаленного железа». Это окончательно дополняет сходство».

Cm. Мёнье,— Падающие камни («Природа», 1875, кн. 1, стр. 222).

«Миф, представляющий нам циклопов кующими гром, тоже указывает на первобытное употребление метеорического железа; уже из того, что металл, падающий с неба, неизбежно отождествляли с молнией и считали произведением кузнечного искусства, не может быть сомнения, что знали о возможности ковать его; быть может, эту басню сочинили кузнецы, обрабатывавшие это падавшее с неба железо, и небесное происхождение первого материала их промышленности находилось в связи с священным характером, вообще приписываемым преданиями кузнецам, ковавшим железо».

Ст. Мёнье,— Падающие камни («Природа», 1875, кн. 1, стр. 222).

Ср<авни> наши представления о том, что кузнецы знаются с нечистою силою.

Картина падения болида

Огненный шар, болид, бывает ярко светящимся; нередко случается, что пред ним положительно исчезает свет луны, даже в полнолуние. В иных же случаях яркость их бывала столь значительна, что они казались ослепительными даже при ярком солнечном свете. Цвет болидов бывает различный, иногда красный, иногда белый, а иногда изменчивый. Их кажущаяся величина иногда превосходит размеры луны.— Болиды следуют по очень наклонному, часто почти горизонтальному направлению с такою быстротою, какой на земле не может быть и подобия. Скорость их колеблется от 30 до 60 kim/sec.— Следом за собою они оставляют облако [NB на стр. 228 fig. 1, великолепн<ый> рис. падения болида в Квенгуке (Индия). Включить в курс.] Когда шар пролетит нек<оторое> пространство — в нем происходит взрыв, и он вдруг разделяется на несколько осколков, которые стремительно падают в различных направлениях.

Так как болид находится высоко над землею, то иногда шум от взрыва только через несколько минут доходит до зрителя; звук этот бывает страшной силы и обыкновенно бывает слышен на значительном) расст<оянии> вокруг места действия. Падению в Леше предшествовал взрыв, который был слышен на 120 kim в окружности, а взрыв болида в Оргейле (14 мая 1864 г.) — более чем на 360 kim (!). Впрочем, взрыв редко бывает одиночным: часто слышны два или три удара, и вслед за ними раздаются более или менее сильные раскаты, продолжающиеся более или менее долгое время. «Уже после всего этого ряда световых и звуковых явлений особенный свист возвещает падение аэролитов. Китайцы, которые с незапамятных времен знают этот свист, сравнивают его с шумом крыльев диких гусей или разрываемой материи; шум вдали пролетающей бомбы очень сходен с этим свистом». Ст. Мёнъе,— Падающие камни («Природа»,

1875. Кн. 1, стр. 226–227).

В довершение сходства с грозою падения метеоритов причиняют иногда несчастья. Известны случаи, когда они убивали людей, и даже по нескольку зараз; так, в 616 г. в Китае один такой камень раздавил повозку и убил 10 человек и т. п. В 1837 г. в Манао, в Бразилии, каменным дождем было убито и ранено довольно значительное) число быков. С другой стороны, известны и случаи пожаров от падения метеоритов. Добавим сюда еще горячее состояние метеоритов,–до такой степени, что до них нельзя дотронуться рукою (id., стр. 229–230, 227.– Тут же подробности и пример).

До какой степени сходны падения эти с грозою, см. рассказы очевидцев. Id., стр. 245–247. NB NB NB Прочесть. Отсюда видно, до какой степени сходны падения метеоритов с ударом грома.

Магия и искусство

Размышляя над фактом превосходного изображения оленя пещерных жителей Франции, тогда как рисунки людей очень плохи, а растений отсутствуют, Попов приходит к убеждению, что первобытные художественные произведения «не предназначались просто для украшения, не были также простым изображением природы, а были средством борьбы против природы». Другими словами, когда пещерный житель Дордольи вырезывал на ручке своего кинжала изображение северного оленя–животного самого важного для него во всем мире, то он не имел в виду украсить свое оружие, а полагал таким образом «повлиять магически на свою добычу»–точка зрения не очень далекая от той, которая долгие столетия сохранялась в колдовстве. Чем более резьба или рисунок походили на настоящего живого зверя, тем вероятнее было успешное воздействие на него; в этом и следует искать очень раннюю и могущественную природу быстрого совершенствования того искусства, о котором идет речь.

Резьба и родственные искусства (живопись включительно) обязаны своим происхождением, по мнению Попова, попытке первобытного человека «в изображении животного завладеть этим животным»: так и цивилизованный человек наших дней ищет самую жизнь в произведениях искусства. Следовательно, магия–мать живописи и скульптуры,– мысль, хорошо выраженная в песне американского индейского лекаря: «Рисование делает из меня бога».

А. Ф. Чемберлеп,– Дитя, ч. 1. Пер. с англ. [М., 1911], «Моск<овское> книгоиздательство)», стр. 281–285: «Искусство и магия».

SIN Шахматы

Индусское толкование символики шахматной игры, записанное по воспоминаниям детства, со слов старца индуса героем детских воспоминаний «Джамма» у Кота Мурлыки (Повести, сказки и рассказы. Т. 5. Изд. 2-е. СПб., 1897, стр. 303–304){159}: #c159.

Секуляризация игры

Один весьма известный министр-пуританин издал в 1619 г. труд о происхождении азартных игр, в котором говорит, что «так как судьба несомненно непосредственное и специальное творение Провидения, священный оракул, суд Божий, то пользоваться ею для фривольного употребления, например в игре,–это грех».

(Тейлор,– Первобытн<ая> культ<ура>, гл. II. Цит. у 932;. Рибо,– О страстях. Пер. с 3-го доп. изд. М. Северной. Одесса, 1912, стр. 67–68, прим.).

Приложение 4. Против эволюции. Совершенство египетского полотна

Михаил Хвостов,– Очерки организации промышленности и торговли в греко-римском Египте. Очерк первый. Текстильная промышленность в греко-римском Египте. Стр. 6–9. (Уч<еные> Зап<иски> Имп<ераторского> Каз<анского> Университета, ч. LXXIX, кн. 1, янв<арь>. Казань, 1912 г.)

Египетское полотно ранней исторической эпохи, т. е. первых династий, «поражает современных техников тщательностью обработки, необычайной даже для современной техники. Так, FL Petrie упоминает о бинтах мумий царя Цера (1-я династия), которые отличаются очень большой правильностью ткани и весьма значительною тонкостью: в основе здесь приходится по 160 нитей на англ(ийский) дюйм и в утке по 120, между тем как в современном тонком батисте (cambric) приходится по МО нитей на дюйм[160 - Ft. Petrie,—The arts and crafts of ancient Egypt. London, 1900, p. 147.]; таким образом, продукт ручного ткачества в самом начале египетской истории (по минимальному счету за 3 с лишком тысячи лет до Р. Х.) почти равен по качеству лучшему продукту современных сложных станков с механическими двигателями.

Образцы египетского ткачества эпохи 3нй династии подвергнуты были совсем недавно микроскопическому анализу, и результаты анализа показали весьма высокое совершенство этих тканей. Здесь число нитей основы и утка на кв. дюйм равно 48 х80 (образец А) и 42 967; 120 (образец Д). Последний образец (Д) по тонкости превосходит самый тонкий ирландский лен нашего времени[161 - W. W. Midgley (Boston Museum),— Linen of the Ill-rd Dynasty в Historical studies by Knobel, Midgley, Petrie etc. (British School of Archeology in Egypt. Vol. XIX, 1911, стр. 37—39).]. Важно то, что эти ткани взяты не из царских могил, а из маленького кладбища в Верхнем Египте (к северу от пирамиды Мейдума)[162 - Ibid, стр. 37.]. Не менее интересны в этом отношении ткани гробницы эпохи 5-й династии в Дешаше, описанные тем же Петри[163 - Fl Petrie,— Deshasheh. London, 1898, стр. 31.]; и здесь мы имеем продукты не из царских могил, а из могил царских чиновников[164 - lb., стр. 42 ее.], и, однако, приходится констатцровать, что здесь ткани столь же тонки, как современные, и даже тоньше

Интересными образцами лучших сортов тканей Древнего Царства являются, между прочим, повязки мумий царей 6-й династии Пепи I и Мер-эп-ра. Куски этих тканей имеются в Берлинском музее[165 - Hb. Museen zu Berlin,— Ausfiihrliches Verzeichniss der aegyptischen Altertumer und Gipsabgusse, 2 Aufl. Berlin, 1899, S. 44, N 8057 и 8058. По поводу этих тканей Erman (Aegypten, 594) говорит: «Was uns von diesem fcinsten Linnen crhalten ist, ist an Geschmcidigkeit und Zarthcit fast mit unscrn Seidenstoffen zu vergleichen».] и в коллекции Теодора Графа в Вене. Образцы из этой последней коллекции подвержены были специальному исследованию инженером Брауликом, который нашел, что некоторые ткани с мумий Мер-эп-ра сделаны из очень тонкой пряжи: основа соответствует современным номерам 140—160, а уток даже 300-му номеру, причем на сантиметр приходится 36—40 ниток основы и 12—16 ниток утка. О нитях основы в тканях с мумий Пепи I Браулик говорит, что они так тонки, что вряд ли можно подобрать современный номер для такой пряжи (минимальный номер для них — 300)[166 - Braulik,—Altagyptische Gewebe. Stuttgart, 1900, 5 и 39, ср. там же, стр. 39, анализ менее тонких тканей с мумии Пепи II.]. Волокна, из которых сделаны эти нити, показывают, что уже в эту эпоху египтяне были замечательными льноводами и специалистами по обработке льна[167 - lb. 5, ср. Steindortf,— Kunstgewerbe im alten Aegypten. Lpz., 1898, ss. 14.].

В эпоху 3-й династии египтяне умели приготовлять крученые нитки для основы[168 - W. W. Midgley, о. с. Здесь в образцах А. Bu. 9 основа двойная.]. В гробницах Среднего Царства мы видим изображения техники приготовления сложной, крученой нити из нескольких нитей[169 - Машины прядильные и крутильные.].

Уже в эпоху первых династий египтяне различали много сортов тканей по их плотности и тонкости. Еще детальнее терминология, относящаяся к различным сортам полотна, в эпоху 6-й династии[170 - Fl. Petrie.— Denerech, стр. 44 и plat. III.].

Характерно также, что в эпоху Древнего Царства производство тканей уже достигало массовых размеров: в одной из богатых гробниц 6-й династии (крупного сановника Мены) в надписях отмечено по 100 ООО кусков разных сортов тканей[171 - lb. p. 45 (эпоха Пепи II).]. Все известные ткани того времени суть ткани льняные...»

Id., стр. 12—13

«Что касается до самих тканей, то в то время, как для Древнего Царства наличные образцы констатируют высокую технику тканья обыкновенных тонких полотен,—для более поздних эпох можно констатировать существование гораздо

более сложных тканей, требовавших и более сложных технических приспособлений. Так, уже в эпоху 11-й династии ткачи умели изготовлять ткани с довольно сложной бахромой[172 - Braulik, 12.]. К эпохе Нового Царства ткани этого сорта, по определению современного специалиста, могли изготовляться лишь на довольно сложном станке (с 3 Scharfte, т. е. с 3 ремизами, или нитями – по русской терминологии)[173 - lb. 12 и 73. Рассматриваемая ткань относится к эпохе 18-й династии, как видно из о. с. стр. 41 (она снята с мумии Тутмоса II и проч. Ю).]. В гробнице Тутмоса IV (18-я династия) найдены узорные льняные ткани, требовавшие тоже особой техники. Между прочим, в числе этих тканей, находящихся теперь в Каирском музее (№ 46525–46529), имеется часть одежды с картушем Аменхотепа II, с эмблемами царской власти и другими иероглифами; этот орнамент не вышит, а выткан, по-видимому, гобеленным способом разноцветными нитками (красными, синими, зелеными, желтыми, коричневыми или черными и серыми). И другие образчики тканей из этой могилы отличаются тонкостью и относительной сложностью работы [174 - См. W. G. Thomson y Carter and Newberry,–The Tomb of Thoutmosis IV (Catalogue General du 924; usee du Caire, vol. 14), 1904, стр. 143–144... заслуживают внимания узорные льняные ткани с частью вытканными, частью нарисованными довольно сложными узорами, помещенные у Daressy,– Fouilles de la Valce des Rois, стр. 302, N 24987 некоторые узоры оч<ень> сложны напр., на N 24987–пленники со связанными назад руками. Это ткани Нового Царства, но, к сожалению, не датированные более точно.].

Еще более сложных приспособлений требовали некоторые образцы тканей 22-й династии, также обследованные Брауликом. Так, он нашел в коллекции Теодора Г]эафа образец, доказывающий, что египтяне умели в эту эпоху ткать мешки и платья без швов[175 - О. с. 76–80, 27 и 49.]. Этот вид тканей требовал сложных приспособлений, предположительно реконструированных Брауликом[176 - Стр. 76–80.]. К этой же династии относятся и узорные ткани, исследованные Брауликом и требующие, по мнению этого специалиста по ткацкому делу, станка не менее чем с 4 ремизами[177 - lb. 25–27 и 80–83.]. И Биссин отмечает, что узорные ткани с вытканными, а не вышитыми узорами встречаются уже с 18-й династии[178 - Bissing,– Les fruchte (и т. д.) в Recueil de travaux, <29?>, 1907, p. 183 и т. д.].

Id. Стр. 14. О станках ткацких (по изображениям).

Стр. 16. Вертикальный станок Нового Царства, и даже с подножками, по предполож<ению> Браулика, т. е. с ножными педалями (Sarilte).

III. КУЛЬТ И ФИЛОСОФИЯ

1918.V.11. Серг(иев} Посад.

Пятница. Вечер

<1.> Среди современных историков философии нет разногласия по вопросу о происхождении философии: общим местом стала мысль, что религия есть материнское лоно философии. Секуляризованный миф обратился в философские построения, доказывать эту мысль – излишняя трата сил на сделанное уже. Сейчас ни один излагатель истории античной философии не начнет ближе, как с орфиков и Гесиода. Точно так же, едва ли забудет отметить только полу-философскую еще стоянку ионийских натур-философов, Гераклита, Пифагора, элейцев, Эмпедокла и т. д.,– их промежуточность между мифологией и философией, их сочность чисто мифологическими понятиями и приемами мысли. Со своей стороны, языковеды считают долгом отметить мифологический склад древнего языка и, тем самым, неизбежность мифологизирующих замашек древнего мышления. Общее согласие господствует и в признании, что первоначальная философия только по воле к автономному самоопределению отличалась–в важном – от породившей ее религии, но отнюдь не по содержанию своему, не по своей наличности. Короче: древнейшая философия есть та же античная религия, но религия самоотрекающаяся, религия, пожелавшая быть нерелигией: так питомец и ученик обращает на своего воспитателя и учителя от него же заимствованные приемы борьбы и навыки и–своею борьбою, приемами и способами ее–еще яснее показывает, чей он ученик. Философия есть беглая дочь своей матери; но и в странствовании и падении она несет в себе родные кровь, и черты, и манеры, и в них видится нам религия, и не уйти философии от самое себя. И вот: изжив свои страсти, с угасшей кровью она утрачивает и свой пыл

к самостоятельности, и возвращается под родимый кров и, не найдя в живых своей родительницы, старая и живущая в прошлом, старается устроить в доме все, как было когда-то, постарому, сама уподобившись прежней хозяйке. Неоплатонизм—так теперь зовется философия, умудренная опытом жизни и ждущая естественной смерти.

В разных преломлениях эта основная мысль есть, повторяю, есть ныне всеобщее достояние и доказывать ее не нахожу причин,—тем более, что русская наука может гордиться глубокомысленным и тщательно разработанным трудом «Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований», вышедшим в Киеве в конце 50-х—начале 60-х годов «в) 1861 году). Едва ли требуется добавлять к этой дате еще пояснение, что, конечно, автор ее, профессор Киевского университета Орест М<арк)ович Новицкий{179}: #с179, был затравлен и оплеван г. Чернышевским и Комп., так что превосходный труд Новицкого остался малозамеченным. Но у нас, в Москве, мысли Новицкого или подобные им, самостоятельно открытые, были развиваемы в течение многих лет кн. Сергеем Николаевичем Трубецким {180}: #с180 и, следовательно, тем менее нуждаются в доказательствах.

<2.> К сожалению, гораздо менее исследована другая, может быть, гораздо более существенная сторона вопроса, именно – о происхождении философской терминологии из терминологии бо· гословской. Это—потому, что, к позору историков философии история философской терминологии, т. е. то, с чего надо бы начинать историкам мысли, почти не изучена и до сих пор нет ни одного сносного словаря по истории философских терминов. Но надо сознаться: таково свойство современной науки: не замечать наиболее важного и отлынивать от насущно-необходимого на том основании, что его нельзя выполнить безукоризненно и потому... лучше не делать никак. Напоминать ли, что доселе нет у нас ни одного словаря по истории богословской терминологии, ни симфонии к богослужебным книгам и к житиям святых, ни переводов неоплатоников и даже Аристотеля, ни—ужасно сказать – ни исторического словаря греческого языка и т. д. и т. д. Историей философской и богословской терминологии каждому приходится заниматься на свой страх, дерзновенно отваживаясь, ради одного слова, на плавание по пучинам древней письменности и переплывая, ради того, чтобы часто не найти ничего, множества томов, в поисках за одним термином. Одна и та же работа проделывается, вследствие неорганизованности работающих сил, сотни раз.

Я говорю о неизученности вопроса, как возникла философская терминология. Между тем, внимание в эту сторону, хотя бы и частичное, не только с точностью подтверждает религиозное происхождение философии вообще, но и в частности принудительно ведет к более точному знанию, где собственно—питающие родники философии. Миф – правда, наиболее подобный философии,—сам не первичен, и ссылка на миф еще не объясняет, из чего возникла философия, ибо сам миф уже есть род философии и, как таковой, сам нуждается в источнике питания. Между тем вопрос об источниках питания философии, существенно важный в истории философии, не есть, однако, только исторический вопрос. Без него ничего нельзя сказать о природе философского мышления, ибо недостаточно еще услышать желания философов, нередко противофилософские и клонящие к разрушению философии, но необходимо также знать ту первичную ткань мысли, которая перерождается в философию, но, и перерождаясь, все же, в существе дела, остается сама собою. Чтобы высказаться о философии по существу—надобно знать, что она есть по существу: а это узнается из гистологического исследования ее тканей—прежде всего—ее терминологии.

1918.v.12. Суббота

Только поняв эту ткань,—мы сумеем проникнуть в природу ее перерождения, часто болезненного, во всяком случае одностороннего и своим уклоном к дальнейшему изменению закрывающего от нашего внимания истинный свой состав. Между тем, как обычная речь часто есть полу-сознательное средство скрыть иной, более сокровенный смысл импульсов и волнений, так и в философии—высказываемая концепция, понятая так, как того требует от нас ее творец, в большинстве <случаев> {181}: #с181не согласуется с сокровенным смыслом, который она имеет, как существующая сама в себе, и эти свои подпольные энергии освобождает и проявляет в читателях, воспринявших ее мысли, но не подчинившихся цензурным запретам и велениям автора.

Дарит крепчайшее звено

Сцепленье косвенных событий{182}: #с182 –

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

Лазейки эти–втерминологи и,–и первоначальный, сокровенный, но всегда пребывающий недвижным, ЦЕНТР термина, на котором термин живет и от которого питается, часто объясняет, почему именно искажены и извращены иные термины в той же системе,– почему с непреложною необходимостью они не могли не быть искажены, т. е. иначе говоря, чем больна система. Понятно и то, что таким центром кристаллизации системы или системою немногих таких центров бывает смысл, явившийся как смысл безусловный,–т. е. смысл, около которого кристаллизуется и вся личность. Но, чтобы быть безусловным, он должен быть не мыслью отдельного сознания, а данною ему реальностью: он должен быть культом, элементом культа. Культ именно, именно он, с беспощадною четкостью врезывается в сознание, разрывая психологизм и дойдя до «разделения души и духа»{183}: #с183, до ноуменальной воли нашей, и требует себе либо «да», либо «нет». Как меч обоюдоострый, рассекает культ сознание, вскрывает всяческую двусмысленность. «Буди же слово ваше: ей, ей; ни, ни: лишше же сею, от неприязни есть» (Мф. 5, 37)–от лукавого. Это лукавое, это лукавство не есть в грубом смысле хитрость: это психологизм, пытающийся запутать и затуманить сущую Истину, превращая ее в наше мечтание. Так белесоватым паром стирается четкость снежных кряжей.

Заповеди Спасителя вторит и брат Его: «Буди же вам, еже ей, ей, и еже ни, ни: да не в лицемерие впадете» (Иак. 5, 12). Ибо клятва есть втайне уклонение от самой вещи и затуманение дела ссылками и разговорами об ином – некоторый о 964; в о д от существа дела. Но только реальность может воистину прорваться до этого «да» «да» или «нет», «нет»–реальность, а не просто вопрос небытийственного, безжизненного, бессильного смысла,–но реальность осмысленная: воплощенный смысл лишь может потребовать от нас решительного ответа,– и своим ответом мы определяемся в истинном смысле своего жизнепонимания. Не мысли, теоретические высказывания и требования, всегда зыблющиеся, как и не бессмысленные полезности, вещи и машины, определяют наше жизнепонимание, в его средоточии, в его неточных родниках, а культ – отрицательно или положительно. Вне живого касания к культу–субъективные мечтания, как осенние листы, вьющиеся в ветреных вихрях; это – кипение ума в себе самом–

пленной мысли раздраженье {184}: #с184,

и не о том сейчас говорю я, что ложны они, а лишь о нечувствии тайном самого мыслителя; под жаром убеждения других скрывается ноющее сознание произвола и условности, ибо нет жизненной опоры вне себя – и вся мысль

стягивается в себя и собою волнуется,– вернее–смутными остатками и обрывками былых восприятий такой реальности. Но касание к культу пробуждает душу от мечтаний, и, воспрянув, вынуждается она к самоопределению. И как бы ни была прикровенна философия, в какую бы уклончивость она ни в 960; а д а л а, как бы усиленно ни старалась сказать ни «да», ни «нет», а нечто промежуточное,– она всегда имеет такой пункт, где или к «да», или к «нет» вынуждается – культом.

Нет системы более уклончиво-скользкой, более «лицемерной», по апостолу Иакову, более «лукавой», по слову Спасителя, нежели философия Канта: всякое положение ее, в с я к и й термин ее, всякий ход мысли есть: ни да, ни нет. Вся она соткана из противоречий–не из антиномий, не из мужественных совместных да и нет, в остроте своей утверждаемых, а из загадочных улыбок и двусмысленных пролезаний между да и нет. Ни один термин ее не дает чистого тона, но все– завывание. Кантовская система есть воистину система гениальная–гениальнейшее, что было, есть и будет... по части лукавства. Кант – великий лукавец. Его явления-феномены–в которых ничто не является; его умопостигаемые ноумены – которые именно умом-то и не постигаются и вообще никак не постижимы; его вещи в себе, которые оказываются именно отнюдь не в себе и не вещами, а лишь в разуме и понятиями, к тому же–ложными, предельными понятиями, т. е. особыми способами рассмотрения чувственного; его чистые интуиции–пространство и время, которые именно чистыми не могут быть созерцаемы; законченные их бесконечности– в эстетике устанавливающие их интуитивность и расплывающиеся в беспредельном ряду последовательных распространений– в диалектике–при опровержении метафизической идеи мира; его априорные элементы разума, которые постигаются только апостериори, анализом действительного опыта; его свобода[185 - На полях дата: «1918.933;.14. Утро».]–во всем действительном лишь сковывающая железною необходимостью, и т. д. и т. д.–все эти скользкие движения между «да» и «нет» делали бы лукавейшего из философов неуязвимым, и мы, вероятно, так и не узнали бы об истинном смысле его системы, если бы не вынужден он был высказаться в единственном месте недвусмысленно–в термине автономия. Так в философии, но так же и в жизни: «однообразный круговорот его жизни не мог действительно иметь иного центра, кроме него самого»,– скажем о Канте словами Куно Фишера (История новой философии, т. 4. СПб., 1901 г., стр. 117).

Пафос самоопределения явно направлен против реальности, против того, что заставляет определиться. Но истинная реальность – в отношении которой только и может быть речь о самоопределении – одна: это–реализованный смысл или осмысленная реальность, это–воплощенный Логос, это–культ. Можно пренебречь, не подчиняясь ему, смыслом бессильным{186}: #с186; и подчинившись,– можно торжествовать–презрением над бессмысленной мощью. Но смыслом воплощенным пренебречь нельзя: он–сила, он требует; но воплощение смысла не будешь презирать: он–смысл, он требует ответа. Культу можно противопоставить лишь культ. Но Кант, до мозга костей протестант, не знал культа в его собственном смысле (ибо, конечно, у протестантов, поскольку они действительно верны своим стремлениям,–не культ, а так, одни разговоры, и–не метафизическое выхождение из своей самозамкнутости к и н ы м премирным реальностям, а лишь щекотание и возбуждение своей субъективности,– имманентизм–короче говоря, столь напирающий на нас со всех сторон многообразно и обманно) и до мозга костей протестант Кант – не хотел знать культа. Единственная осмысленная реальность для него сам он, и поставление себя в безусловный центр мироздания (–существо западноевропейского духа, нового времени–) заранее исключало из его мысли возможность определяющих мысль реальностей вне его, заранее делало его враждебным ко всему культу и заранее побуждало дать такую систему мысли, по которой культ был бы невозможен. Это-то и достигалось чрез принципиальное и навечное разделение смысла и реальности, духа и плоти, истины и силы–на два царства: царство субъективных истин и царство вненистинных объективностей. Хитроумный философ пытается заранее отвести мысль от возражений: область субъективного он делит на две под-области, называя одну субъективною, а другую – объективноюи тем лишая нас, следовательно, возможности пользоваться при обсуждении его системы термином «объективный» в собственном его смысле. Напрасные хитрости: конечно, самозамкнутость кантовского духа есть вся насквозь субъективность, какие бы дистинкции ни строил себе философ протестантства для сокрытия своей субъективности,– так, конечно, субъективистично и протестантское разумение Евхаристии, в какие бы богословские тонкости ни пускались богословы. А нужна Канту, как и вообще протестантству, субъективность– ради обеспечения своей автономии–со стороны культа. Кант думал избавиться от культа. Но он-то и доказал, что философия

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

Но, борясь с культом, на него лишь он, хотя, м<ожет> б<ыть>, и не сознательно, опирается: все содержание философствования, терминология и смысл основных понятий–из культа и только в культе законны. И все, что говорит Кант,– есть аксиоматика культа, однако высказываемая Кантом с утайкой должного ограничения и потому являющаяся ложною. Познаваемое должно быть наглядным, в опыте данным,– бытийственным,– скажем мы. Да, именно таков культ, это и есть его первое требование. Вещи в себе суть, но они – в себе–непознаваемы. Да, это таинства. Но познаваемы явления,–конечно,–явления таинств,– а это суть обряды. Область ноуменов непостижима, но определяет жизнь: именно для того и культ–устроение жизни. В ней–области ноуменов–свобода, и нет свободы вне ее: вот именно, только благодатное участвование в культе освобождает, в области же вне-культовой–существование животное, бессознательное и рабство стихиям. И т. д. и т. д. Не имеем сейчас возможности входить в поставленный вопрос, это завело бы нас слишком далеко; кое-что из него будет, впрочем, уясняться постепенно из дальнейшего. Но не в качестве парадокса, а совершенно просто, отмечаю, что кантова философия обязана своим существованием протестантскому культо-борству, что у нее нет никакого собственного содержания и что с падением культо-центризма, т. е. религии, кантианство как таковое, в своих устремлениях, разлетается без остатка,– остающееся же от разрушения кантианства–значительно и важно, но оно–всецело из культа и, следовательно, опять-таки стоит и падает в зависимости от сохранения или распадения культа. И в положительной, и в отрицательной своей части кантианство всецело зависит от культа,– от факта существования культа. Есть одно, очень характерное свидетельство о культо-борческих импульсах кантова философствования: философствование Платона. Дайте себе труд сопоставить философское жизнепонимание Канта и Платона по пунктам, и вы увидите очень простой рецепт кантианства: сохраняя платоновскую терминологию и даже связь понятий, Кант берет жизнепонимание Платона и меняет пред ним знак–с плюса на минус. Тогда меняются все плюсы на минусы и все минусы на плюсыво всех положениях платонизма: так возникает кантианство. Нечего говорить, что при таком извращении естественных знаков у терминов и их связей извращается самое содержание терминов и суждений с ними: все оказывается поставленным на голову, все–вопреки не только Платону, но и смыслу языка–смыслу всего человечества. Мысль Платона – существенно культо-центрична. Это, в сущности, не более как философское описание и философское осознание мистерий. [Самое понятие о диалектике и диалектическом методе у Платона не есть ли заимствование изпосвятительных обрядов? Ведь во всех культах по мере проникновения, символ углубляется, кажется новее и новее, растут слои и слои. Замечательно, что у Сократа метод не был в собственном) смысле диалектическим, но диалектика появляется вместе с идеями. Это путь к идеям, к созерцанию горних сущностей. Посвящение явно изображено в «Федоне», под символами умирания. В «Федре» сами <1 нрзб.> 945;947;943;945; 966;945;957;964;940;963;956;945;964;945;, 949;970;948;951;]{187}: #c187.

Так называемая философия Платона есть философия культа–культ, пережитый глубоким и мудрым мыслителем. Не без причины наиболее существенные вопросы Платон излагает уже в форме мифов, за многими из которых явно скрываются переживания,– например, в «Федре», в «Государстве», повествованиях об Ире и др. Таковы мифы-притчи Платона. Следовательно,–философский замысел Канта, т. е. отрицание замысла Платона,– не более как отрицание культа, и, значит тем самым Кант от культа тоже отправляется и культом всецело держится, но ориентируясь на нем не положительно, как Платон, а отрицательно–не к нему устремляясь, а боясь попасть на него, как пират, избегающий гавани.

Черты жизни и характера

Оба жили долго, немного более 80 лет каждый; оба дали все, что могли дать, и изжили самих себя; последнее сочинение каждого из них не закончено и

носит несомненные черты старчества, болтливости и бессилия мысли; но Платон в «Законах» все думает об организации жизни ради духа, а Кант в «Метафизических началах естествознания» говорит о внешнем знании, в сущности ради внешней жизни, ибо техника и есть продукт науки. Plato scribens mortuus est—Платон скончался за писанием, по словам Цицерона, и Кант чуть не с пером в руке умирает на своей постели. Оба были узловыми пунктами, в которых сходились и из которых расходились философские течения своего времени; оба пользовались огромной славою; оба посвятили всю жизнь чистой мысли. Но взор Платона, обращенный к глубинам человеческого духа, занят был объективным, а взор Канта, интересовавшийся внешним опытом, посвятил себя чистой субъективности. Первый четок, второй уклончив. Платон—богач и аристократ, Кант – бедняк и плебей; но Платон вращался во всяких кругах, ища достойных, а Кант искал состоятельных и аристократических знакомств. Платон всю жизнь путешествовал с величайшим риском и бывал даже в рабстве; Кант никуда не выезжал из Кенигсберга и жил в удобствах. Платон—поэт, весь пронизан эротическим волнением и борется со своей чувственностью, одухотворяя ее; Кант—сух, чужд эросу, скопец, но весьма заботится о комфорте, столе н состоянии. В пределе – Платон ищет Богочеловечества, а Кант—человеко-божник. Платон всегда и во всем благороден, несмотря на рискованность сюжетов и, м<ожет> б<ыть), на падения; Кант же, несмотря на свое невнимание ко всему рискованному, всегда филистер. Платон ищет святости, Кант же—корректности. Отсюда—смиренное приятие реальности у Платона, в пределе ведущее к идее обожения – 952;941;969;963;953;962;, и – горделивое само-восхождение на небо, горделивое конструирование объектов из себя – у Канта. Исторически – учение Платона можно рассматривать как синтез по преимуществу двух типичных учений о бытии: Гераклита и элейцев; учение же Канта—как синтез двух типичных учений о знании: Юма и Вольфа. Оба исходят из математики: но Платон – из теории чисел, имеющей смысл религиозно-мистический, а Кант—из геометрии – основы механистического миропонимания. И т. д. и т. д. Эту параллель можно проводить весьма далеко. Но суть ее остается неизменной: Платон и Кант относятся между собою, как печать и отпечаток; все, что есть у одного, есть и у другого, но выпуклости одного – суть вогнутости, пустоты другого. Один есть плюс, а другой есть минус. А если так, если два величайших философа, в своей совокупности определившие всю философию, движутся в прямо противоположные стороны, если смыслом их расхождения должно признать именно вопрос о конкретности духовного мира, являемого в культе, то, значит, самая философия вообще определяется своим отношением к культу – от него исходит и его осмысливает. Но осмысливание опоры в философствовании должно быть укреплением, а не разрушением ее, этой опоры: иначе, или философия бесплодна,—если опора все-таки выдержит, или философия сама должна погибнуть, безопорная, если опора поддастся. Философия самым существом своим есть не что иное, как уразумение и осознание умного, горнего, пренебесного, трансцендентного мира; но мы знаем его, этот мир, только как культ, как воплощение горнего мира в наших конкретных символах. Философия есть поэтому ИДЕАЛИЗМ, но не мыслями занятый, а конкретным созерцанием и переживанием умных сущностей, т. е. культа. Так определяется, предварительно, то направление мысли, защитником коего хотелось бы мне быть: конкретный идеализм{188}: #c188.

<3.> Попробуем еще несколько подойти к этому жизнепониманию. Сознавать что-нибудь – это значит соотносить его с духовным средоточием нашего существа; не соотнесенное – тем самым и не есть, ибо есть мы можем сказать только о сознанном. Это—так потому, что сознавание есть выделение и остановка из сплошного потока бывания; но, чтобы нам быть уверенным в выделенности и остановке – надо иметь твердый пункт—в себе. Так, чтобы сознать движение внешней действительности—надо соотнести ее с собою. Но не движемся ли мы сами? Изменчивое и расплывающееся содержание нашего сознания, текучесть нас самих делает единство самосознания пустым: мы говорим о Я, но Я есть только мысль среди других мыслей. В нас самих надо еще установить твердую точку. Мы имеем обычно смутное и темное, иногда же—ослепительно четкое и твердое сознание своего ноуменального ядра. Имеем его; но что свидетельствует нам о его подлинности? Если есть такое свидетельство,—оно должно быть умным,—ноуменальным, как наша ноуменальность. Переживание ноуменально с 964; и се б я—субстанция, а не логический и психологический субъект,—подлежащее суждений о себе—о своих состояниях.

Абсолютная свобода—ответственность—ноуменальный страх за себя—пред лицом Вечности—разрываются небеса,— когда всецело – определяешь себя—и знаешь, что за все, хотя бы по наследственности, по воспитанию, по разным

оправдываемым мотивам сделанного ответишь и отвечаешь. Абсолютная свобода. Но оно же, это свидетельство, это заверение о ноуменальности Я—и в этом его надежность—должно быть вещью среди других вещей. Основа сознания и самосознания должна сразу находиться вовне как сознаваемая и внутри — как самосознаваемая. И опять приходим мы к прежнему: условие личности есть единство трансцендентного с имманентным, умного и чувственного, духовного и телесного. Условие личности есть культ.

Такое условие обычно хотят найти в культуре,—поскольку она мыслится не выветриванием святынь, но первичным и самодовлеющим миром ценностей. Что же такое культура? Одно из действующих лиц в «Трех разговорах» Вл. Соловьева (Соч<инения>, изд. 2-е. Т. 10, стр. 155) на подобный вопрос недоуменно замечает: «Тут и Вольтер, и Боссюэ, и Мадонна, и Нана, и Альфред Мюссэ, и Филарет. Как же это всё в одну кучу свалить и эту кучу себе вместо Бога поставить?»{189}: #с189 Что же такое, в самом деле, культура? Это — все, решительно все, производимое человечеством. Тут—мирная Гаагская конференция, но тут и удушающие газы; тут Красный Крест, но тут и обдавание друг друга струями горящей жидкости. Тут Символ веры, но тут и Геккель с «Мировыми загадками». Тут Евангелие от Иоанна, но тут и люциферическое «евангелие» Пайка. Тут Notre Dame, но тут же и Moulin Rouge. Как в плоскости культуры отличить церковь от кабака или американскую машину для выламывания замков от заповеди «не укради» — тоже достояния культуры? Как в той же плоскости различить Великий покаянный канон Андрея Критского от произведений Маркиза де Сада? Все это равно есть в культуре, и в пределах самой культуры нет критериев выбора, критериев различения одного от другого: нельзя, оставаясь верным культуре, одобрять одно и не одобрять другого, принимать одно и отвергать другое: в своем роде, т. е. для достижения своих целей, Маркиз де Сад, вероятно, не хуже преп<одобного> Андрея Критского. Для расценки ценностей нужно выйти з а пределы культуры и найти критерии, трансцендентные ей. Оставаясь же в ней, мы вынуждены принимать ее всю целиком, всю, как она есть. Иначе говоря, мы должны тогда обожествить ее и счесть ее последним критерием всякой ценности, а в ней—должны обожествить себя как деятелей и носителей культуры.

Желая сделать культуру имманентной, и только имманентной себе, западный мир, не заметив того, сам стал имманентен культуре. Деятели растворились в своих деятельностях, субъекты—в своих состояниях; механики растворились в своих механизмах, ими же изобретенных; человек растворился и ушел в слияние стихий. Автономия, сделанная богом, сама стала автономной в отношении людей и подчинила их себе, и культура стала само-законною в отношении человеческой личности. Культура ринулась по своим путям, поборая человека. Это — легенда об ученике колдуна, вызывавшего духов, но не сумевшего ими владеть. Личность человеческая стала себе трансцендентной, лицо отщепилось от лика, лик перестал высвечивать в лице и чрез лицо; личность затерялась в себе, стала потерянной и растерянной. Так возникла психология без души и гносеология без активного центра познания.

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

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

<4.> Понятие это и термин введены в философию Кантом. В географии, «ориентироваться»—значит по одной данной стороне света, в особенности по Востоку (Oriens), определить остальные. В математике: найтись в некотором данном пространстве, определив положение элементов в отношении других, уже известных. В логике: иметь ясное понимание границ и содержания нашего познания, т. е. отнести все его стороны к некоторым, признанным известными и надежными (Kircher,— Worterbuch der Philosophische Grundbegriff, 3-te

Auflage, 1897, Leipzig, S. 284). По Канту (Was heisst sich in D. Orient., Immanuel Kant's Kleinere Schriften zur Naturphilosophie. Abth. 1–2, Berlin, 1872–73 II, 149 ft. 150), «ориентироваться в мышлении» значит: при «недостаточности объективных принципов разума в признании за истинное определяться по субъективному принципу его», т. е. принимать что-нибудь на основании теоретико-практических «потребностей – Bedurfnise–разума» (id., S. 154 f)· В этом определении высказывается весь Кант: когда нет объективных принципов разу ма, то надо руководствоваться хотя бы субъективными, но разума же. Но почему не сделать попытку выступить в область объективнейшую, т. е. в область, трансцендентную разуму, но тоже разумную–разумнейшую. Откуда презумпция Канта, что нет Разума вне разума, нет Лоуод'а вне собственно нашего 955;972;947;959;962;? Презумпция – от воли,– воли быть одному, воли к автономии и к онтологической самостоятельности. «Нет разума вне меня»,– ибо если бы был, как внешний мне, то был бы принудительным для меня, лишил бы меня автономии – вот лозунг Канта. И потому в свой разум он предпочитает внести субъективно-случайное, лишь бы не подчинять его объективнонеобходимому. Не разум от Истины, но истина от разума,–не я в Истине, но истина во мне. Это-то понимание ориентировки и определило кантову философию. Но очевидно, что за отрицанием трансцендентных предметов ориентировки надо обратиться к собственным же продуктам разума. Однако в числе их есть и такие, которые ведут к прорыву его само-замкнутости, например идея культа. Посему надо избрать часть продуктов разума и произвольным актом выделить ее в неприкосновенную, в предмет ориентировки, в уверенности, однако, что она, не имея в себе ничего трансцендентного, пребывающего, но исчерпываясь своим явлением, текучим и изменчивым, условным и частным, именно не есть неприкосновенная. Иначе говоря, критицизм Канта и кантианцев произвольно избирает из всей культуры небольшую часть ее–математическое естествознание–и, зная об исторической изменчивости его, из года в год, и о пестроте его – от ученого к ученому, о различии его методов, гипотез, теорий, терминов и т. д., провозглашает его вечной и неизменной истиной, ибо что иное значит ориентироваться на факте науки, в частности на факте математического естествознания, как не обоготворить ученые мнения определенной группы людей определенного времени на все времена, всем поколениям–и, обоготворив, сделать их абсолютною опорою во всех дальнейших движениях. Из факта науки Кант, убегая <от> культа, делает идола: отрицательно ориентируясь на культе, он положительно ориентируется на лже-культе, с сознанием его ложности, тогда как должная ориентировка как раз обратна этой,–т. е. устанавливается положительно–на культе и отрицательно – на лже-культе. А за ним этот вывих духа повторяют его преемники, особенно марбуржцы. Убегая <от> веры, они впадают в суеверие, впав же в суеверие,– искажают всю философию.

Но стоит отмести ограничение трансцендентности в ориентировке,– Кантом подсунутое как чистейшее petitio principii{190}: #c190, как мысль об ориентировке станет не только существенноприемлемой, но и давно известной основной аксиомою духа: «Иде же есть сокровище ваше, ту будет и сердце ваше» (Мф. 6, 21, ср<ав.) Лк. 12, 34), 948;960;959;965; 947;945;961; 949;963;964;945;953; о 952;951;963;945;965;961;972;962; 963;959;965;, 941;954;949;953; 949;963;964;945;953; 954;945;953; 942; 954;945;961;948;943;945; 963;959;965; (924;966;. 6, 21). Сердце – 954;945;961;948;943;945;–есть средоточие духовных сил, самый центр нашего бытия, наше ноуменальное Я. Оно же–там, где положило свое сокровище, при сокровище своем, при той ценности, на которой самоопределилось ориентировать себя. Но не сердце построяет свое сокровище–оно лишь обращается к нему,–но сокровищем определяется сердце. Сердце наше окажется тем или другим, в зависимости от того или другого сокровища: Истина определяет собою разум наш. Кант же–кланяется изделию рук своих. Природа критического метода исследования, существенно связанного с понятием об ориентировании, может быть выражена очень просто,– хотя далеко не в формулах самих критицистов. А именно:

Если мы полагаем безусловною ценностию нечто, то, очевидно, это положение нами ценности делается не оторванно от всего нашего жизнечувствия (в таком случае оно было бы бесцельно и бесполезно в общей экономии жизни), но – ради определения основных линий нашей внутренней, а затем и внешней жизни. Другими словами, определенная ориентировка предполагает и некоторую определенную систему линий движения нашей жизни. Если актом воли мы ориентировали себя, то далее требуется опознание своего акта, «критический» разбор тех основных углов зрения, которые он безусловно предполагает и требует, и отвержение каковых было бы вместе–и отвержением самой

ориентировки. Эти основные углы зрения будем называть, расширяя значение кантовского термина,–категориями. Они принимаются нами не потому, что о них свидетельствует нам опыт, а потому, что они–не что иное, как раскрытие того основного устроения духа, которое выразилось в избранной ориентировке. Принимая категории, мы лишь свидетельствуем о единстве своего духа. Итак,

Следовательно, категории предшествуют всякому опыту, они априорны: это углы зрения, под которыми (и мы знаем то заранее), под которыми должен быть усмотрен какой угодно опыт. Но если опыт не вместится в эти углы?–Конечно, это может быть. Но мы уверовали лишь вопределенную ориентировку и ее одну признали реальностью. Следовательно, все, что не вместится в углы зрения, под которыми видится опыт и з этой, взятой нами наперед, позиции,–противоречит нашей вереи, значит, как таковое, заранее, a priori{191}: #c191 же, признается ирреальным: мы–и видя–не верим, ибо мы верим в сокровище свое. И, не имея категорий для познания его, мы и не сознаем его. Опыт, который не вмещается в углы зрения нашей ориентировки, загодя объявляется не опытом. Но, чтобы не произошло никаких недоразумений, надо действительно рассмотреть, что может и что не может быть признано нами, т. е. действительно надежно установить связь данной ориентировки с данной системой категорий. Говорю категорий, а не прямо опытов, ибо сразу мы можем не увидеть, допускается ли он данной ориентировкою или нет. А если не увидим, то сможем допустить в свой опыт внутреннего врага, который разрушит самую ориентировку. Эта задача установления категорий– дедукция категорий–слагается из ряда моментов: надо перечислить категории, и притом все, надо доказать, что система их исчерпывающая и, наконец, что она действительно развертывает принятую нами ориентировку, а не какую-либо иную.

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

<5.) Но вернемся к имеющему иные, чем наши современники, категории познания и жизни–на культ ориентированные. Как умные, будучи и его категориями, как реальные – они превышают его и, находясь вне его, сами суть реальности. Не берусь пересчитывать их: это дело, может быть,–далекого будущего. Дедукция категорий сомнительна даже в кантовском критицизме, где все так элементарно и плоско: вы помните, как натянута и условна она у Канта и как незаконченна у кантианцев; конечно, не берусь за такую дедукцию в области духовной жизни–скажу более: в христианстве, где «много обителей Отца Небесного» {192}: #c192, где много типов возрастания, едва ли и можно дать законченную однообразную систему категорий. В области духовной категории–не механизм, с его раз навсегда выделанными колесами и рычагами, а гибкая и живая система, приспособляющаяся целестремительно в данном духе и применительно к данному его опыту,– система органическая, а не механическая, и потому допускающая

обсуждение себя лишь в общих линиях. В общем же можно сказать, что христианская философия ориентируется на Господе Иисусе Христе – Предвечном Логосе, воплотившемся–и от нее, от ориентировки этой, отправляется. [Об Иоанновом критерии.]{193}: #c193 Абсолютность смысла этой ориентировки–на Том, «Им же, вся быша»{194}: #c194, абсолютная реальность ее–на Том, «Им же вся быша»–дает уверенность в ее силе, дает уверенность и в ее вселенской полноте: всякий опыт истинный уложится в эту ориентировку, если же что не уложится, то оно воистину и предельно ложно и мнимо. Оно не нужно, мы ничего не теряем, если оно не вместится в нашу ориентировку– его нет. В Лице, на Котором ориентируется христианская философия, сочетается завершенная полнота смысла с завершенной полнотой творческой мощи. Ничто из того, что воистину есть, не было без Него и помимо Него; ничто из того, что духовно, что умно, что словесно–не может выпасть из Него, Смысла всех смыслов{195}: #c195.

Воплотившийся Смысл–Лицо Господа Иисуса Христа – истинная ориентировка мысли. Культ же–конкретное распространение этой ориентировки. Непременные элементы культа– христианские категории: они и конкретны, и реальны сразу, сообразно самой ориентировке. Таковы Крест, кровь, свет и т. д. и т. д. Теперь, думается, прояснится несколько сказанное вначале о Кресте: да, вещь среди других вещей, он может быть вместе с тем смыслом всебытийного понимания. Конкретный– он, однако, может быть опорою всякой конкретности. Часть мира–он может быть его типом и идеей. Мы не смущаемся такою противоречивостью, ибо уже признали ее и приняли ее в свой ум, уверовав в свою ориентировку: ведь Господь, Человек среди многих других человеков, есть, вместе, Единородный Сын Божий и Бог Единосущный Безусловному и Вечному. Все ценности духа таковы, что они имеют свойство быть больше и значительнее самих себя, т. е. что они символичны. [О природе магической символа.]{196}: #c196 В духовном опыте зримо–как.

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

<6.) Вы помните,–в одном из романов Жюля Верна,– некто, чуть ли не любимец нашего детства, капитан Гаттерас{197}: #c197, достигает Северного полюса и с волнением стоит над недвижимою точкою Земли. «Здесь проходит ось мира!»–восклицает он в восторге, указывая пальцем вниз на точку, которая на взгляд ничем не отличается от всех прочих точек. Но да, эта, не имеющая ничего особенного в себе, точка есть полюс мира, и слова капитана 1163;ттераса звенят исступленной радостью. Эти слова и этот образ врезались в детскую мысль и непроизвольно мелькают в уме–во время литургии, над Святыми Дарами. Вы знаете, конечно, что служащий священник, положив левою рукою в правую частицу Святых Даров, стоит с ними, склонившись над св<ятым> престолом, и так читает молитву пред причастием и, конечно, размышляет о глубине совершающегося. А у униатов, согласно католическим правилам, кроме того, и предписывается, созерцая Святую Частицу, размыслить некоторое время над величием страшного таинства и над безмерностью благодеяний

Божиих—медитация над Дарами. И вот, когда стоишь над Дарами, где-то на заднем фоне, как аккомпанемент, звучит мысль: вот истинное место Мировой оси, полюс Земли. Он—как и все точки земной поверхности — и неразумному взору ничто. Но около него вращаются всё и все—и самая вселенная, сам же он недвижим. Так и эта частица Св<ятых> Даров: как будто ничего особенного. Но около этой Частицы свершает свое течение весь круг бытия; все около нее, вокруг нее и для нее: она А и 937; мира. Самый культ—cultus — от collere—вращать—есть круговорот, хоровод, обращение вокруг святой реальности, вокруг святыни — в данном случае—вокруг святыни святынь, Sacra sacrorum, 964;949;955;949;964;974;957; 964;949;955;949;964;942;—таинства таинств—этой частицы Даров. Сама же она, на руках носимая и переносимая, недвижна. Вот afr· солютная точка мира! И от этих размышлений идешь дальше. Мое положение в мире определяется отношением моим к этой частице. Не метафизически только,—но и географически. В самом деле, определить себя географически—дать географические координаты широты и долготы или какие иные—это значит иметь какие-то опорные пункты и осознавать свое место относительно них. Но сами они—как осознаются? — Столько-то градусов долготы от Москвы. Но что есть Москва? Ведь это уже термин не геометрическо-географический, а гсографическо-культурный. Культурные же определения опираются на культовые определения, ибо культурное определение требует, чтобы в конкретной реальности, нас окружающей, был установлен какой-либо смысл, а признание смысла в реальности корнями своими уходит в недра культа. Или еще: мы ориентируемся в пространстве—в отношении к другим людям и их деятельностям. Если бы не было их безусловно, то не было бы и распознавания мест в пространстве, ибо естественное делается сознанным, когда оно отмечено, когда на него попала метка духа—некая зарубка, надрубка—каковая, в существе своем, есть не физическая только, но прежде всего духовная заметка—знак человеческой деятельности. Ведь и физическая надрубка или точка имеет значение для нас лишь постольку, поскольку мы в ней узнаем свою надрубку, нами поставленную точку. Сама же по себе она—ничто и никакому распознаванию служить не может. Если, например, мы забыли, какую заметку сделали, и вспомнить не в силах, то мы ее не узнаем. Но тем более то же надо сказать о знаках менее вещественных. Самое узнание явления требует опознания его, но это есть уже узнание своей духовной метки на нем. И если скажете, что распознаем по светилам, то [сеть таких светил должна быть указана, названа, выделена—словом, должна быть окультурена]{198}: #с198. Исторически это окультурение светил и все дальнейшее есть их проникновение началом священным: осознаем, ибо вычленяем, выделяем их—значит, мыслим отчасти трансцендентными слиянности мира,—«превыше мирскаго слития сотворенными»{199}: #с199. Но это уже есть сопричтение{200}: #с200 их к культу: геодезия держится на астрономии, астрономия—на астрологии, астрология же—на звездопоклонении, а звездопоклонение—на мистическом ощущении Безусловного и Вечного, являющегося и в этом смысле как-то воплощенного в звездных символах. Иначе и быть не может. Ведь ориентироваться в пространстве—это значит установить свое отношение к тем или иным вещам мира. Но установка эта есть действие не внешнее, а внутреннее, есть некий акт разума и, следовательно, может обращаться не с внешним, как таковым, а лишь с тем, что дано разуму как разумное же, разумом проработанное и, следовательно, само как доступное такой проработке, не чуждое разумности; а для этого оно должно быть, в конечном счете, тою или иною цепью опор и звеньев соотнесено с бесконечною Разумностью, с Логосом мира, с целокупным Смыслом Бытия, Каковой дается не иначе, как религиозно. Но, будучи данным религиозно, он должен быть именно данным, ибо иначе с ним невозможно соотношение другой данности, той, которую мы хотим определить и установить. Иначе говоря, эта последняя точка опоры всех опор должна быть конкретным предметом культа, в высшем и полном смысле—Абсолютною Богочеловеческою воплощенною Личностью—Господом Иисусом Христом. Но Он вознесся; следовательно, Он должен быть дан тем, что Его заменяет в полной конкретности: такова Евхаристия. Итак, культ есть условие возможности ориентироваться в пространстве.

И мы, ясно или неясно знаем это, однако пользуемся тем, что дает культ, и если бы в самом деле могли сполна выкачать из сознания свое культовое содержание, то не только лишились бы высших духовных ценностей, но—и просто сознания: для нас не было бы распознавания мест—мы не видели бы пространства, оно бы свилось, как свиток, в безразличную среду, не имеющую в себе никаких расчленений, никаких координат, никакого многообразия и никакой устойчивости,—абсолютно вне сознания лежащую, недоступную сознанию, воистину по ту сторону сознания, ибо сознанию не за что было бы в нем зацепиться, и, следовательно, для нас не существующую. Это был бы 956;942; 6957;. Пространство есть, ибо есть в нем некоторое расчленение разумностью,

некоторая причастность его миру идеальному, но разумное и идеальное во плоти дается только культом. Пространство есть, ибо есть культ.

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

Но—ночь и день, времена года,—скажете. Да, но ведь они—осознания того, что опыт так подчеркивает мистически, что определяется в отношении к религии. Воистину и последовательно—извлеките из них все содержание их религиозное,—и вы увидите, что вам нечего сознавать,—и время сольется в безразличную среду—в 956;942; 948; 957;, и не будет времени. Время есть, ибо есть культ. Все времена держатся на закрепках литургических, и, когда религиозные устои распадаются,— «время выходит из пазов своих», по слову Шекспира{201}: #c201.

Время и пространство—производные культа. Время и пространство— в реальности культа, но не наоборот. Мир—в культе, но не культ в мире. Талмуд говорит, что жертва храма Иерусалимского и Тора предсуществовали миру: конечно, ибо ими — вообще говоря, т. е. культом,—рождается мир в сознании, и без них нет и мира. И еще,—мир создан ради «обрезания»,—говорят иудеи. Конечно, разумея под «обрезанием» вообще все законы — весь культ—и центрально, и предельно — Евхаристию,—ибо это смысл существования, энтелехия мира. Это А и 937; мира,— и философ волей-неволей считается с этим, ибо, чтобы н е считаться, он должен не только не быть философом, но и не самосознанным и не сознающим существом—просто не быть.

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

Не разбираясь далее в подробностях,—к этим вопросам мы будем возвращаться,—заметим: чем более размышляешь над понятиями философии, тем более явной делается их 960; у с 964; о 964; а, когда они без конкретного содержания, и немота содержания, когда оно не имеет осознающих его схем. А если так, то или все философские понятия ничего не стоят—и даже как слова должны быть исключены из словаря, и л и же они стоят, и очень много, имея конкретное содержание,— конкретное же содержание понятий философских может быть лишь одно—культовое. Если могут быть счеты, то между видами культа, между культами разных исповеданий и разных религий, но никак не между культом вообще и философией вообще, ибо философия все свое берет от культа, а не обратно, и если впоследствии, в позднее сравнительно время, в культах, например в христианском, появляются формулы и термины, навеянные философией,—например, формулы и термины платоновской и аристотелевской философии, то все-таки это лишь кажущееся явление: религия потому взяла те или другие термины и формулы, что взявшая их прежде философия сама взяла их из культа же. По видимости заимствуя, культ берет лишь свое. Прослеживая историю философских терминов, можно убедиться в культовом первоисточнике их. Но как нам тут доказать это? Надо бы взять философский словарь и слово за словом разобрать его,—подтверждая свой разбор параллелями, сопоставлениями цитат,—дело долгого времени и по характеру своему не лекционное, но подходившее бы, например, для практических занятий или семинариев. Эта задача мною лишь намечается—она ждет своих исследователей.

Не только исторически, однако, но и по существу терминология философская зависит от культовой или религиозно-мистической. Заимствуя свои термины от

религии, философия отрывает их от питающих корней, лишает их смысла; беднея смыслом, они обесцвечиваются, меркнут, хиреют, а часто извращаются и тогда–говорятся, словно в насмешку, и перестают быть нужны. Вот почему, богатые и сочные смыслом, формулы и термины культа трудно переводимы, а то и вовсе не переводимы на язык философский – бесконечно более бедный, а часто просто ложный и искалеченный,–даже трудно, туго пересказываются, теряя при пересказе оттенки смысла, все живые краски и биения. Это все равно, что передавать мозаику булыжником или оркестровую симфонию изображать одним пальцем, и притом на фальшивом инструменте. Вот, например, мы имеем множество терминов приблизительно одного содержания: духовный, умный, премирный [941;953;964;941;952;953;949;957;959;962;]{202}: #c202, словесный, разумный, пренебесный, небесный, горний, мысленный, святой и т. д. и т. д. Сколько их! И все они{203}: #c203–«трансцендентный». Но во всяком случае, не дожидаясь сколько-нибудь полного обследования области философских терминов, нам, хотя бы ради большей плотности нашей мысли о культовом источнике ее, необходимо просмотреть в виде примера некоторые из терминов. Но вместе с тем этот, даже беглый, обзор подготовит нам понимание языка, без которого едва ли возможно обойтись при обсуждении литургическо-философских вопросов и понятий.

<7.> Философская терминология

[Термины заимствуются <?>

Общение, причащение, участие–литургич<еские> термины, буквально попавшие к Платону и Аристотелю, 954;959;953;957;969;957;943;945;, 956;941;$949;958;953;962;, 960;945;961;959;965;963;943;945;, 960;940;961;949;953;956;953;, 960;945;961;959;965;963;943;945;–присутствие. 949;943;948;959;962;–953;948;941;945;–лик, зрак, божественный зрак.

940;957;940;956;957;951;963;953;962;–так назыв<аемая> часть литургии со слов: «вся святыя помянувше... помолимся <?>», post mysteria, post sacre{204}: #c204.

Память вечная–у Платона, например, память горнего. Поминание усопших... да, да...

Св(ятой), 940;947;953;959;962;, кодеш–у Филона–трансцендентный... Трансценд-имманентизм–культовое понятие, вещь в себе (957;959;959;973;956;949;957;945;) и явление (966;945;953;957;972;956;949;957;945;), 941;960;953;966;940;957;949;953;945; «2 нрзб.>).

957;959;965;962;–я трансцендентное, открывающееся мистически в культе, абсолютная) свобода... не субъект, не предик<ат) своих сост<ояний>, а субстанция–абсолютная) воля и ответственность.

Метаморфозы и пресуществления–два противоположных понятия–оба философские и оба культовые–transformatio и transsubstantiatio.

940;955;951;$949;943;951; <940;-955;942;952;969;–незабвенный, забвение и незабвение в мистериях. Манфред ищет забвения, Фауст {205}: #c205 забывает 1-ю часть и снова рождается во 2-й–и незабвенность – 953;948;941;945; (Елена) выводится из ноуменальных недр. И т. д. и т. д.

Явления. Наше знание явления: 948;972;958;945;, кажется, следовательно) не есть; кажется, следовательно) и есть <1 нрзб.>. Явление Бож<ией> Матери пр<еподобному> Сергию. Явленные иконы. Явления Божией силы.

952;949;959;943; 941;960;953;966;945;957;949;943;962; – боги-чудотворцы, явившиеся, 949;960;953;966;940;957;949;953;945;; эпифании (Сириек, сын Гераклида, в Херсонесе – богини Девы – по поручению города). Чудотворцы.

Тимахид Родосский–эпифании Диоскуров. Существуют эпифании Исиды.

966;945;943;957;949;963;952;945;953; и 941;960;953;966;945;943;957;949;963;952;945;953;–технические термины для явления богов-целителей по Гёродоту: Аполлона, Афины, Зевса 932;961;972;960;945;953;959;962;{206}: #c206.]{207}: #c207

Какое пустое, ничему не соответствующее слово 956;942; 948; 957;– «небытие»! Но в конкретном религиозном мышлении как без него обойтись? 924;942; ov–все то, что не входит в состав сознания, что из него извергается, т. е. что не относится к предмету ориентировки сознания, т. е. внекультовое. Небытие–внебытие, тьма внешняя, т. е. вне Бога,–тьма же, ибо не просвещена светом Истины–умным – не опознана и не распознана– и по существу не может быть познана, и как не имеющая в себе ничего умного,–геенна. Небытие в собственном смысле слова, предельно,–это последнее вне-бытие, т. е. бытие вне Бога, во тьме внешней. А таковое–есть только отрицательная ориентировка на Боге. Относительное небытие,–небытие на земле,–есть извержение из церковной жизни, вне-церковное, вне-культовое бытие, анафема. «Кто не любит Господа Иисуса Христа, да будет проклят! – маранафа!»{208}: #c208 Как же может он не быть изверженным, если он, отпавши от точек определения, потерял связь с культовым бытием, выпал из него? Небытиеотлучение от бытия–интеллигентское бытие. Если бы это последнее, т. е. анафематствованное, от всякого культа оторванное сознание, стало бы строить свою философию, то оно, в свой черед, анафематствовало бы культ, ориентируясь на нем отрицательно, и обратилось бы к себе самому, к пустоте своей, делая ее предметом ориентировки положительной. И тогда неминуемо оно объявило бы духовные ценности как невыразимые, невоплотимые, как «интимно-личные» (Тареев){209}: #c209, как «мэоны» (Минский){210}: #c210 или как Privatsache{211}: #c211 (социал-демократы), ибо, утверждая себя против культа, их отрицающего,– неизбежно отрицать свое отрицание, культ,–или же покаяться и признать себя без культа немощными и пустыми.

Подобным образом делается понятным средневековое учение о степенях бытия; степени бытия–степени связности с культом,–ибо здесь-то, in concreto {212}: #c212, и дается система entium realium{213}: #c213, окружающих и раскрывающих, как символы, ens realissimum{214}: #c214–средоточие культа – абсолютный центр мироздания. И т. д. и т. д. Весь курс наш посвящен именно этому разъяснению культовой основы философских понятий и философского значения культа. Поэтому довольствуемся пока этими немногими примерами для того, чтобы перейти в следующий раз к обсуждению самого культа, как системы раскрывающих ориентировку культа святынь вообще, и прежде всего основных святынь–7-ми таинств.

Приложение 1

1920.v .7

Кант и Платон (дополнения)

Платон исходил из вопроса 964;943; 941;963;964;953; 949;960;953;963;964;942;956;951; {215}: #c215; и имея в виду, как бесспорный пример науки–точного знания,– математику, строит свою систему мысли.

Кант тоже исходит из вопроса – как возможна наука–954;941;954; возможно точное знание, и опять-таки имеет в виду, в качестве примера точного знания, математику.

Отвечая на вопрос, как возможна математика, Кант и дает свое построение мысли.

Приложение 2. Об ориентировании

Философия и культ

Стр.

Об Иоанновом критерии{216}: #c216 (кто не исповедует И<исуса> Хр<иста>, во плоти пришедшего,– анафема){217}: #c217 и др<угие> места Иоанновых посланий.

Подробно, с экзегезом.

О магической природе символа (из тетради).

Цитата из униатск<ого> служебника о размышлении над Дарами. Вообще о медитациях из катол<ических> книг (примечание».

Этимология слова cultus – от collere–вращать.

Культ как обращение около святыни: закон хоричности.

Лики ангелов.

932;949;955;949;964;974;957; 964;949;955;949;964;942; {218}: #c218.

О пупе земли. '927;956;966;945;955;972;962;{219}: #c219. О иерусалимо-центризме.

Об обрезании и т. д. как центре и цели мира.

Средневековое учение о степенях бытия.

«Радуйся, земли Основание, во Твоих ложеснах, Пречистая, не трудно носившая» (Кан<он> Бож(ией) Мат<ери>, п<еснь> 4, тр<опарь> 3) {220}: #c220.

Божия Матерь носила в ложеснах Своих Христа воплощенного. Следовательно, это Он именно и есть земли Основание. Спаситель, во плоти явившийся,– земли Основание.

Абсолютная ось мира.

Приложение 3. Философская терминология

1919.921;921;921;.2. Ночь. Серг<ев> Пос<ад>

Ноуменальный

При разговоре–чтении своей статьи{221}: #c221 о Лавре о. Диомиду{222}: #c222, помощнику ризничего Лаврскому,–встретилось слово ноуменальный, и мне захотелось объяснить его. Но когда я пошел домой, то по дороге объяснение сложилось в таком виде: ноумен происходит от слова 957;959;965;962;. Мы обычно переводим слово 957;959;965;962; чрез ум. Но ни 957;959;965;962;, ни славянское ум, ему равносильное, не выражаются русским термином ум. 925;959;965;962; значит собственно: духовное средоточие нашего существа, средоточие, центр, первоузел духовной жизни; 957;959;965;962;–это духовное Я, дух–в противоположность внешним, случайным разрозненным чувственным впечатлениям. Поэтому 957;959;959;973;956;949;957;959;957; значит то, что духовно, что духовно постигаемо, духовно постижимо, доступно лишь духу, а не чувственному впечатлению, чувственности. Ноуменальный– значит умопостигаемый, т. е. духовно познаваемый и духовно сущий, но чувственно не познаваемый и не сущий.

«Прослави его [антиминс] паче же по закону очистилища: яко да яже в нем совершаемая священнодейства, на святый.

и пренебесный, и мысленный Твой жертвенник достизати, и благодать нам Твоего пречистаго приносити осенения» (Чин освящения антиминсов–Архиер<ейский> Чиновник, л. 139){223}: #c223.

«Святыя церкви и жертвенники Твоя, Господи сил, во всей земли насадил еси, во еже приноситися Тебе мысленным и безкровным жертвам» (Архиер(ейский) Чиновник–Чин освящения антиминсов, л. 138){224}: #c224.

Ко св(ятому) прич(ащению) мол<итва) 2-я Златоуста. «...От мысленнаго волка звероуловлен буду»{225}: #c225 .

Ум

Кан<он) Анг<елу> Хранителю, п<еснь) 7, <тропарь 4) «Сладкий и веселый солнцезрачный ум» {226}: #c226.

Ум м<ожет> б<ыть> сладкий, веселый, «солнцезрачный». 925;914;!!!

Умный

Кан<он> Анг<елу> Хранителю, п<еснь> 7, (тропарь) «И ныне», Богородичен: [Богородице,] «лествице умная»{227}: #с227.

Акаф(ист) Иис<усу> Сладч<айшему). Ик<ос) 9.

«Просвети моя мысли сердечныя»{228}: #с228 .

Ср. «расточи гордыя мыслию сердца их» (песнь Богородице «Честнейшую»){229}: #с229.

Ср. «от сердца бо исходят помышления [благая и] злая»{230}: #с230.

Итак, мысль—достояние, деятельность сердца; сердце = 957;959;965;962;.

Разъяснить термины

1) 940;947;953;945;963;956;945;

2) 948;973;957;945;956;953;962;

3) 949;957;941;961;947;949;953;945;

4) 941;960;953;966;959;943;964;951;963;953;962;

5) 967;940;961;953;962; в позднейшее время{231}: #с231

6) 954;945;964;945;966;959;953;964;940;969; (941;969;?)

7) 949;973;955;959;947;951;952;942;957;945;953;

8) 949;958;959;965;963;943;945;

9) 960;940;961;949;953;956;953;

10) 956;959;961;966;942;

11) 956;949;964;945;946;940;955;955;969;—прелагать (о Св<ятых> Дарах)

12) sacramentum (см. у С. П. Знаменского){232}: #с232

13) 949;965;955;959;947;943;945; благословение, благословить И)

Были ли термины эти (вособенности) 957;959;951;964;972;962;, 957;959;949;961;972;962; и т. п.) а) до Платона и б) вне платонизма, после Платона.

921;V. ТАИНСТВА И ОБРЯДЫ

(Введение{233}: #с233.) Христианство, взятое в целом, есть таинство. Св(ятые) о<тцы> гов<орили>, что христианство—вел<икое> таинство (Мак(арий) В<еликий», тайна благочестия (Вас(илий) В<еликий», великое наше таинство (Григ(орий) Бог(ослов)), Сим(еон) Н<овый> Бог(ослов)— о таинстве христианства. Это вообще и отнюдь не в смысле <1 нрзб.> учения, но в смысле сам<ой> таинстве<нности> Божия культа.

1918.V. 14

«Христианство существует [только] таинствами»,—свидетельствует архиепископ Воронежский Игнатий (О церковных таинствах. СПб., 1863, стр. 7){234}: #с234. Это слово едва ли кто осмелится отвергнуть в упор. Но, лавируя около него, современное мышление старается как-нибудь объехать этот подводный риф своего плавания и, по силе внешней возможности, не думать о нем ничего. Благотворительность; пожалуй, некоторое воспитание в себе цельности духа; эстетика богослужения; даже учение церковное, поскольку оно говорит о вещах таинственных вне прямого столкновения с ними—или по крайней мере

современному мышлению кажется оно говорящим именно так, т. е. как философская спекуляция среди многих других спекуляций,–вот, приблизительно, приемлемая часть христианства, а вероятно, и вообще религии. Но культ в его существенности, а тем более таинства–скорее терпятся, нежели утверждаются, не говоря уж об утверждении их в их силе. «Христианство существует [только] таинствами»; но–скажем откровенно – разве не чувствуется, по современному разумению, (что) они – рудиментарный орган Церкви, еще не просвещенной светом Канта, Конта и обоих Миллей? И все-таки: «Христианство существует [только] таинствами». Но тогда почему наша мысль не возвращается снова и снова к самому утверждению христианства? Почему таинства не делаются отправным пунктом христианских размышлений? Почему не к ним, а куда-то далеко в сторону ведут пути современной философии? Почему не только внутренний смысл таинств и значение их, жизненное их действие на человека не изучаются, но не исследованы даже внешне-исторически ни чинопоследования их, ни разумение их святыми отцами и мыслителями древнего и средневекового мира? Как хотите; но, право же, нельзя понять это замалчивание иначе, как затаенное отрицание,–ну, пусть не отрицание– как пренебрежение к этому рудименту древности. К тому же, прямой расчет отречься пред врагами веры нашей–пред врагами религии вообще от этого наиболее нестерпимого и наиболее уязвимого «придатка» веры. Но враги веры, вроде, напр<имер>, Толстого, ярясь в особенности на культ, и притом именно на таинства, знают, что делают: они вызнали живое средоточие христианства, религии вообще,– уничтожьте его,– и дело их было бы сделано: все остальное распалось бы само собою, не нуждаясь, лишенное корня, в опровержении.

Но культ–в особенности имею в виду таинства,–но культ есть истинная полнота истинной жизни: о полноте же можно размышлять и размышлять, еще и еще подходить к ней, никогда ее не исчерпав. Таинства–потому и тайны, что бесконечностью своего смысла питают беспредельно всегда и всякую душу. Может быть бесчисленное множество подхождений к таинствам, бесчисленные способы уразумения их, бесконечное полнозвучие опытов мысли, созерцающих и воспринимающих в себя 955;972;947;959;962;, их образующий и в них живущий. Единая истина, в своей совокупности,–скажу более–единственная объективная истина, человеку предоставленная, таинства одни только заслуживают в точном смысле предикат истинности: наши же подхождения к ним–скорее удобны, удачны, глубоки – или неудобны, нескладны и плоски.

Истинное подхождение к таинствам–участие в них; размышление же о них исчерпывающим быть не может; все они, размышления, односторонни, все они, при желании, могут быть уличаемы в недостаточности; все они–только стремление к Истине, но не самая истина. Но нужны и они: нужно мысли неленостно подходить еще и еще к уразумению глубины тайнодейственной жизни церковной: так разрыхляется наше тугое ей противодействие, так более мы готовимся к соучастию в ней.

Настоящая попытка–одна из многих,–не только вообще, но даже и у самого говорящего.

1918. V. 12. Ночь. Серг<иев> Пос<ад>.

После службы

1. Начнем одним песнопением: «Надгробное рыдание творяще песнь «аллилуйа»...» {235}: #с235 Избираю его именно как связующее многие стороны церковной жизни с одной точки зрения–как дающее некоторую общую картину. Но знаю и о многом, мною опускаемом сейчас, отчасти,– чтобы говорить о нем впоследствии.

«Надгробное рыдание творяще песнь «аллилуйа»...» Вот изречение, в котором можно видеть характерное самосвидетельство культа,–всякого культа, простирая частный случай, как пример, на иные, более широкие области. Будем же в своей сегодняшней беседе о культе исходить из этого именно примера. Тем более потому хочется сделать так, что тысячи поводов унывать искушают нас. Пусть же в отвлеченные обсуждения вольется тоненькая струйка проповеди: самая тоненькая, будьте к ней снисходительны. «Надгробное рыдание творяще песнь «аллилуйа»...»–слышим мы на каждой панихиде зов Церкви, объясняющей тем природу богослужения. Это ведь значит в переводе: «превращающе, претворяюще, преобразующе свое рыдание при гробе близких, дорогих и милых сердцу, свою неудержимую скорбь, неизбывную тоску души своей–преобразующе ее в ликующую, торжествующую, победно-радостную хвалу Богу–в «аллилуйа»– в ту песнь, которая воспевается самими силами небесными,

в то завершительное слово, которым увенчивает Дух Святой Отца–как Отца, и Сына–как Сына, т. е. в слово последней радости, в песнопение высочайшего подъема. Если угодно, то надгробное песнопение можно передать и так: «делая песнь «аллилуйа»–песнь «хвалите Бога» надгробным рыданием, вместо надгробного рыдания» {236}: #c236.

Нечеловеческая, беспросветная, непреображенная тьма отчаяния делается человечною, когда осветляется, когда преображается, когда переходит в порывы хвалы Всевышнему. Непроницаемый покров тучи сердечной делается светлым. Не отменяется наша скорбь, не возбраняется, не отстраняется, не запирается в подполье души–нет. Это значило бы надорвать душу, это значило бы ожесточить ее,–с камнем на сердце стоящую на параде погребения. Это значило бы тупую боль животного оставить у животного – оставить человека животным. Это значило бы загнать сердце в подполье.

Но требуется иное: ее же, скорбь при гробе, претворить в величайшую радость духовную; готовящуюся вот-вот сорваться хулу на Создателя–претворить в хвалу Ему; копошащееся на дне тоски и отчаяния проклятие–в благословение, «да не будет» – в «да будет»,– словом–надгробное рыдание в надгробную песнь «аллилуйа». Требуется исцелить раны души – травмы души. Вероятно, кое-кто успел подумать: к чему тут Фрейд? Но почему бы и не Фрейд, если он уместен? В данном случае, впрочем, не Фрейд, а Православная Церковь; ведь–выражение 964;961;945;973;956;945;964;945; 964;951;962; 968;965;967;942;962;–«раны души», «язвы души» находится во множестве разных молитв и песнопений{237}: #c237. Так, в каноне Иисусу Сладчайшему (песнь 4-я, тр<опарь> 1-й) слышим: «исцели души... моея язвы»{238}: #c238; <и сравни с этим песнь 1-ю, 1-й тропарь: «души моея язвы исцели»{239}: #c239); в каноне ко св<ятому> причащению читаем: «исцели души моея язвы» (песнь 4-я, последний тропарь){240}: #c240; в 7-й молитве ко св<ятому> причащению преп<одобного> Симеона Нового Богослова говорится: «струпы моя и язвы... моя»{241}: #c241, т. е., конечно, струпы и язвы души; то же–у св<ятого> Василия Великого, говорящего о «застарелых ранах души» и т. д. и т. д. (Св(ятойУ Василий Великий. Творения, т. I, изд. 1917 г., стр. 149–151){242}: #c242.

Назначение культа – именно претворять естественное рыдание, естественный крик радости, естественное ликование, естественный плач и сожаление–в священную песнь, в священное слово, в священный жест. Не запрещать естественные движения, не стеснять их, не урезывать богатство внутренней жизни, а напротив–утверждать это богатство в его полноте, закреплять, взращать. Случайное возводится культом в должное, субъективное просветляется в объективное. Культ претворяет естественную данность в идеальное. Можно было бы постараться подавить аффект. Но задержанный аффект сгноит душу и тело. Да и где граница допустимого и недопустимого? Кто устанавливал ее?–Что значит она, условная? По какому праву навязана она будет мне, потрясаемому аффектом? И если вступить на путь борьбы с аффектами, то придется в корне отринуть самую природу человека–бездну, аффекторождающую и в себе самой ничего, кроме аффектов, не содержащую. Вступить в борьбу с аффектами значит одно из двух: если она неуспешна – отравить человечество «загнанными внутрь страстями» {243}: #c243, если же она удачна–оскопить и умертвить человечество, лишив его жизненности, силы, а наконец–и жизни самой. Культ действует иначе: он утверждает всю человеческую природу, со всеми ее аффектами; он доводит каждый аффект до его наибольшего возможного размаха,– открывая ему беспредельный простор выхода; он приводит его к благодетельному кризису, очищая и целя тем 964;961;945;973;956;945;964;945; 964;951;962; 968;965;967;942;962;. Он не только позволяет выйти аффекту всецело, ноитребует наибольшего его напряжения, вытягивает его, обостряет, как бы подсказывает, подстрекает на аффект. И, давая ему полное признание, утверждая аффект в правде его, культ преображает его. «Надгробное рыдание» претворяется в хвалебное «аллилуйа», воспеваемое горе, земное– в небесное. Претворяется, ибо культ выявляет аффект, и выявляет даже сильнее и могучее, нежели может выявиться аффект естественно. Культ отменяет запреты и зовет к запрещенному. Теперь аффект наш, сверху вызванный, существует уже сверхъестественно, более, чем естественно, и подчиняется не своим, а иным, несвойственным ему законам, втянутый в пренебесный вихрь. И, втянутый, он кружится в нем, восходя выше и выше, дальше и дальше от нашего земного, субъективного бывания; теперь он перестал быть нашим случайным состоянием и сделался объективною вселенскою правдою.

Есть у Бальмонта немножко смешное стихотворение*

Мало плакать, надо стройно, гармонически рыдать.

Надо действовать спокойно, Чтоб красивый лик создать.

Мало искренних мучений, Ты ведь в мире не один...{244}: #c244

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

Слова любви, не сказанные мною,

В моей душе горят и жгут меня...

Бальмонт{245}: #c245

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

В нашей, православной, службе есть что-то глубоко-глубоко близкое, что-то давно знакомое. Попадается то там, то здесь какая-то особенно милая складочка, что-то личное. Многое воспринимается как полу-забытая записка любимого человека, но только чище и выше, без привкуса земной мути. В службе понимается яснее платоновское «припоминание». Ибо, действительно,

служба наша воспринимается, как припоминание родного и давно знакомого. И это так. Служба наша древнее нас и наших родителей, древнее человечества, древнее самого мира. В ней, во многом ее, выражена самая сущность умного делания, самая сущность умной молитвы. Служба словно не сочинена, а открыта, обретена; то, что было давно–более или менее выражало сущность умной молитвы. Православие вобрало самый цвет мирового достояния и освободило от шелухи и оболочек: у нас–чистое, обмолоченное и провеянное, зерно религий, самая суть человечности. Всеянное в души, это зерно прозябает и взращает в человеке человечность: оно-то и есть закваска человечности. Но само оно не психологично, а умно. Вот почему бесспорно, что служба наша–не от человеков, а от ангелов, от умных сил небесных. Передаваемый от иерархии иерархии небесной, этот небесный светоч дошел и до иерархий земных и стал на земле – Небом. Да, культ есть Небо на земле.

Так разрушительные силы нашего существа распределяются системою пружин, осуществленных в культе, по нуждающимся в соответственных толчках сторонам жизни. Так разливаются по каналам культа наше горе, наша радость, наши муки и наши избыточествующие порывы и орошают нивы нашей деятельности. Так немое и бескрылое волнение нашей души находит себе слово и улетает в мир высшего удовлетворения.

2. Но пока мы описываем лишь. Пора вдуматься, какова связь этого удовлетворения с характером культовой деятельности. Мы говорили раньше о деятельности осуществления и о деятельности осмысливания. Машина и смысл противостояли друг другу, объединяясь в культе. При этом мы старались уяснить, что существование культа есть трансцендентное условие единства самосознания, т. е. самого Я.

Речь шла у нас о деятельностях человека. Но в чем коренятся эти деятельности? 1де источник их двойственности? Чтобы проследить, откуда исходят та и другая, следует еще раз вникнуть в самые деятельности.

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

...Мы, Титаны, знаем лишь вины Ярем извечный, да горючий пламень, Снедающий, злокозненный, голодный, Да Матери голодную тоску...{246}: #c246

Как волнородительная пучина морская, вечно бьется оно, начало титаническое, о прибрежные скалы,–его сжимающие,– восстает, и еще, и еще. Бессмысленно восстает, ибо вообще нет в нем самом смысла. Титаническое можно подавлять, но его не подавить; неусыпно бунтует оно против всякой грани, против 957;972;956;959;962;:

Мы выи не клоним Под иго Атланта, Но мятежимся нивами змей; И ропщем, и стонем В берегах адаманта, Прометей! Вяч. Иванов. Сыны Прометея{247}: #c247

Безликое–это чистая мощь,–в которой начало вещей; это – рождающая бездна; это–слепой напор. Это начало родов о е и само может быть названо родом–947;941;957;959;962;–не в смысле историческо-социологическом, не как совокупность поколений, связанных между собою единством происхождения, имени и религии, семейного очага, а чисто метафизически: оно есть рождающая мощь рода. Тютчев знал эту темную подоснову бытия. Богословски же выражаясь, это начало реализации, эта полнота бытийственных потенций называется 959;965;963;943;945;. 927;965;963;943;945;, т. е. 941;963;943;945; от 949;953;956;943;–бытийственность.

Безликое старается волнами своими прорвать всякую преграду– всю «ограду закона», по выражению Талмуда, ибо закон есть грань и определенность, определение конца: «досюда–и не далее», предел мощи: «Доселе дойдешь, и волны твои в тебе сокрушатся» (Иов. 38, И){248}: #c248. Но существо мощи –

именно в раскрытии себя, доколе не иссякнет самая бытийственность ее. Существо титанического–в напоре и в борьбе против граней. Нахлынув, оно напирает, вздымается, бьется– о твердыни закона.

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

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

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

Ревет и бурлит величественным жерлом вода у мельницы: но, прорвавшись, разливается по заливным лугам мелкой лужей, оставляя вскоре комариное болото. «Allons, enfants de la pa trie!»{249}: #c249 у Достоевского в «Бесах» превращается в пошленький вальс{250}: #c250. Но над саморазложением титанического нечего злорадствовать: ведь это природа человеческая, источник деятельности, самая мощь человека подверглась тлению. С титаническим умирает, воистину умирает, и самый человек, лишаясь блага–первого сокровища своего–мощи, творчества и жизни, как бы ни назвать его. И потому, нельзя его уничтожать– нельзя и не должно: «не научихомся телоубийцы быти»{251}: #c251,– говорит один святой (Август мес<яц». Нельзя уничтожать начало мощи. Но что же тогда делать с ним?

Титаническое, само в себе,–не грех,– а благо: оно мощь жизни, оно самое бытие. Но оно ведет ко греху. Всегда ли? Нет. Ибо и добро осуществляется той же стихийной силой – началом титаническим. Титаническое–потенция всякой деятельности. Оно–по ту сторону добра и зла. Оно – «часть тьмы, которая вначале всем была, и свет и мрак произвела»{252}: #c252. Это оно пленяло Байрона и Лермонтова. Это на нем взросла античная трагедия. Это оно–Рок, ибо, непреложно ведя,–столь же непреложно и губит.

Познай меня,–так пела Смерть,–
Я–страсть.
<Вяч. Иванов> {253}: #c253

Понятие трагической вины связано с ним, ибо трагическая вина–есть вина не личности-ипостаси, а родовой основы ее, и, проявляясь во всех родичах, самым рождением, с жизнью самой лиясь из отца в сына, из родителей в детей и внуков и правнуков, эта бытийственная вина, этот бунт в крови, этот порок самого существования ведет–помимо злого решения, помимо умысла,–ведет личность к роковой развязке, ее, не ведающую сознательного проступка, но уже чувствующую свою обреченность и над собою висящий меч. Однако признать роковую усийную вину–это значит простить личность, простить же ее–значит перенести виновность, порчу, бунт–с нее–и на других, распространить на род, на народ, на самое человечество. Признать трагическую вину личности–значит осудить других, осудить самих себя. И человечество, спасаясь от осуждения, гневно восстает на лицо, его стараясь уличить – в вине личной, в ипостасном проступке против 957;972;956;959;962;. Отстаивая себя,– отвергает вину такую лицо–или готово признать и такую вину, лишь бы не осудить себя в

самой своей усии, в самом источнике своей жизни. В борьбе за мнимую ипостасную вину–героя и хора–существо трагедии: всякая трагедия есть столкновение понятий об усии и об ипостаси,–о вине бытия и вине смысла. Но столкновение это неразрешимо, и потому трагедия безысходна. Даже если бы личность признала за собой усийную свою вину, не было бы исхода, ибо следствием тогда было бы самоистребление, и не только одной личности, но и всего человеческого рода в первичных основах его бытия. Это самоистребление первичной воли и предлагается как единственный выход буддизмом, а за ним–Шопенгауэром и Гартманом. Но мыслим, однако, и исход: если бы личность, не запятнанная ни единым движением греха ипостасного, взяла на себя роковую усийную вину человеческой воли, добровольно, и в себе самом человеческую непокорную усию просветила светом смысла: тогда была бы в единой точке истреблена трагичность самого существования человеческого, т. е. была бы спасена человеческая природа от своего порока бытия. И это одно только было бы выходом, ибо титаническое не только сила греха, но и вообще сила жизни, и без него нет и самой жизни.

Ведь это оно–стихия ночи, в которой воссиявает свет. Нет мощи–и ничего нет. Бессилен смысл, жалок разум, тщетна правда. Нет стихийности–нет и деятельности осуществления, и без нее–нет и реальности: ибо к корням бытия приникаем не иначе, как через свою усию (959;965;963;943;945;). В мощи–правда титанического,–исконная и непреодолимая правда Земли. Ибо первая правда всякого бытия–само оно, данность его, и первая неправда–несуществование. И первое благо есть бытие, первое же зло–небытие. Бытийственность мощи уже есть первый камень Истины, и все остальное, что сюда присоединится, должно принять его, ибо, отвергнув мощь,– оно само будет отвергнуто мощью. 925;972;956;959;962;, извне ставящий преграду титаническому напору, сам неправ, как подавляющий этот напор, но не осветляющий его, как показывающий напору только силу сопротивления и потому не вносящий в титаническое ничего н о в о г о. И, удовлетворившись или не удовлетворившись, титаническое и в том и в другом случае снова забушует. Сдавленное в одном,– оно вознаградит себя в другом; разложившись теперь,–оно наберется сил и проявит себя потом. Неутолимость и неистребляемость титанического–отображение божественной у сии; дурная бесконечность человеческого хотения – образ положительной бесконечности сущности Божией, как Время– подвижный образ Вечности. Но Бог–не только 959;973;963;943;945;, но и 973;960;972;963;964;945;963;953;962;. Не только Сущность, но и Лицо. И человек–не 959;965;963;943;945; только, но и 965;960;972;963;964;945;963;953;962;, лицо. Нельзя понять религиозной антропологии, не продумав этих основных понятий святоотеческого богословия. Человек–не только темное хотение, но и светлый образ; не только стихийный напор, но и просвечивающий в реальности его лик, явно выступающий у святых, художественно показываемый на иконе. Это–и по смыслу и буквально: 949;943;948;959;962; 953;948;941;945; значит «облик человеческий». Человек – не только бытие, но и п 961; а в д а, не только жизнь, но и и с т и н а, не только мощь, но и ум (957;959;965;962;), не только плоть, но и дух. В Боге гармония у сии и ипостаси. Лицо Божие всецело выражает Его Существо, Существо Его всецело выражается Лицом Его. В человеке, напротив, антиномия полюсов не находится в гармонии; темная подоснова бытия восстает на лик, требуя от него реализации; лик порабощает стихийное волнение, добиваясь от него своей правды. В человеке есть две правды: образ Божий и подобие Божие,–правда бытия и правда смысла. Теоретико-познавательно обсуждаемые, они назывались нами требованием данности и требованием доказанности познания. Теперь же, в метафизическом рассмотрении, мы будем называть их именно так: правда бытия и правда смысла, правда усии и правда ипостаси. Их – две. И, не совмещенные, они противоречат друг другу: дух воюет на плоть и плоть воюет на дух. Но это именно две правды. Их единство не может быть достигнуто на пути взаимных уступок. Бесконечные в своем стремлении, оба начала человеческого существа требуют бесконечности своего раскрытия, требуют предельного своего утверждения. Не в ограниченности каждого каждым, а во взаимном признании ими их безусловной правды–правды их богоподобной бесконечности–может осуществиться их гармония, т. е. цельность человека. Не непосредственно в себе самих, но в своих абсолютных пределах только, исчерпав свои бесконечные возможности, могут обрести они друг друга. Всякая остановка их на дороге есть ложь. Должно быть исчерпано искание бытийственности–достижением окончательной божественной бытийности; должно быть исчерпано искание осмысленности–достижением окончательной божественной осмысленности,–не иначе удовлетворятся оба начала человека. Достигнув же этих своих пределов в Боге, разными путями, все расходясь по дороге, оба начала человека придут к Одному, в Коем от века совмещена вся полнота реальности со всею полнотою смысла–в Боге. В терминах

гносеологических это будет: единство данности и доказанности, единство интуиции и дискурсии. В терминах онтологических–это будет Абсолютное Лицо. В терминах конкретно-религиозных–абсолютная точка религиозной жизни–абсолютная конкретность культа. Мы определили культ как деятельность совмещения смысла и реальности. Теперь мы снова подошли к тому же, исходя, однако, уже не из внешнего указания на человеческие деятельности, но на внутренние силы человеческой онтологии, на которых эти деятельности основываются.

3. Чтобы удовлетворить свою алчбу–беспредельной реальности, надо человеку в беспредельном же расширении своей титанической основы и в преодолении своим напором всякой грани, всякой нормы, всякого смысла дойти, наконец, до Смысла Абсолютного, до Смысла всех смыслов, до Лика всех ликов, до самой основы Смысла как такового. И, насытившись, присно насыщаясь своим порывом и победой, посягнуть и на него– ...чтобы убедиться, что Верховный Смысл и есть сама Мощь, Верховная Мощь,–т. е. то, во имя чего, по правде чего, человек ниспровергал все смыслы. Дойдя же в своем расширении до такого Смысла, который, доставив ему удовлетворение абсолютной победы, вместе с тем оказывается и абсолютным поражением,–ибо правда Земли в своей вершине–не иная, чем правда Неба, но та самая правда,–человек, насытив аффект своего титанического гнева, осветляется и умиряется.

Чтобы удовлетворить свое требование безусловной Истины, надо человеку в неуклонном освобождении себя от всего – только бытийственного, от всякой реальности,–дойти, наконец, до Реальности Абсолютной, до Реальности всех реальностей, до Бытия всех бытий, до самой основной Реальности как таковой. И тогда, удовлетворившись) {254}: #c254 своим восхождением, потребовать и от нее, от абсолютной Реальности, ее доказательности, ее права на бытие... чтобы убедиться, что Верховная Реальность и есть сам Смысл, Верховный Смысл, т. е. то, во имя чего человек отринул все данности. Дойдя в своем восхождении до такой Реальности, которая дала бы

ему надежность, как абсолютно твердая точка бытия, дойдя до решительного места пути своего, разум убеждается, что эта полнота реальности есть вместе и Абсолютный Смысл, т. е. правда Неба – она же правда Земли, с которой боролся он. И тогда томление духа угаснет и отчаяние затепливается радостью обретенной Истины-Реальности. Необходим и тот и другой путь. Мы понимали их{255}: #c255 [формально: но как перевести их на язык конкретный?]{256}: #c256

Как перевести наши рассуждения о том и другом пути на язык конкретный?{257}: #c257

Прежде всего, для большей ясности, изобразим найденное нами схематически.

Но прежде, чем делать это, благовременно обратить внимание на самые термины 959;973;963;943;945; и 973;960;972;963;964;945;963;953;962; в их антропологическом применении. Термины эти давно уже позабыты; даже прошедшие богословскую школу недоумевают, слыша приложение их к чему-либо помимо учения о Боге. Так, один ревностный не по разуму критик негодовал на мое «учетверение» Троицы, на том основании, что я назвал Софию, премудрость Божию, ипостасью в Троице{258}: #c258, хотя, по определению отцев, например преп<одобного> Иоанна Дамаскина, ипостась есть единичное,

956;949;961;943;954;959;957;, индивидуальное, 945;964;959;956;959;957;, и термин этот применим не только к людям, но даже и к животным (Филос<офские> главы, 935;, XI, XII. 1913. Т. 1. Пер. Бронзова){259}: #c259. А между тем от забвения этих терминов рождается много путаниц и недоразумении религиозно-филос<офской> мысли. Наша современность в своей мысли упрощает ч<елове>ка, забывая об его полярном, антиномичном строении, и хочет видеть в нем либо одну только личность, 973;960;972;963;964;945;963;953;962;, не имеющую бытийственных корней, либо–голую стихийность, 959;973;963;943;945;, лишенную личного самоопределения. И отсюда–либо толстовствующий или иной морализм, который упорно не видит стихийности, как существенной стороны человека, и потому всякий раз, как он дает о себе знать, рассматривает ее как какую-то досадную случайность, нарушившую по недоразумению чистоту моральных предначертаний, либо, напротив, розановский имморализм, не допускающий нравственной личности, как силы самоопределения, и потому видящий во всякой нравственной норме лишь пустое и вредное стеснение стихийности извне, чуждой самому человеку препоной. Но при всей противоположности того и другого признака природы человеческой, и

толстовство и розановство, и морализм и имморализм, равно не могут признать и принять существование первородн<ого> греха и поврежденности человеческой) природы, и это понятно, ибо порча ведь не в негодности 959;965;963;943;945; или ипостаси, как таковых, каждой порознь, а в разрушении их связи и соотношении, в их несоответствии друг другу, в разложении цельного ч<елове>ка на два не приводимые с тех пор к единству начала. Бытийственность– благо, прав Розанов; нравственная воля–благо, прав Толстой. Но в том-то и дело, что эти два блага противоборствуют друг другу, каждое живя по-своему, своею жизнью. Ни одно нельзя подавить, ни одно нельзя истребить, но и в равновесие они не приведены. Да, Zwei Seelen wohnt auch in meiner Briist...{260}: #c260 Да, две души, два начала, и каждое по-своему право {261}: #c261.

Итак, мы хотим обсудить пути освящения усии и ипостаси, путь антроподицеи и путь теодицеи. Начнем, ради удобства, с последнего пути, т. е. теодицеи. Суть его – в неизменном требовании доказанности всякой данности. Ни одно бытие не принимается как таковое, как данность: всякое должно подтвердить свое 960; 961; а в о на бытие, т. е. предстать нашему духу в своем смысле, в своем 955;972;947;959;962;'949;. Ничто не м<ожет> б<ыть) просто данным, просто положительно. Все должно быть оправданным, д<олжно> б<ыть> данным в правде его. Путь этот состоит, следовательно, в постоянной клевете на бытие–в оклеветании его истинности, хотя на самом деле неистинность его не доказана и, напротив, требуется доказать его истинность, т. е. втайне предполагается, что оправдание возможно, ибо бытие и есть в истине. Но это втайне, как предчувствие надежды. А явно бытие само по себе еще отнюдь не признается смыслом и потому методически оклеветывается, 948;953;945;946;940;955;955;949;964;945;953;,– в требовании оправдания–в требовании предъявить свой смысл. Диавол–клеветник, 948;953;940;946;959;955;959;962; {262}: #c262. Но так как оправдания конечному, как таковому, быть не может и всякий конечный смысл условен, т. е. сам требует себе смысла, его обосновывающего, некоторого достаточного основания, то путь клеветы непрерывно ведет от реальности к иной реальности в поисках смысла твердого и обращается затем скачком, разрывом своей непрерывности–к реальности абсолютной, к 959;965;963;943;945; по преимуществу. Переход этот на диавольском пути отнюдь не необходимость, ибо диавольский путь может быть продолжен сколь угодно далеко, без надежды встретиться с бытием абсолютным; устремившись по этому пути, человек волен продолжать его вечно. Если он разрывается, то также волею, актом веры, в надежде дать решительную битву. Тогда он от усий конечных обращается к усии бесконечной, пытаясь оклеветать ее, как несмысленную. Но 959;973;963;943;945; эта абсолютно доказывает себя–и тогда обнаруживается, что она же доказана предельно, до конца, ибо сама она–абсолютный смысл, лицо, 973;960;972;963;964;945;963;953;962;, 953;948;941;945;, 955;972;947;959;962;. Это есть Пресвятая Троица. Как же может быть дана на диавольском пути Пресвятая Троица? Этот путь–путь доказательств–есть путь теоретический. Следовательно, все, что дается тут, прежде всего дается разуму–есть сущность умная, логическая (не от логика, но от логос),– сущность словесная; реальности, данные здесь – даны не сами в себе, но как схемы разума–как понятия. И верховная сущность как сущность абсолютная встречается тут сперва как понятие, как умная схема, как формула догмата, чтобы затем, принятая как таковая, обнаружить свою совершенную бытийственность–как Свет. Итак, рассмотренный диавольский путь–одностороннее утверждение ипостасности человеческой–есть путь оправдания Бога, теодицея, приводящий к умному свету Пресвятой Троицы. Диавольский путь науки, разрываемый верою, ведет к Свету Истины. На своей вершине он то же, что дается в культе, но со стороны своего смысла, как духовное. Такова теодицея, имеющая задачею преодоление в человеке его диавольского, или ариманского, начала. Источник разума, само по себе оно не зло, не благо и в правом устремлении ведет ко благу. Зло же–как отъединенное самоутверждение разума, но он уклоняется от Бога и потому не доходит до абсолютного) смысла. Диавол есть умный, но только умный, не бытийственный дух. Ангелы тоже премудрые умы.

Обратимся теперь к тому пути, который был намечен у нас схематически первым.

Суть его–в неодолимо ширящемся захвате, в алчбе безграничной свободы, в неуемном голоде по реальности. Ненасытимость бытием и непризнание смысла, поскольку он немощен,–вот двигатель этого пути. Всякий смысл должен мочь реализоваться: что бессильно–то и неистинно. Сильно же то, что удерживает напор. Поэтому обсуждаемый путь – в испытании всего, в одолении всего, в

расторжении всякой препоны, всякой полуреальности. Гневом на истину горит титаническое– ибо истина тщится остановить напор–и не может, бессильная. И прибой подымается выше. Ничто не может быть выше его – ибо он бесконечный. И он ревет, ломает, уносит все встречное– ибо нет для него ценности смысла, ибо не видит и не знает он смысла. Ему, бесконечному, померяться бы с мощью Бесконечного– ее он признает. И он стремится к Смыслу, который стоит пред ним окончательною гранью. Смысл этот Логос, Бог-Слово, абсолютный Смысл. Не смысл, как смысл <1 нрзб.>, а его бессилие, его безбытийственность–во имя Земли. И, напав на него–победив его,– он убеждается, что

Он-то, этот смысл, бунт вызывающий, и есть абсолютная Мощь, абсолютная сила, абсолютная 959;973;963;943;945;, пред которой смиряется. Смысл и Мощь – одно.

Пасхальное Евангелие, объявляющее торжество и победу Силы Бытия над Небытием, провозглашает эту силу как Силу Слова–Разума–Духа, как открывшуюся в ночь победы бесконечную существенность бесконечного Смысла. «В начале бе Слово... [ибо] вся Тем быша и без Него ничтоже бысть, еже бысть. В Том живот бе и живот бе свет человеком» (Ин. 1, 1, 3–4). 904;957; 940;961;967;964;) 942;957; 972; 955;972;947;959;962;–вначале был именно Смысл, Дух, Разум, Слово; но Слово Это–не бессильное, бессущественное слово, а Слово творческое, больше: все–творческое; 960;940;957;964;945; 948;953;' 945;973;964;959;944; 941;947;941;957;949;964;959; 954;945;953; 967;969;961;943;962; 945;973;964;959;965; 941;947;941;957;949;964;959; 959;973;948;941; 949;957; 959; 947;941;947;969;957;949;–посредством, чрез него, им стало все, что вообще стало, все, что есть. Это было Слово–в котором была Жизнь, полнота бытия, полнота бытийственности: 941;957; 945;973;964;969; 950;969;942; 951;957; 964;972; 966;969;962;. Но жизнь эта была не просто бытием, не просто мощью реальности, но духовным смыслом, светом, правдою <людей?>: 954;945;953; 942; 950;969;942; 942;957; 964;972; 966;969;962;. На пути диавольском открывается, что смысл и мощь–одно.

И, разбежавшись, восходящий так – насыщает алчбу свою добычей бесконечной, и стремительность свою – путем бесконечным. И победитель–побеждается, ибо смысл–не то, за что принимал он его–а <2 нрзб.>.

Он–и жизнь, полнота жизни, побеждающая, а не только опровергающая смысл, опровергающая, а потому побеждающая. Но чтобы насытиться, надо сделать скачок на этом пути преодоления реальности, на этом пути стихийности, на этом пути отрицания смысла–на пути титаническом, или люциферианском. Ему надо сделать скачок, ибо реальность идет к реальности непрерывною чредою и можно беспредельно двигаться вдоль этих конечных реальностей, никогда не дойдя до реальности абсолютной и до смысла абсолютного. Нужен опять акт веры, приводящий к абсолютному,– акт веры, оживляемый надеждою.

Гуманизм может беспредельно утончаться – от Ляммetра и Гольбаха к Марксу и Фейербаху <нрзб. ок. 10 слов). Как же может быть дан на этом, титаническом, пути Верховный Смысл? Этот путь–путь потенцирования данностей, переход от данностей реальных к данностям более реальным, есть путь самым делом практический. Все, что дается здесь–дается жизненному к нему отношению, дается как сущность наглядная, конкретно. Смыслы, встречающиеся здесь, даны не понятиями, а наглядными созерцаниями, воплощенными образами, вещно. И Верховный Смысл встретится здесь как телесность, чтобы потом уже обнаружилась его совершенная духовность,– чтобы в 963;940;961;958; познали мы 955;972;947;959;962;.

«Слово плоть бысть»{263}: #с263 по титаническому взору.

Итак, если цель первого пути – Пресвятая Троица в Своем Неприступном Свете, то цель второго – Воплощенное Слово, Сын Божий, Господь Иисус Христос. В Нем, Сыне Божием, гасится ярость нашей стихийности, стынет гнев наш на Бога, давшего бесконечные возможности и не давшего самой абсолютности, бесконечное в тайне и–развитие в конечном. Мы гневаемся и не<считаясь?> от гнева <нрзб. ок. 10 слов).

На этом пути мы себя оправдываем пред Богом, это есть антроподицея.

4. Созерцание света горнего–есть вершина богословия – вершина умозрений, предел путей теоретических. Общение с Воплощенным Словом есть вершина практических достижений, предел деятельности осуществляющей. И то, и другое есть культ, один культ–но с разных сторон обретаемый. И теодицея и

антроподицея ведут к одной цели: цель эта культ– Богослужение, Богообщение, <2 нрзб.>. Но то, о чем говорим мы–есть метафизическая суть дела. Какова же жизненная конкретность, в которую эта суть облекается? Виноватый пред Богом за растление в себе Его образа, за разрыв лика и сущности, смысла и мощи–разрыв во имя единства не по причастию, а самосущностно,–человек имеет в себе, однако, напоминаниео своей потере: это бесконечность стремлений, Прометея ли, Фауста ли, Манфреда или... не все ли равно, каким символом изображена она? В Едином Источнике,–где единство Сущности и Игюстаси,–там утоление жажды, но нет доступа к нему отпавшим и распавшимся. Заперт прямой путь вверх. В зеркальности же сознания дразнит близостью мнимый фокус собственной абсолютности. Раздражаемый собою же, но именно собою же недопускаемый к сознанию своего отпадения,–ибо реальность его подлинна–и блага, как подлинен и лик, тоже благой,– человек гневается. Воспаленный, обращает он гнев свой на Бога,–тем далее от Него отпадая,–в тайном чувстве вины и в явном сознании своих, даже двух, правд. И еще более гневается и еще более отходит от Источника Удовлетворения. В исступлении гнева, все растущего, получает он новые раны–сам себя ранит: но Вечный недоступен ему. Ибо в самом себе строит Вечному препону.

Как спасти человека? Как умирить гнев его? Недоступное уговорам, гневное сердце, опираясь на свою, отраженную, правду, не помирится–не предав правды своей. Титаническое не может отступиться от своего восстания–ибо не покорность нужна, а внутренний мир, мира же не может быть, где предана будет либо одна, либо другая правда. Аффект, раз возникший, должен быть выявлен–до конца. Гнев на Бога удовлетворится только победою над Богом–Его растерзанием, Его убиением,

Его кровью. Титаническое неистовство победимо лишь предоставлением ему полной победы: оно должно изжить само себя. Боговоплощение, богомучение, богоубийство... Тогда лишь наступает тишина. В страданиях и крестной смерти Христовой человечество сорвало свой гнев на Бога–и тогда только иссяк гнев и залечились раны души. И тогда примирилось оно с Богом– а потому–и Бог с ним. Богослужение Страстной седмицы– так называемой Пасхи Крестной–пронизано потрясением страшных страстей Христовых. Тут–в каждом песнопении изображается, как Царь славы, Зиждитель и Спаситель, терзается руками человечества–и кровью Своею гасит гнев, и умиленно славит человек спасительные страсти. Великий пяток–есть таинственное время богозаклания–таинство по преимуществу. «Днесь висит на древе, Иже на водах землю повесивый. Венцем от терния облагается, Иже ангелов Царь: в ложную багряницу облачится, одеваяй небо облаки: заушение прият, Иже во Иордане свободивый Адама. Гвоздьми пригвоздися Жених Церковный: копием прободеся Сын Девыя. Покланяемся страстем Твоим, Христе. Покланяемся страстем Твоим, Христе. Покланяемся страстем Твоим, Христе. Покажи нам и славное Твое воскресение» (тропарь часа 9-го Вел<икого> пятка, на «слава»){264}: #с264–тот день, когда окончательно обнаружится и Божественная мощь Сего Премирного, но человеком растерзанного Смысла-Слова («Ныне Сын Человеческий предается в руки человек грешник»){265}: #с265. В этот страшный день не служится литургия. Но это–для того, чтобы в большей явности выступило пред нашим бунтующим сердцем таинство таинств, голгофская жертва, в сей день непосредственно зримая нами на самой Голгофе {266}: #с266.

Таинство совершается там, на пренебесной Голгофе, в горней скинии, на умном жертвеннике. И всегда она [голгофская жертва] совершается там. Но нами видится как прикровенная храмом, в сей же день–снимается и этот покров. Вынос плащаницы литургически заменяет евхаристию, служит как бы эквивалентом ее. Историки склонны преуменьшать значение плащаницы, сводя ее к простой подстилке под св<ятое> Евангелие. Но, вопреки их умствованиям, явно противоречащим живому сознанию Церкви, во мне живет твердая уверенность, которую я не пытался, однако, проверить по источникам, что чин выноса плащаницы, как и вообще многое в нашей службе, произошел от распространения последования иерусалимского храма Воскресения, где хранилась ранее величайшее из чудес мира–Туринск&я плащаница с подлинным изображением Господа усопшего, и что первоначально выносилась плащаница не написанная художником, но эта, подлинная–т. е. близко-близко это богослужение подходит к выносу самого пречистого Тела Господня. Это моя догадка, мое чувство, если хотите. Может быть, кого-нибудь оно вдохновит на исследование. Но, не навязывая никому этого своего только мнения или предчувствия–я хочу им сказать о своей твердой уверенности, что вынос плащаницы отнюдь не историческая случайность, литургический аксессуар, не имеющий никакого существенного значения, как думают богословы, но великая тайна культа, еще не получившая себе точной формулировки, однако живым

сознанием воспринимаемая именно так. Повторяю: сквозь Великий пяток созерцается непосредственно Жертва Живая в своей исторической конкретности, которая, однако, не только исторична, но и вечна, не только была, но и присно есть – во веки веков.

5. В Великий пяток тайною смерти Христовой умиряется человеческое сердце. Во Христе–Христом, чрез Христа и о Христе титаническое стремление наше приводится на свое место, вправляется в сочленение свое, сознав свою тварность. Божественное Слово – Сын Божий–тут страдательным делается, и аффект мощи–аффект «скорби, гнева и нужды»{267}: #с267 власти пред Богом и над Богом насыщается. Да, именно аффект, ибо безумна и безлика титаническая жажда пролития Божественной крови и растерзания Божественного тела, и нет возможности человеческому сердцу объяснить эту безумность. Она не объясняется, но в ней человечество убеждается, когда воочию видит ее. Растерзав Господа своего, человечество сорвало свой неправедный, не безысходный, гнев на Него – и во Христе примирилось с Ним. И Церковь тогда умиренно поет: «Страстию Твоею, Христе, от страстей свободихомся»{268}: #с268.

У св<ятого> апостола Павла есть воистину страшная–и столь же бесспорная формула – аксиома всякой религии. Находится же она в Послании, где столь много материалов к философии религии,– в «Послании к евреям». Формула же эта гласит: «Все почти по закону очищается кровию и без пролития крови не бывает прощения» (Евр. 9, 22). Кровь–«жидкость особого рода»{269}: #с269. По Слову Божию – «в крови его–душа его»{270}: #с270,– кровь–самая душа, самая жизнь живого существа и пролитие крови есть пролитие жизни. Не стоит и начинать говорить о мистическом чувстве крови во все времена и у всех народов, у народов же религиозных–в особенности–это бесконечная тема. Можно сказать, что степень религиозности прямо пропорциональна степени чуткости к мистике крови. Кровавые жертвы–основа всякой религии, кроме, конечно, профессорской, но ведь это и не религия, а только баловство одно; ритуальное заклание животных, включительно до растерзания их живьем и поедания дымящихся кусков сырого мяса,–жертвы человеческие, с более густою, так сказать, и более жаркою кровию, всегда существовавшие у большинства народов, когда они бывали более пламенными и более чуткими к зову иных миров,– об этом, если начнешь говорить, то трудно будет найти конец. Но суть все же везде одна: жертва, чрез посвящение и освящение, уже не есть res profana{271}: #с271, не есть земное существо. Она стала таинственно уединенной от земли, она здесь–но она и там, она взошла в иные области и находится у нас, как оттуда смотрящая,–как неотмирное и божественное. В некоторых религиях жертвенное животное прямо есть богоживотное, сам бог во образе животного, ищущий себя принести в жертву себе же. Жрец, жертва, божество–все они совмещаются в закалаемом животном, все они таинственно совмещаются: этому совмещению служит возложение рук на лоб животного, один из наиболее существенных моментов жертвоприношения. (Полагаю, нет нужды напоминать, что разъяснению многих из вопросов, связанных с мистикою жертвы, мы обязаны Вяч. Ив. Иванову.){272}: #с272 И, проливая свою кровь, добровольная жертва по большей части снедается получающими прощение молитвенниками: 927;949;959;966;945;947;943;945;–богоядение.

Эти искания мира с миром божественным чрез пролитие священной крови и вкушение священного мяса древни–как мир. Вероятно, это самые древние религиозные искания человечества–то зерно, около которого сложилась религия. Я удивился бы, если бы это не было так: ибо смерть Христова, всех удовлетворившая, всех искупившая, всех спасшая, не могла не быть ответом на поиски всего человечества: она завершила все частные и предварительно-прообразовательные попытки, не могшие насытить титанической алчбы святой крови. Все крови были слишком жидки–одна только Кровь и могла до дна умиротворить титанический гнев, и потому нераскаянность, неспособность покаяться в отпадении: это Кровь предельной, так сказать, густоты, Кровь по преимуществу, Кровь Праведника, Кровь Единого Безгрешного, Кровь Единородного Сына Божия. И после того–пролитие крови перестало быть нужным:

Свершилось!

Но человеку недостаточно знать, что свершилось и присно свершается в Небесной Скинии; ему необходимо не знать о примирении, но воистину примиряться, самому видеть богоубийство, самому участвовать в титаническом растерзании Пречистого Тела, самому испивать от Страшной и Животворящей

Крови, самому созерцать единство Мощи со Смыслом–в Воскресении. Голгофа и Воскресение должны быть показаны ему–не в копиях, а в самых подлинниках, но показаны не умно только, но и чувственно, дабы сам он воистину участвовал в небо и землю потрясших событиях. И в то же время–нужно видеть, но так, чтобы выдержать, видеть чувственное, но не чувственно, а мистически-страшное, дабы чувственно-страшное не отвратило ума его к одной чувственной видимости от своей таинственной глуби. Голгофа и Воскресение должны быть даны–во благо даны ему,–не умно только, но и чувственно, однако чувственное должно быть не в своей исторической страшности, но в умеренности–в видах, вместимых всяким сознанием без внешнего ужаса и содрогания, в видах символических, но не с символическою, а умно-таинственною реальностью. Словом, должна быть Евхаристия. Только Евхаристия – давая вкушать Тело и Кровь Христовы, но под видом хлеба и вина,– только она одна может приводить в равновесие противоборствующие ипостась и усию человеческого распавшегося, распадающегося существа. Евхаристия, т. е. возвращающееся периодически богоубийство, богозаклание и пролитие Божественной крови и богоядение и богопитие–есть условие равновесия титанического начала в человечестве: восстающий гнев удовлетворяется Богом и тогда, усмиренные, мы можем видеть в Боге–Его именно, а не Тирана и Деспота, нас давящего. «Да молчит всякая плоть человека, и да стоит со страхом и трепетом, и ничтоже земное в себе да помышляет: Царь бо царствующих и Господь господствующих приходит з а к л а тися и датися в снедь верным. Предходят же Сему лицы ангельстии со всяким началом и властию, многоочитии херувими и шестокрилатии серафимы, лица закрывающе и вопиюще песнь: аллилуйа, аллилуйа, аллилуйа» (Херувимская песнь Великой субботы){273}: #c273.

Такова основная задача культа. Все остальные располагаются около нее.

6. Мы искуплены и спасены крестною смертию Господа нашего Иисуса Христа, Сына Божия. На Крови Его – весь культ, ибо Его Пречистая Кровь есть самая жизнь, сочетающая горнее и дольнее. Все остальное в культе – не само по себе, но именно здесь, в Крови Господней, находит свой священный исток. И как бы ни казалось что не связанным с этим предельно-крепким, абсолютно надежным священным средоточием культа, оно не может существовать, не будучи с ним соотнесено. Повторяю, Кровь Христова течет во всем культе и все собою определяет и орошает.

В Предтечевской церкви в Ярославле {274}: #c274, в диаконнике южного корабля, на потолке изображена замечательная роспись XУГГ века, прямо относящаяся к нашим беседам. Роспись эта изображает семь таинств Христовой Церкви. Семь групп,–подробностей не помню, но они и не важны,–изображают совершение семи таинств: там крестят младенца, там венчают молодых, там совершается елеосвящение и т. д. Одним словом, изображены все семь таинств. В середине потолка изображено Распятие–Голгофа. Струи крови бьют из пяти ран Спасителя. Далее они разделяются, каждая на 7 частей, и части эти, соединяясь по 5, образуют 7 струй, в состав каждой из которых, значит, входят струйки каждой из 5 ран. Эти семь струй падают на вышеупомянутые 7 групп – 7 таинств, по одной на каждое, омывая собою и освящая самые таинства. Иными словами, тут изображено именно то, что выше было сказано нами: 7 таинств–7 столпов церковных – 7 точек, около которых складывается весь культ–живут Кровию Христовою, от нее питаются, ею держатся, из нее происходят. Все таинства суть окружение, следствие или жизненное раскрытие таинства таинств – Голгофы. В сущности, таинств не 7, а одно таинство, но в 7-ми оно нам делается доступно. Но евхаристия, богозаклание и богоядение, прямее, средоточнее, непосредственнее, ближе, так сказать, выражает Голгофу, нежели прочие таинства. И потому, можно, несколько условно, рассматривать все таинства как обрамление евхаристии, ее же–как сердце всей церковной жизни. «И священные оные таинства не совершали [сь] бы, [–свидетельствует св<ятой> таинник Дионисий Ареопагит,–] и сами не имели бы силы, если бы не была предложена священная трапеза» (Николай Кавасила. Семь слов о жизни во Христе, стр. 81){275}: #c275.

Евхаристия 966;961;953;954;964;972;957;
956;965;963;964;942;961;953;959;957; <нрзб.> 964;940;
966;961;953;954;964;940; 954;945;953; 966;959;946;949;961;940;
956;965;963;964;942;953;945;–страшное и ужасное таинство (Злат<оуст>), она завершительница таинств–964;940; 964;949;955;949;969;964;953;954;940;
956;965;963;964;942;961;953;945; (Дион<исий> Ареоп<агит», она–таинство таинств, 964;949;955;949;964;942; 964;949;955;949;964;974;957; (Дионисий) Ар<еопагит)>, ср.: конец и глава всех таинств (Симеон Солунский и

Дион<исий> Ареоп(агит)).

Вот почему, если Евхаристия {276}: #с276 ближайшим образом направлена на умягчение именно титанического начала человека, то, значит, и вся иерургия имеет не иную цель, хотя бы это непосредственно и не было видно сразу, с полною ясностью.

7. «Видишь ли, в чем дело, мой друг? [—писал своей невесте Александр Матвеевич Бухарев.—]Для нашего спасения или, если угодно, для достижения нами существенного нашего назначения надо в нас вырвать с корнем все духовно-безжизненное, противное истине, добру, все мятежное и нестройное, в чем нет отсвета благоволения Отца Небесного; а вместо этого надо насадить или открыть в нас начало всего доброго, истинного, жизненного, стройно-прекрасного, на чем явно отпечатлена и успокоивается отеческая любовь Божия» (А. Бухарев,—Письма о благодати св. Таинств Церкви Православно-кафолической. М., 1864, стр. 3). «Вырвать с корнем все мятежное и нестройное» и «насадить» или «открыть» то, на чем отпечатлена любовь Божия,—это и значит преобразить нашу титаничность. Это—задача таинств, опирающихся на таинство боговоплощенного домостроительства Божия. Но весь согласный хор их—об одном и ради одного—ради нашего спасения, т. е. ради «достижения нами существенного нашего назначения».

Таинства спасают нас, ибо все таинства—это одна Кровь Христова, насыщающая нашу ненасытимую алчбу. Непостижимая тайна, как это кровь может быть Кровию Богочеловека,— живое и величайшее противоречие горнего и дольнего. Но не объяснять—т. е. смазывать—противоречия призвана философия культа, а заострять их, показывая их существенную необходимость. Однако, коль скоро явлена последняя, доказано и то, что величайная тайна нашей веры есть не только таинственное, но и таинство, в техническом смысле: не в мыслях, а в земной действительности осуществляется противоречие. Голгофа—не понятие, а реальность, то, что можно видеть, осязать, вкушать... «Еже бе исперва, еже слышахом, еже видехом очима нашима, еже узрехом и руки наша осязаша, о словеси животнем» (1 Ин. 1, 1),— 960;949;961;943; 964;959;965; 955;972;947;959;965; 964;951;962; 918;969;942;962;,— пишет ап<остол) Иоанн Богослов. Какой большей конкретности хотите вы?—но эта конкретность, это сжатие, созерцание, осязание— вся полнота земных восприятий относится к Смыслу или Слову жизни—к тому Смыслу или Слову, Которое «бе в начале», Которое было «к Богу» и Которое Само «было Богом» — 920;949;972;962; 942;957; о 955;972;947;959;962; (Ин. 1, 1)—и в Котором «живот бе и живот бе свет человеком» (Ин. 1, 4).

Мы определили культ как соединение горнего с дольним, как живое противоречие того и другого: какое же может быть более живое и большее противоречие, нежели явление этого Слова Жизни во плоти. Оно-то и есть культ по преимуществу, средоточие культа—таинство по преимуществу, основание и первоисточник всех таинств. И он есть деятельность, ибо совершение этого культа принадлежит Самому же Христу, «архиерею грядущих благ» (Евр. 9, 11), входящему Своею Кровию» «не в рукотворенная... святая, противообразная истинных [т. е. не в отображение горнего], но в самое Небо» (Евр. 9, 24)—в скинию Небесную.

8. Итак: что такое культ?

Культ есть система тайнодействий.

Понять культ—это значит понять, какие тайнодействия составляют его и почему именно такие, а не другие. Но для этого надо уразуметь, где начало их системы—где узел, их связывающий.

Выражаясь несколько важно, надо дедуцировать из некоего общего начала расчлененность культа—на тайнодействия, а в тайнодействиях—способы их явления в пространстве и во времени. Мы видим, что такой центр есть Богоявление, а в культе он проецируется ближе всего евхаристией. Наши рассуждения не уклоняются от Востока христианской ориентации— от евхаристии. А это—основной критерий жизнепонимания. Мысль, высказанная по частному поводу св<ятым> Иринеем Лионским, одним из наиболее глубоко и последовательно культоцентричных свидетелей Христовой веры, имеет, однако, значение и общее, для всех сторон жизнепонимания, для всего философского умозрения. Это именно ориентировка на евхаристии. «919;956;974;957; 948;941; 963;973;956;966;969;957;959;962; 942; 947;957;974;956;951; ttj 949;965;967;945;961;953;963;964;943;945;, 954;945;953; 942;

949;965;967;945;961;953;963;964;943;945; 946;941;946;945;953;959;953; 964;951;957; 947;957;974;956;951;957;–наше <...> учение согласно с евхаристиею, и евхаристия, в свою очередь, подтверждает [это] учение», проверяет истинность взятого пути св<ятых> отец (Св<ятой> Ириней Лионский,–Против ересей, IV, 18, § 5){277}: #c277. Воистину евхаристия, как последняя точка, созерцаемая на Земле, как наикрепчайший и наионтологичнейший устой Земли–и основа и критерий всякого учения.

Установив и «утвердив» свою мысль на том же «недвижимом камени»{278}: #c278, мы можем перейти к дальнейшему–постараться понять расчлененность культа.

Приложение

Словами: «Не хищением непщева»{279}: #c279 ап<остол) Павел ограничивает меру и значение вытягивающейся из земли мистики. Не знающая себе меры, эта мистика делается началом титаническим и богоборческим, противопоставляющим свои достижения высокого порядка самому Небу.

Но она же, когда знает свою меру, есть условие духовной жизни.

При этом-то развитом здесь взгляде на понятие восхищения делается [280 - Обрыв текста.].

Акаф(ист) Б<ожией> М<атери>. Конд<ак> 8

«Устранимся мира, ум на небеса преложше{281}: #c281–958;949;957;969;952;969;956;949;957; 964;959;965; 954;972;963;956;959;965;, 964;959;957; 957;959;965;957; 949;953;962; 959;973;961;945;957;972;957; 956;949;964;945;952;941;957;964;949;962;». 931;965;957;941;954;948;951;956;959;962;, 963;. 666.

Вот и метафизика–трансцендентная интуиция.

Антроподицея

Кан<он> Анг<елу> Хран<ителю>, п<еснь> 7, И ныне.

Богородице, «лествице умная, ею же Бог сниде и ч<елове>к взыде» {282}: #c282.

Это и есть определение таинства. Что есть таинство? Богородица. Она есть Церковь.

Кондак Вознесения Господня

«Еже о нас исполнив смотрение, и яже на земли соединив небесным, вознеслся еси во славе, Христе Боже наш, никакоже отлучаяся, но пребывая неотступный и вопия любящим Тя: Аз есмь с вами и никтоже на вы» {283}: #c283.

Соединение горнего с дольним.

Феофан Затворник

Письма к одному лицу в СПб. 10 к.{284}: #c284

Обряд–обряжает. 925;914;.

Средоточное значение евхаристии. Она при всех таинствах–с ними соединяется.

Об эллинском происхождении троеперстия и о значении сего обряда см. в Ж<урнале> М(инистерства) Н<ародного> Просвещения), 1911, янв. н<овая> сер<ия>, ч. XXXI, в статье В. Богаевского–А917;937;925; 922;929;919;925;927;934;933;923;913;926;.

Антроподицея

Г. Спенсер,– Начала социологии (Обрядовые учреждения). Перев<од> с англ. под ред. И. В. Лучицкого. Киев, 1880 [МДАк. 8, 276].

Стр. 9: «Если, устранивши чисто личные действия, мы станем рассматривать только те из них, которые представляют непосредственные сношения с другими лицами, а под словом «правительство»–подразумевать всякий контроль над такого рода действиями, откуда бы он ни вытекал,– мы должны будем заключить, что самый ранний и самый общий вид правительства, возобновляющийся всегда самопроизвольно, есть правительство обрядов, обычаев и общественных церемоний, которые мы называем общим именем «обрядового правительства». Даже более. Мы можем утверждать, что этот вид правительства не только предшествовал всегда всем прочим, не только оказывал во всех местах и во все времена всеобъемлющее влияние, но всегда почти, всегда и прежде, и теперь, обладал наибольшею долею участия в регулировании человеческой жизни».

Стр. 11–табу.

Мистерии–Таинства

«Бл<аженный> Феофилакт, в 95-м зачале от Луки «на Христову притчу о священстве тричинном»: [...] еже слова благодатию трие сии образи в Церкви:

очищение [954;940;&945;961;963;953;962;]

просвещение [956;940;952;951; 963;953;962;]

и совершение [964;949;955;949;943;969;963;953;962;]

Трие сия действа наследуема чинов.

Диакони очищают оглашением учения, презвитеры просвещают крещением; архиереи же священный чины поставляют, еже есть рукоположение».

Щит веры, л. 41 об.{285}: #c285

Само-крещение

«1. Равноапостольная святая первомученица Фекла сама ся крести и прочих (Мин<ея> Староп<ечатная>, сен<тября> 24).

2. Мученица Дросида, дщерь Трояна царя, сама ся крести (Пролог, марта 22).

3. Мученик Порфирий сам ся крести (сен<тября> 15).

4. Преподобный Феофан сам ся крести и блудницу (июня 10).

Засвидетельствует сие самих ся крещение и Захария богомудрый, киевопечерский архимандрит (книга 2, глава 35), глаголя сице: «А за часов оных преследования за царей поганских сами крестилися, как пишет в синоксари месяца марта дня 22: Дросие, или Дросида, дщерь царя Трояна, которая, ввергшись в ров водный, крестилася, глаголющи: крещается раба Божия Дросие, во Имя Отца и Сына и Святаго Духа»».

(Щит веры, л. 13 об.){286}: #c286

Крещение песком. Пролог, августа 28

«Феодор жидовин за неимение священник и воды от простолюдин ПЕСКОМ крещен бысть»{287}: #c287.

Ересь

«Всяка ересь не нагло свое имеет нечестие к Божеству, но имеет некое прикровение: обаче святыми учители точный суд износится на оныя».

(Щит веры, л. 54 об.){288}: #с288

Причастие еретиков.
Тьма и свет, как вещества

«(Пролог, июля 12.)

Преподобномученица Мария Голендуха прииде во Иерусалим, и поклонышися святым местам, прииде в монастырь некий, идеже злочестиваго Севира ересь живяше. И спросивши от Бога открыта ей, аще подобно есть приити к причащению их. И виде ангела, держаща два потира: един полн тмы, другий же света, являя ей, яко света полный соборныя святыя Церкве есть. Зри в Прологе, июля 12».

(Щит веры, л. 27 об.){289}: #с289

(Евхаристия)

Св. Ефрема Сирина—«Слово о Животворящих Христовых Тайнах» {290}: #с290. Св. Дмитрия Ростовского, т. V, О сомневающихся...{291}: #с291

V. СЕМЬ ТАИНСТВ

1918. V. 19. Суббота. Серг<иев> Пос<ад>

1. Думаю сказать несколько слов о семи таинствах. Какое смехотворное заявление, подумали, конечно, вы: о семи таинствах—несколько слов{292}: #с292

Полнота жизни и смысла, культ допускает бесконечное множество жизненных подхождений к себе и беспредельное же множество философских осмысливаний себя. Но суть дела—в том, чтобы внести в культ и с в о й жизненный опыт, как и с в о е разумение жизни пронизать культом. Задача—воспитать в себе ход мыслей, прямо противоположный тому, каким идем мы: не из нейтральной мысли смотреть на культ, подходя к нему, но из культа уразумевать мысль светскую, или иначе, не культ выражать в терминах философии, но философию—в терминах культа. И мы старались уяснить, что только это отношение к культу есть отношение истинное и — целесообразное.

Тем не менее, мы вынуждены идти путем обратным, условным, если угодно,— одним из многих путей. Именно, избран путь антропологический, ибо отправная точка его представляет, т<ак> сказать, наименьшее общее кратное многих различных жизневоззрений и потому менее других требует предварительных доказательств и разъяснений. Этим, нами избранным ходом мыслей мы поняли культ как условие равновесия личности и, более того,—как трансцендентное условие самого самосознания, а потому—и сознания и всяческого опыта. В этом смысле мы могли сказать, что культ—не исторически только, но и логически, есть предусловие всей культуры и даже самого мира. Самое понятие о мире, включая в себя необходимость координации мира с тем, что «в мире, но не от мира и выше мира» {293}: #с293, предполагает культ. Как уже говорил я, права религия, когда она утверждает предсуществование храма—в виде небесной скинии, виденной Моисеем и послужившей прототипом скинии земной, виденной далее пророком Иезекиилем, утверждаемой в Новом Завете апостолом Павлом в «Послании к евреям» и, наконец, расширенной в Иерусалим Небесный в видениях Иоанна Богослова,— в «святой город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба, приготовленный, как невеста, украшенная для мужа своего» (Откр. 21, 2). Права она, религия, утверждающая предсуществование престола Божия, жертвенника, богослужебного свитка слова Божия; глубокий смысл в иерусалимоцентричности и т. д. Мир сотворен ради славы Божией. Цель жизни человеческой—прославление Творца, а потому—явление Его в Себе и в делах Своих. Корни видимого — в невидимом, цели чувственного—в нечувственном. Культ и есть эта твердая точка мироздания, ради которой и на которой существует вселенная. Иначе не может думать религия. Но пока мы будем говорить об одном только — человеке.

2. Двуединство человека, его смысл и его

бытийственность–973;960;972;963;964;945;963;953;962; и 959;965;963;943;945; его–ведут его к двум правдам, правде смысла и правде бытия. Расколотые, обе они принуждают к оправданию, каждая–особому: правда смысла–к оправданию бытия, чрез смысл безусловный; правда бытия – к оправданию смысла чрез бытие безусловное. Первое оправдание обретается теоретически, чрез феодицею, второе же–практически, чрез антроподицею. В первом случае человек обращается к Бытию абсолютному–и находит его не просто сущим, но сущим Смыслом; во втором–к абсолютному Смыслу, и он оказывается не просто смыслом, но смысленным Бытием. Если на первом пути дается тем твердая опора мысли – мысль перестает быть пустой, и получается бытийственность, то на втором–жизнь находит себе крепкое утверждение– стихийный напор ее находит свой 923;972;947;959;962;. Отныне кончилось тупое похотение жизни, охладилось воспаленное вожделение; алчба и жажда безмерного в мере нашли безмерность смысла–и смирились. Отныне утолена жадная ненасытимость и ярость и гнев воли: в Смысле воля увидела себя, как меру, и тогда умерилась, а умерившись–умирилась – поняла свою бесконечность–как бесконечную правду смысла своей конечности и–напротив, поняла свою конечность–как разнузданную неправду своей бесконечности. Титанический порыв ко всему ограничила в истинное дело над немногим, но это немногое стало созерцаемой бесконечностью, тогда как то все было неуёмным голодом и ничем. «Все, что безмерно,– от врага»,–свидетельствует один святой отец{294}: #c294, канонизируя эллинское почитание меры: да, от врага, ибо враг разделил в человеческом существе мерность – 973;960;972;963;964;945;963;953;962; от мощи–959;965;963;943;945; и сделал первую пустою, а вторую – безмерною. И потому восстановление распавшегося, в таинстве, следствием своим имеет проникновение существа человеческого началом мерности, не внешнее подчинение мере, но внутреннюю пронизанность строем: отныне стремлениям свойственно и ведение норм своего раскрытия: не «как можно более», но именно «то, что требуется». Это–естественная потребность, потребность, соответствующая естеству вещей и это естество выражающая.

3. Это упорядочение человеческого существа культом мы связываем с термином благодать. Но как и самое понятие культа и, в частности, таинства, понятие благодать имеет в себе две стороны: невидимую, ту, которая таинство производит, и видимую, ту, которая таинством производится. Наше слово «благодать» несколько расплывчато, греческие же наименования его – более явно делают это разграничение: имею в виду наименования благодати Духом Святым и 967;940;961;953;962;. Более древнее наименование–Дух Святой. Тут отмечается Источник таинственного обновления, Лицо. Но степень восприятия Личности Его – в разных случаях различная, от неопределенной и смутной надежды и радости о Господе и до ощущения ипостасности этой «Женственной» Ипостаси Божества{295}: #c295: напомню беседу преп. Серафима с Мотовиловым{296}: #c296. Время более позднее приурочило благодати по преимуществу термин 967;940;961;953;962;. Это было и необходимо, ибо Св(ященное) Писание различает между выражениями 945;947;953;959;957; 960;957;949;973;956;945;, 964;972; 960;957;949;973;956;945; 945;947;953;959;957;, 945;947;953;959;957; 964;972; 960;957;949;973;956;945; и 964;972; 960;957;949;973;956;945; 964;972; 945;947;953;959;957;{297}: #c297–придавая одним выражениям значение менее личное, а другим – напротив–более. Смысл же слова 967;940;961;953;962; в значительной мере сохранился в наименовании Харит. 935;940;961;953;962;–миловидность, грациоз<ность>, красота–короче, то, что дается личности ее размеренностью и равновесием {298}: #c298.

4. Итак, культом жизнь благодатствуется–т. е. движения ее, дотоле порывистые, страстные, негармоничные–приходят в единство, своим многообразием не отрицая, но утверждая единство личности. Отдельные состояния и влечения теперь уже не хозяева, диктаторски овладевающие личностью, пытающиеся ее упразднить и делающие ее, каждое по-своему, своей безмолвной рабой, но вестники духа – явления и обнаружения духа. Личности не хочется, но она хочет. Она стала харитною.

Но что значит это? Это значит, что каждое явление жизни совершается не само по себе, не как самостоятельное, но – в гармоническом отношении к другим. Но это возможно, если есть начало их единства, центр их соотнесения. Однако нельзя соотнести явления разнородные. Непосредственное отнесение каждого жизненного движения к Абсолютному Центру культа, к Востоку его ориентировки, было бы исканием общей меры для величин разнородных. Это не трудно только, но просто невозможно. Чтобы был возможен культ, необходимо каждую сферу жизни, в ее своеобразной особенности, отнести к Крови

Христовой,– таинственному источнику всех культов. А это требует, чтобы не только жизни, как целому, культ давал абсолютную точку опоры в средоточии культа – Голгофе, но и многократно отразил Голгофу в сферах жизни, так чтобы в каждой области или стороне жизни была абсолютная точка опоры. Один Бог, одна Голгофа, один Дух Святой, одно – таинство таинств, Крестная Смерть и Воскресение Сына Божия. Но человек многообразен, и его многообразность многообразно же преломляет Голгофскую жертву. Подобно белому лучу, разлагающемуся призмою на семь, своею совокупностью равносильных тому, первоначальному белому, тайна Голгофы в многосложности человеческого существа распадается на отдельные таинства. Число их определяется не Голгофою, а природою человека–наличностью некоторого числа несводимых друг к другу, своеобразных сторон в деятельности человека и, следовательно, столькими же направлениями, по которым может возгореться страстное начало–пожар безмерной воли, титанический бунт против своих же норм. Число таких направлений определяет число таинств: это – число тех типических групп в Предтечевской церкви в Ярославле{299}: #с299, которые омываются кровию Христовою и сообразно которым дробятся живодейственные струи.

1918. V.20. После литургии

5. Вся жизнь должна определяться культом, обращаясь около его безусловного Центра–Голгофы и Воскресения. От колыбели и до могилы все состояния, все возрасты, все события жизни, все действия, все движения, все стремления, все слова, все, даже малейшие и ничтожнейшие поступки должны быть культоцентричны, тяготея к своему центру, как всякая весомая частица влечется к центру тяготения Солнечной системы. И, подобно тому, как нет разницы по существу между огромной планетой и микроскопической пылинкой метеорного железа, одинаково принадлежащими к Солнечной системе (– если верить Ньютону и К°–), так нет в культоцентрической системе жизни, обращающейся около Солнца Жизни Христа, ничего, столь малого, что ускользало бы от центрального влечения, и ничего, столь великого, что нарушало бы закон культурного бытия. В культурной жизни не может быть ничего, ни большого, ни малого, что не определялось бы культом, ничего просто светского, ничего мирского, ничего легкомысленносамочинного. Безбожие и преступления скорее вместятся в систему культа, нежели понятие о privatsache{300}: #с300: privatsache нет в жизни, определяемой культом, как в организме нет частей, не причастных жизни, и даже жизневраждебное, например опухоль или нарыв, живет и служит ареною жизненных же столкновений. Допустить в культовой жизни возможность чего-либо, малейшего хотя бы, не священно-лепного, не уставного, не мерного – а просто самого-по-себе–это значит признать, что может быть жизнь культурная, но не опирающаяся на основание безусловное–не ориентированная на безусловном. А это значило бы отвергнуть самую идею культа. По Канту, не может быть ничего в опыте, не связанного со всем опытом, и допустить такое нечто значило бы разрушить весь опыт в его целом. Но истинный опыт, как старались мы показать, есть опыт не трансцендентально, т. е. на строении разума, но трансцендентно, т. е. на внешнем разуму условии его, обоснованный, и посему все, что притязает на самостоятельность, тем самым разрушает в корне самую возможность трансцендентной об<? сновки: автономные в отношении культа действия суть действия не самостоятельные на самом деле, но лишь пытающиеся разрушить целостность культовой жизни и тем лишить личность условия ее существования. В терминологии 919;. Ф. Федорова, можно сказать, что культ есть всеединство и всеединство {301}: #с301 единство всего и единство всех, воистину общее дело. Отщепенство лиц, или их отдельных действий, есть попытка потрясти основы человеческой культуры – и если бы она в самом деле увенчалась успехом, то была бы уничтожением человека. Но разумеется, пока речь идет о культе в его принципе, не тех или других формах культа, многообразие каковых может быть не только допустимо, но и необходимо. Сейчас речь идет отнюдь не о способах осуществления культа, но лишь о н а ч а ле культа, как таковом, и, следовательно, о возможности принципиально не ориентированного на культе действия; конкретно же, действие, направленное независимо от данных культовых форм, против них или даже на разрушение их,–само может быть культовым же: и начало культа, как такового, этим столкновением культовых форм может лишь утверждаться с новою силою.

6. Между тем, в самом богословии–скажу более – в самих богословиях разных исповеданий или разных вер возникают иногда культовраждебные воззрения, которые, не подозревая того, часто подрывают основы культа. Сюда в особенности относятся попытки примирительного тона, истинным духом которых бывает непонимание самой идеи культа. Эти попытки, тайным индифферентизмом

продиктованные, гораздо разрушительнее, нежели самая жестокая и нещадная вражда. Антиномичностьв решении спора между формами культа, т. е. да разным формам, утверждая каждую в ее исключительности, или же нет обеим, подменяют они рассуждениями о безразличии самих форм, как будто культ не есть именно осуществление конкретных форм и как будто с упразднением формы в культе не разрушается самое существо его — сопряжение формы и духа.

Сюда, как пример, мне, невежде в нашем прискорбном споре со старообрядцами, кажется уместным привести нечто к вопросу о перстосложении. Не смею решать этого таинственного вопроса, но примерно мог бы сказать: система обрядов образует замкнутое целое, и в системе невозможна замена одного обряда другим, без потрясения основ всей системы; нельзя в организме произвольно заменить орган таковым же, иного типа, ибо с изменением органа должны соответственно измениться и все прочие. Но это не значит, что наличность одной системы культовых форм, так сказать одного стиля, исключает возможность системы иных форм, иного же, но столь же в себе определенного стиля. И та, и другая, замкнутые в себе каждая, могут достигать своей цели, тогда как простое их смешение—смешение стилей—расстроит как ту, так и другую. В этом смысле вполне возможно, что и католическое пятиперстие, и древнее одноперстие, и старообрядческое двуперстие, и православное триперстие, в контексте иных обрядов, соответственно различных и, т<ак> сказ<ать>, одностильных, есть, каждое по-своему, истинное сложение перстов, может быть наиболее приспособленное к мистической природе того или другого времени и того или другого народа или, наконец, к своеобразным задачам духа, поставленным тою или иною церковною общиною. Не имея данных утверждать, что одно перстосложение истиннее другого, я вполне могу допустить, что все они, по-своему, в своих задачах и своих культовых средах суть именно то, за что признаются ими пользующимися, и посему суть истинные перстосложения. Но глубоко безбожно и жизневраждебно звучит, на мой слух, уверение иных богословов, что дело не в форме, а в настроении, что, всячески слагая персты, можно молиться и хорошо и худо, и что то или иное сложение есть дело безразличное. Я понимаю, что известную музыкальную тему можно, в зависимости от специальных задач, разработать и в одной и в другой тональности; но сказать, что тональность безразлична, и что все равно, как ни разрабатывать тему, и что нет надобности посему выдерживать взятую тональность,—это значило бы показать свое глубокое равнодушие к музыке. Точно так же глубокое равнодушие к религии обнаруживают и толерантные примирители, одинаково оскорбительные, как для старообрядчества, так и для православия, ибо под видом широты своего сердца упраздняют презираемую ими религию, как таковую: разве не значило бы презирать, если в ответ на вопрос о культе, том или ином, сказать: и то и другое пустяки, и поэтому не стоит из-за этих мелочей ссориться?

7. Еще пример. Как всем вам известно, принятие католиков на лоно Православной Церкви совершается в Константинопольской Церкви чрез крещение, вопреки 10-му члену Символа веры («исповедую едино крещение»){302}: #с302, у нас же они принимаются не только без крещения, но и в «сущем сане», т. е. католический священник, например, делается у нас не мирянином, а священником же. Не хочу сказать, что это противоречие меня беспокоит особенно,— может быть, тут тоже возможен ответ антиномический, хотя лично мне он не видится сейчас. Но считаю странной ссылку на простое изволение Поместной Церкви поступать так или иначе, как заблагорассудится, мнение, придуманное греческим богословом Икономосом, утверждавшим, что по «экономии снисхождения» католиков м о ж н о и не крестить. «Экономия снисхождения» в таинстве равносильна отрицанию самого таинства. Об этом хорошо сказано еще митрополитом Филаретом: «Если крещеные обливательно, по константинопольскому мнению, суть некрещеные, то каким образом «экономия снисхождения» может сделать их крещеными, не совершая над ними крещения?.. Если бы не достоверный свидетель, трудно было бы поверить, что ученый Икономос почитает «западное крещение вместе и действительным и не действительным», смотря по тому, «есть ли воля Церкви, чтобы обливанец был крещеным или некрещеным». Разве сила крещения не в имени Святой Троицы и не в таинственной благодати, данной сему действию установителем Христом Богом? Разве воля человеческая, хотя бы то была воля Церкви, может крещение сделать простым омовением, или простое омовение крещением?» (Письма митропол<ита> Московского) Филарета к А. М. Муравьеву]. 1832—1867. Киев, 1869, № 236, стр. 369.){303}: #с3038. Но в учебниках литургики есть нечто, с виду невинное,— но на деле разрушающее самый уклад церковной жизни и вносящее протестантское начало в самую идею Церкви. Это именно обычное деление богослужения на богослужение частное и богослужение общественное. Может показаться, что, ради простого удобства производимая, классификация

эта не заслуживает даже критики среди вопросов о существе культа. Но так думать было бы ошибкою, и на ошибке этой уже достаточно исказилось «общее дело» Церкви. В самом деле:

Разве в Церкви может быть что бы то ни было, что касается только меня, нуждающееся в том или другом «частном» богослужении, и что не касается ничуть всех прочих членов Церкви? Разве может быть что-нибудь в Церкви, что не есть дело всей Церкви? Отсутствие же («по нужде») некоторых членов Церкви при данном богослужении–«частном» – столь же мало свидетельствует о частности этого богослужения, как и отсутствие (опять-таки исключительно «по нужде») известных членов ее за литургией или всенощной–о «частности» литургии или всенощной. Каждое церковное богослужение есть дело всех членов Церкви. Невозможность собираться всем водном храмеи быть как можно «теснее» (960;965;954;957;972;964;949;961;959;962;) друг другу, по слову св<ятого> Игнатия Богоносца{304}: #с304, побуждает делиться на приходы, на епархии, на митрополии, на

Поместные Церкви и т. д. Так, при большом стечении причастников, часть Св<ятой> Крови с частицами Св<ятого> Тела отливается в особую чашу, и причащают два священнослужителя из двух чаш, даже в одном храме. Но неужели тем отменяются слова св<ятого> ап<остола> Павла: «Один Хлеб, и мы многие одно Тело; ибо все причащаемся от одного Хлеба» (1 Кор. 10, 17)–да, причащаемся от одного Хлеба и от одной чаши, хотя бы и казались они разделенными. Так и многие литургии–одна литургия, и многие храмы – один храм. Неприсутствие москвичей в киевском храме не значит, что киевская служба–частное дело киевлян. Точно так же неприсутствие части прихожан при крещении, например, не значит, что последование крещения есть частная служба крестившего и присных его, а не общественная, не общая всего прихода, всей епархии, всей Поместной Церкви, всей Вселенской Церкви. Возьмем то же крещение. Неужели вхождение в Церковь нового члена ее, новое рождение чада церковного безразлично членам Церкви и не есть дело общественное, общее, вселенское? Неужели крещение младенца есть богослужение частное? Разве безразлично, кого и как принимают в церковное общение? То же–о всяком, так наз<ываемом> «частном» богослужении. Брак–духовный союз двух членов Церкви, ради образования своей «домашней» церкви; погребение–уход с земли и проводы одного из членов Церкви; панихида–поминовение члена Церкви,–именно Церкви, а не просто члена семьи или дружеского кружка, ибо для поминовения члена семьи, как такового, не может быть нужды в священнослужении, и т. д. и т. д. Неужели все это дело не общественное, не общее? Неужели эти последования, независимо от числа собравшихся на них, по смыслу своему совершаются не всенародно, а где-то на задворках, так сказать?

Все в Церкви касается всех, и всякое богослужение есть богослужение общественное. Погребение, брак, крещение, поминовение и т. д. и т. д., включительно до откупоривания новой бочки вина, или обновления дома, или очищения колодезя, в который впала мышь, касается в с е х. И если понятие отсутствия «по нужде» беспредельно (и недружелюбно, не церковно) расширено, если ныне отсутствуют при крещении чуть не все члены церкви, то это должно расцениваться как прискорбная занятость всех, как греховная невнимательность к делам церковным, но отнюдь не как церковный устав и свидетельствует неочастности перечисленных и других тому подобных богослужений, а лишь о неимоверном разложении церковной жизни и о жутком отъединении душ друг от друга и от Церкви. Всякому известно, что первоначально не было так. А вследствие такого ухода всех от богослужений мнимо-«частных», самые чинопоследования стали сокращаться, сокращаться, распадаться и ослабляться в силе. Крещение, которое требует года для своего совершения, стало совершаться в селах в /. часа. Хотят винить тут священнослужителей: но кто, как не церковное общество, своим отношением к «требам» подчеркивает их существенное отличие от богослужений общественных и, следовательно, возможность легкого к ним отношения и со стороны священнослужителей.

9. Повторяю, в Церкви ничего не может совершаться не общецерковного; тем же, что совершается, охватывается вся жизнь каждого члена Церкви, во всех ее потребностях. Недаром одна из наиболее необходимых книг церковных называется Требником или, более правильно, как она называлась в древности, Потребник. «Как показывает и самое наименование, [это] есть такая церковно-богослужебная книга, в которой собрано и заключено все то, что потребно каждому сыну Православной Церкви от дня рождения до последнего его вздоха на земле. С Требником в руках,–пишет один знаменитый литургист,–

пастырь Церкви Православной приветствует в христианском доме появление на свет каждого нового его члена и утешает болящую мать новорожденного, перенесшую смертельные муки рождения; при выполнении обрядов и молитв, положенных в Требнике «жене родильнице по четыредесятих днех», новорожденный вводится в собрание верующих, «нарицающихся именем Христа», воцерковляется, а матери его открывается доступ в храм славы Божией, куда, по естественным причинам, она лишена была права появляться; молитвословиями и обрядами в чинах таинств крещения и миропомазания того же Требника, новорожденный соделывается сыном Церкви Православной и получает благодатные дары Св. Духа, укрепляющие его духовные силы на всякое дело благое; в дни наших нравственных падений и искреннего сердечного сокрушения об этом, молитвами Требника пастырь Церкви утешает кающихся грешников указанием на всепрощающую любовь Божию и на Его безмерное милосердие к ним; при перемене жизни одинокой на супружескую того или иного члена Церкви, христианский пастырь призывает на него благословение Божие и в молитвах Требника дает такое обилие добрых благопожеланий и поучительных примеров истинно счастливой супружеской жизни, какого не в силах высказать самый просвещенный и умудренный житейским опытом отец и самая нежная и горячо любящая своих детей мать; в момент решимости посвятить себя на безбрачие и служение Церкви в образе иноческом, порывающий связь с миром и всем, что близко и дорого человеку, состоящему из плоти и крови, чрез Требник в ободрение себя слышит напоминание о заповедях Божественного Учителя [...] и получает целый ряд указаний на величайшие и удивительные в истории христианской Церкви примеры аскетизма и анахоретства [...]; в различных обстоятельствах нашей жизни, общественной или частной, при начатии всякого доброго и полезного дела, во время радости и тяжелого горя, пастырь Церкви с Требником в руках молитвами его, преисполненными искренних благопожеланий и неложных обещаний на успех, при глубокой, конечно, с нашей стороны вере в Бога, как источника и подателя всякого добра, вселяет полное сознание необходимости не падать духом, не приходить в уныние в случае неуспеха или неудачи, памятуя всегда, что все исходит от воли Промыслителя, без Которого не падает и волос с нашей головы; в болезнях, постигающих верующего человека по грехам его, священник молитвами нашего Требника горячо убеждает исповедать перед Богом свой грех, как причину болезни, и радостною надеждою на скорое выздоровление, при помощи Божией и по молитвам Церкви, поддерживает дух бодр у болящего и окружающих его близких людей; в час ужасного томления духа, когда на глазах родных и друзей, употребивших уже все усилия к спасению жизни дорогого больного, происходит страшная борьба жизни и смерти, когда наступает мучительный момент разлучения души с телом, при котором ужас леденит кровь в жилах, и ум окружающих одр умирающего отказывается управлять мыслями и чувствами, Св<ятая> Церковь, по Требнику, умоляет Бессмертного Отца и Единородного Сына и Пресвятого Духа–«разрешить нестерпимыя болезни и содержащия его горькия немощи», «телу, от нихже сложися, разытися, души же тамо преселитися, идеже и еже быти прияла есть, даже до общаго воскресения»; по смерти православного христианина умилительными песнопениями, трогательными обрядами и возвышенными молитвословиями нашего Требника Св<ятая> Церковь, воздавая почести праху умершего, как органу и проводнику благодати Святого Духа в душу живу, молит Бога о разрешении грехов усопшему и «о вселении его души в недрах Авраама, Исаака, Иакова, идеже праведницы упокоеваются» и утешает оставшихся в живых, объятых горестным чувством разлуки, упованием на взаимное общение живых и мертвых в молитве и на встречу с почившим в том мире, куда, со временем, пойдем и все мы, как странники здешней жизни на короткое время» (А. Дмитриевский,– Книга «Требник» и ее значение в жизни православного христианина (По поводу новейших воззрений на эту книгу). Издание Киевского религиознопросветительского общества. Киев, 1902, стр. 4–7).

10. Но нам надлежит вернуться, после сделанных отступлений, к нашей основной теме, о таинствах. Мы говорим: вся жизнь определяется и освящается культом. Но простое закрепление всех жизненных действий не только невозможно по причинам, которые будут уяснены ниже, но и вредно. Делаясь все одинаковыми, они рискуют обратиться в нашем сознании в нечто сплошь обычное: сплошное таинство для сознания перестает быть таинством,–переставало бы, если бы было осуществимо; но оно н е осуществимо. Определение всей жизни культом есть ориентирование всех ее движений и проявлений на таинстве, но не обращение всех их в таинство: соотносительные между собою и потому внеусловные, но, однако, между собою связанные, явления жизни определились бы б е з у с л о в н о, если бы связная система их имела некоторые точки опоры. Можно образно представить себе жизнь, как сложную систему шарниров, образующих нечто вроде сети. Сеть эта, как целое, может многообразно скользить по некоторой плоскости, под

ней находящейся. Плоскость эта – опора безусловного с абсолютными координатными осями. Точки нашей сети не имеют никаких определенных координат, ибо все изменчиво. Так жизнь наша, хотя и связанная внутри себя, не имея определенного отношения к безусловной своей опоре, не является и сама определенной, т. е. не существует для сознания. Все скользит в ней, все неустойчиво изменчиво, все произвольно. Но там, где все произвольно и текуче, нет и свободы, ибо свобода—в установлении себя на цели, а при капризно-произвольном вторжении всяких неучтенных и неучитываемых факторов, точнее— при сложении ткани жизни сплошь из таких факторов не может быть и речи ни о каком самоопределении: так войско может двигаться на врага, потому что в нем исключены неожиданные движения каждого отдельного солдата, а толпа, разбегающаяся в разные стороны, не может выполнить никакого целесообразного движения, ибо никто не знает, что через секунду сделает каждый из его соседей и куда толкнет его самого. Спрашивается—возвращаемся к нашей системе шарниров,— что же требуется для определенности ее координат? Очевидно, определенность отношения к недвижной плоскости, носительнице координатных осей. Проще говоря: требуется закрепить шарнирную систему так, чтобы она перестала ёрзать по недвижной плоскости. Но, по связности ее, вовсе нет надобности закреплять все ее точки, достаточно лишь некоторое определенное, конечное число, и тогда эта система будет совершать уже определенные, ей предназначенные ее строителем движения. Каково же число точек закрепления? Оно зависит от числа свободы системы{305}: #c305, выражаясь механически,—или от числа произвольных параметров ее, говоря математически. Переводя эти термины на язык философский и переходя от сравнения к сравниваемому, мы скажем: число необходимых закреплений жизни на плоскости безусловного зависит от числа несводимых друг к другу направлений жизнедеятельности,—вообще говоря, необходимых в самой организации жизни человеческой и своею совокупностью раскрывающих жизнь в ее полноте. Если жизнь уподобить организму, то эти основные направления жизнедеятельности следует назвать тканями жизни: ткани – не органы, не расчленения жизни, но неприводимые друг к другу материалы, из которых построены органы. Число таких тканей жизни, вообще говоря, невелико: оно-то и определяет собою число необходимых для жизни образов ее закрепления. Эти закрепления жизни называются таинствами.

11. Таким образом, таинства суть те точки жизни, где основные ее направления, ее ткани, ее параметры, если угодно,— не определяются безусловным, но сами непосредственно соединены с безусловным и по единству с ним сами же должны быть называемы безусловными. Таинства—безусловные точки нашей жизни, безусловные точки условного, горние точки дольнего, духовные точки земного, логические (от 955;972;947;959;962;) точки стихийного, святые точки страстного, умеренные точки безмерного; их можно уподобить гвоздям, прибивающим к недвижной доске нашу сеть шарниров; эти гвозди зараз – в системе шарниров (условном) и в доске (безусловном), они и условны и безусловны зараз, они—осуществленные антиномии. Короче, они-то и суть самый культ, корни культа, если угодно. Все остальное – около них и ради них, но они—сами в себе. В таинствах закрепляются, абсолютными делаются конституитивные, образующие самое сложение человеческой жизни функции жизнедеятельности человека. Таинства суть самые первофункции человеческого существа, в своих типических и коренных начатках, введенные в сферу безусловного. Так, функция питания возводится на степень безусловную в таинстве евхаристии, а функция половая—в таинстве брака и т. д. Получив упор в «недвижимом) камени»{306}: #c306, представительством своего яснейшего и полнейшего выражения, функция сама вся целиком определяется, и тогда то безмерное, страстно-пожелательное, похотливо-хищное, вечно-жадное начало мятущейся и ярящейся воли, которое неизбежно свойственно всякой функции, поскольку она на самом деле не имеет начала меры и твердой шкалы сравнений,—это начало дурной бесконечности приобретает уже норму самообуздания: таинством залит огонь геенны, и от личности зависит, возгорится ли он снова или нет, тогда как без таинства он не мог не возгораться, ибо действительно же личность не имела в себе нормы, но—лишь вне себя, как чистое понятие и отвлеченность. Человек ранее поп potuit поп рессаге; теперь же potest поп рессаге{307}: #c307. Но не одна функция, а в с е функции получили каждая свою точку опоры и каждая —свою внутреннюю меру. Иными словами, все виды страстности могут быть обузданы и умерены и умирены. А это значит, что человек стал всецело, всем существом своим на твердой опоре. Пусть кругом него, близко от него, обдавая его солеными брызгами и пеной, ярится стихия титанического; но под ногами он имеет скалу и знает, что на ней он спасен: он спасен – от всей ярости водной бездны—он, и мокрый и холодающий, не бессилен все же: он свободен теперь определить себя. Как бы ни была мала твердая почва, от него зависит, биться ли в

волнах о прибрежные скалы или стоять и ходить здесь на островке: теперь впервые может сказать он себе: «я решаю», а не «меня влечет неведомый водоворот в неведомые пучины» {308}: #c308. Кончилось господство над ним начала стихийного, человек нашел себя{309}: #c309.

12. Мы говорим: таинств некоторое определенное число, и число это зависит не от благодати Божией, не от самой безусловной основы таинств, единых в себе, но от сложения человека. Цветовое рассеяние света—дисперсия—зависит не от света как такового, но от конечной крупнозернистости тех материальных сред, сквозь которые свет проходит: в конечном счете, даже мысля свет, как волнообразный процесс в эфире, мы можем сказать с Гёте: цвета—от мутности среды, хотя и не в том непосредственном понимании этой мутности, какая была у Гёте{310}: #c310. Так и множественность таинств зависит не от природы благодати, но от сложности и ограниченности человеческого тварного существа, на которое благодать действует и которое она восстановляет в первичное единство. Короче: таинств много, ибо много сторон человеческой жизнедеятельности: и человек, а не Бог—причина множественности таинств. Таков тезис. Но за ним—и антитезис: однако, самый человек сотворен по образу Божию, и все существо его сотворено «по типу Христа—954;945;964;' 943;948;941;945;957; 964;959;965; 935;961;953;963;964;959;973;» (Николай Кавасила,— Семь слов...){311}: #c311. Следовательно, не человек причина множественности таинств, но Сам Христос, образ и тип человека, должен быть признан таковым. Такова антиномия—в разных видах постоянно встречающаяся в философии культа,— антиномия, которую было бы нельзя не ждать загодя, учтя основную антиномичность самого культа, как деятельности горне-дольней, Бого-человеческой, бесконечно-конечной, безусловно-условной. Мы с этими антиномиями будем еще встречаться неоднократно. Но пока, ради удобства рассуждений, будем исходить из тезиса, т. е. из человека, как причины определенного расчленения культа, ибо весь путь наших рассуждений идет от земли к Небу, от человека к Богу, от конечного к бесконечному, от условного к безусловному.

13. Может быть, к сказанному следует добавить еще пояснение, каким образом укрепление того, что я назвал цветом функции и ее типичным проявлением, может относиться к оздоровлению всей функции. Каким образом некоторые части и моменты известной жизнедеятельности могут быть связаны со всеми прочими сторонами ее же. Ответом на поставленный вопрос служит общее течение современной психологии (Джемс) {312}: #c312 направленное против раздробленного психологического атомизма, превращающего душевную жизнь в пыль обособленных состояний, и ищущее понять ее как сплошной фон, и з которого и на котором возникают, так сказать, всплески и складки, от фона, однако, не отрывающиеся. В этом смысле можно сказать, что нет отдельных частей функции, но есть целая функция в ее связности с другими, и, следовательно, действие на одну ее точку тем самым есть действие на всю функцию. Но более точно отвечает на поставленный нами вопрос современное учение о функциях в биологии, развившееся рука об руку с понятием функционального невроза. Освобождаясь от гипноза патологической анатомии, психопатологи наконец-то поняли, что функция органов отнюдь не есть нечто простое и лишенное строения, что «надо отличать в функции различные ее части, расположенные иерархически...» и что «необходимо в каждой функции различать низшие и высшие части. Когда функция совершается с давних пор, она содержит части очень древние, очень легкие, представляемые органами, в высокой степени дифференцировавшимися и специализировавшимися: это—низшие части функции. Но... в каждой функции имеются еще и высшие части, состоящие в приспособлении этой функции к более свежим обстоятельствам, гораздо менее привычным, и представленные ныне гораздо менее дифференцировавшимися органами. Само собою очевидно, напр<имер>, что в процессе питания имеет место схватывание пищи, совершающееся у человека с помощью рта, рук, т. е. такими органами, которые могут служить для многих других целей, и благодаря рефлексам, которые гораздо менее просты и правильны, чем секреция желудочных желез.

Но можно идти еще дальше... В каждой функции имеется часть особенно высокая, а именно состоящая в приспособлении ее к частному обстоятельству в данный момент, в момент, когда нам нужно ее употреблять в более или менее полном приспособлении к совокупности внешних и внутренних условий, в которые мы поставлены в этот самый момент. Чтобы взять тот же пример, функция питания должна совершиться в тот момент, когда я должен взять пищу на этом столе, среди вот этих новых лиц, т. е. в присутствии которых я еще никогда не был в таком положении, надеть особенный костюм и подчинить свое тело и свой дух совершенно особенным социальным обычаям. Это, в сущности,

все та же функция питания, но понятно само собой, что акт обеда в гостях совсем не то же физиологическое явление, что простой процесс отделения поджелудочной железы.

Это различие и эти степени имеются... во всех функциях... Физиология может этим не интересоваться, так как она изучает организованную, правильную, простую часть функции, и физиолог, конечно, улыбнется, если ему сказать, что при изучении процесса питания он должен принять во внимание и труды еды в черном сюртуке и беседы с соседкой. Но медицина не может этого игнорировать, потому что болезнь нас не спрашивает и не всегда поражает те части функции, которые нам лучше всего известны.

Конечно, мы будем иметь простые страдания функции, если больной не ходит, потому что сломал себе ногу, не питается, потому что у него рак желудка. В этих случаях поражена древняя и простая часть функции, и страдание поразило вполне определенный орган. Но болезнь может поразить высшие части функции, те, которые еще находятся в процессе образования, организации; есть субъекты, которые не ходят, хотя их ноги и даже спинной мозг совершенно целы; которые не питаются, хотя их желудок и все низшие органы питания могут функционировать в совершенстве. Некоторые больные теряют только эту высшую часть функции питания, состоящую в еде в обществе, в еде при новых и сложных обстоятельствах, в еде при сознании того, что делаешь. Хотя физиологи и не подозревают, что эти явления составляют часть процесса половых функций человечества, тем не менее существует патология жениховства и патология свадебных путешествий. Вот как раз эту высшую часть функций, их приспособление к данным обстоятельствам, и поражают неврозы, и это понятие должно войти в определение этих болезней... И известная часть всех человеческих функций, часть самая возвышенная, всегда находится на пути преобразования: явления воли или по крайней мере часть их, восприятие меняющейся действительности, образование верований могут быть сравнимы только с явлениями органического развития. Их надо сравнивать не с механизмами сердца или легких, а с явлениями, благодаря которым зародыш эволюционирует и трансформируется, создавая не существовавшие еще органы. В частях, преобладающих в этих актах, мозг не только функционирует так, как сердце, пускающее в ход уже созданный орган, но и сам он формируется постоянно. До последнего дня жизни мозг продолжает эволюцию зародыша, а сознание проявляет (демонстрирует) эту эволюцию.

Неврозы—это болезни, которые поражают эту эволюцию, так как они поражают часть функции, находящуюся еще в периоде развития, и только ее; неврозы следовало бы причислить к группе болезней развития. Все невропатические проявления представляются как расстройства, касающиеся самой высокой части функции, ее приспособления в данный момент к новым внешним или внутренним обстоятельствам... Неврозы суть расстройства различных функций организма, характеризующиеся остановкой развития функции, но без разрушения самой этой функции» (Пьер Жане,— Неврозы. Пер. С. С. Вермеля под ред. Л. С. Минора. «Космос». М., 1911, стр. 306—309, 313).

Извиняюсь за этот длинный подбор из книги П. Жане. Мне хотелось им сказать, что наши рассуждения о функции в ее органическом единстве разных напластований не очень далеки даже от современных психологических воззрений на природу функций. Но в моих рассуждениях понятие функции органа не генетическое, а онтологическое, и притом мыслимы некоторые предельные напластования функции, весьма тонкие, но столь важные, что в них как бы живет душа функции, так что поражение этой вершины функции ведет за собою расстройство всей функции и, главное, носительницы функции личности. Так, молитва перед обедом кажется неважным моментом в функции питания, или возношение панагии. Но, принадлежа к высоким слоям функции питания и будучи нарушаемы, они могут повести к важным расстройствам личности. Еще менее может быть заметна в этом смысле Св<ятая> Евхаристия. Но извращение ее или пренебрежение может вести к полному разрушению всей личности. Сюда надо бы добавить еще существование весьма существенных, но неуловимых грубыми приемами психологического анализа оккультных слоев в сложении каждой из функций, нарушение которых часто ведет к извращению всей функции, а чрез то делает ее неудобовосприемлющей соответственное таинство.

Таким образом—резюмируем сказанное: нарушение культового устава вообще, а таинств в особенности может вносить в самые функции такие изменения, повреждения и разрушения, которые, не заметные сами по себе, подобно трещинкам, разрушают самую функцию и ведут к своеобразным духовным болезням. Психологические болезни, равно как и физиологические, могут быть

лишь частными случаями, особливыми казусами более общего понятия о духовных заболеваниях, суть которых–извращение, разложение и распадение личности, а причина– условность и потому необузданность всех проявлений функции, не имеющей себе опоры. Еда людей непричащающихся, брак невенчанных, лечение не прибегающих к елеосвящению и т. д. и т. д. уже суть духовные болезни, вносящие дребезжание и надрыв, а потом–и внутреннее опустошение в соответственную сторону жизни, а потому–нарушающие и равновесие всей личности. Скажу решительнее: еда непричащающихся уже есть своего рода болезнь функции питания, рак духовных корнеГ. этой функции; гражданский брак уже есть половая болезнь, болезнь духовных корней пола; лечение без елеосвящения уже есть заболевание, худшее самой болезни, от которой лечатся, и т. д. И все эти болезни духовных корней, подрывающие равновесие личности, рано или поздно, так или иначе дадут себя знать,– очень может быть, что именно в сфере психологических (неврозы), а потом и физиологических и анатомических болезней тех самых функций и даже органов, в духовных корнях коих произошло какое-то невидимое, но ужасное «не так»{313}: #c313 и где, что-то хряснуло. Следовательно, если угодно, самые таинства могут быть определены как пределы, как вершины, как корни, как безусловные основы человеческих функций. Тогда можно, возвращаясь к прежней антиномии, сказать снова: человеческая природа своими функциями определяет таинства; таинства–корни человеческой природы – определяют собою человека. Человек – отражение таинств, таинства же – первичные реальности. Но таинства – отображения, лучи, истоки единой Голгофы, Христа Иисуса. Следовательно, человек– производное таинств, есть отображение Господа своего– т. е. сотворен 954;945;964;' 912;948;941;945;957; 964;959;965; 935;961;943;963;964;959;965;{314}: #c314, что мы уже видели иначе.

14. Пред нами стоит теперь вопрос–исчислить, наконец, самые функции человека и показать соответствие им таинств. Задача – нелегкая, если отнестись к ней со всею внимательностью, а не задаваться спешною систематизациею. Нелегкость же эта–не только от несуществования философской антропологии и исторических колебаний в исчислении таинств, но и более существенная, лежащая в органическом соотношении между собою как таинств, так и человеческих функций, в силу чего, образуя единое целое, ни те, ни другие не могут быть разъяты с непреложностью, удовлетворяющею систематика, этим-то и объясняются исторические колебания, когда дело шло о перечне таинств.

В самом деле, в истории догматического учения о таинствах мы наталкиваемся на кажущуюся странность. С одной стороны, все таинства были известны и носили определенные названия уже в глубочайшей древности.

1918. V.21. Утро

Все нынешние таинства «встречаются порознь у отцев, и даже у одних и тех же, «и каждое из них» тем или другим писателем называется таинством» (Историко-догматическое обозрение учения о таинствах. Из академ. лекций Филарета, митр<ополита> Московского) (1819). М., 1900, стр. 16). Так Тертуллиан упоминает о крещении, миропомазании, евхаристии и возложении рук при посвящении (L. de praescr. 40), о покаянии (L. de poenit.), о елеосвящении (de praescr. 41), о браке (L. 2, ad uxorem 8){315}: #c315. Бл<аженный> Августин говорит о крещении, евхаристии, елеосвящении (L. 5 de baptis. 26){316}: #c316, миропомазании (L. 11. Contra P. <нрзб.»{317}: #c317, священстве (L. 2. Cont. Epist. par <нрзб.> C. 13 и L. 2 de nupt. et concup. 12) {318}: #c318. Но обычно не дается исчерпывающего, отчетливо отграниченного списка их, и термином «таинство» – 956;965;963;964;942;961;953;959;957;, sacramentum называется и многое иное. О слове 956;965;963;964;942;961;953;959;957; мы уже говорили. Словом sacramentum Киприан называет, напр<имер>, догмат о Христе, sacramentum Christi, основные истины христианства–sacramentum fidei, глубокий смысл молитвы «Отче наш» sacramentum oratorius Dominium. Августин называет таинствами: знак креста, приготовительные обряды над оглашенными. У преп<одобного> Иоанна Кас?сиана Св<ященное> Писание называется sacramentum Divinum. В определении Собора Реймского (393 г.) соль, даваемая новокрещенцам в день Св<ятой> Пасхи, названа sacramentum salis. Иногда назывались таинствами умовение ног, водосвятие, монашество, освящение мира, освящение храма, престола, погребение священническое и др. Достойно внимания, что, однако, уже Патриарх Фотий в своей библиотеке приводит перечень таинств, вполне соответственно современному, данный Иовом монахом (VI в., 530 г.) (Сод. 222). Но только с XII века термин и число таинств точно закрепляются на Западе, на Востоке же–около X века начинается

закрепление. В XVII веке (1638 г.) на Константинопольском Соборе, бывшем для обсуждения реформатских стремлений Патриарха Кирилла Лукариса, была произнесена анафема против всех, не признающих седмеричного числа таинств. Это вероопределение повторено последующими Соборами. «Мы веруем,– гласит оно,– что в Церкви есть евангельские таинства и что их с е м ь. Мы не имеем в Церкви большего или меньшего седми числа таинств, и предположение не седмеричного числа таинств есть исчадие еретического безумия. Седмеричное число таинств установлено во святом Евангелии и может быть доказано из приведения и сопоставления мест божественного Писания, как и прочие догматы Кафолической Церкви»{319}: #c319 (гл. 15).–Так окончательно устанавливается число таинств и их список: крещение, миропомазание, причащение, покаяние, брак, елеосвящение и священство. Список этот и исторические судьбы его весьма поучительны именно в наших целях: из внимания к тому, что могло бы исторически войти, но не вошло в него, уясняется сама природа таинств.

Прежде всего; мы уже видели, что в собственном и прямейшем смысле таинством следует называть Воплощение, Жизнь и, в особенности, Страсти, Смерть и Воскресение Сына Божия. Но это–не таинство среди других таинств, а средоточие всех их и потому в н е их ряда. Сюда же относится крестное знамение–условие всех таинств. Далее, многие культовые действия, вроде освящения мира, престола, храма, богоявленской воды и вообще водосвятия всякого, носят бесспорный характер таинств, и от такового непосредственного впечатления нельзя освободиться, особенно священнослужителям. Но они не вошли в состав таинств. Почему? Весьма понятно почему: они–действительно таинства, но таинства не какиелибо особые, а те же, из числа 7-ми, начатые и имеющие закончиться чрез неопределенное время, подобно разделенным временем освящению запасных Даров и ими причащению. Так, освящение св<ятого> мира есть начало таинства миропомазания, освящение храма и престола–начало евхаристии, водосвятие–на чало крещения. Это следует не только по существу из самого чинопоследования водосвятия, но и исторически: Богоявленское водосвятие совершалось первоначально именно ради последующего за ним крещения оглашенных. Следовательно, водосвятие относится к крещению примерно так же, как проскомидия к евхаристии, обручение к венчанию, мироварение к миропомазанию. Предварительные обряды таинства не получают иногда завершающей точки, оставаясь в состоянии потенциального таинства и пышно разрастаясь во что-то, что явно превышает просто обряд и столь же явно не дорастает до таинства. Так, освящение храма–это предварение литургии, долженствующее быть завершенным литургией, но вне литургии еще не достигающее цели, ибо оно важно не само в себе, а ради литургии. Напомним, что по воззрениям древней Церкви литургия возможна там, где епископ со своей паствою, т. е. хотя бы и не в храме, а по современной практике, по нужде, тоже возможно совершение литургии вне храма–например, на походном столе, лишь бы был антиминс. Следовательно, освящение храма, как ни величественно оно, не безусловно необходимо,–т. е., в своем роде, не служит самостоятельною вехою к Вечности. Это и есть–945;957;964;943; 964;973;960;959;957;, отображение типа горней сущности, но не самая горняя сущность в своем явлении, таинства же–самые сущности. Говоря образно, можно представить себе подобные полутаинства, как зеркальные изображения или портреты с лица, но не самое лицо, таинства же – самое лицо, зримое в разных его ракурсах. Подобное же надо сказать и о монашестве. По канонам церковным, монашество не прибавляет ничего качественно нового к обычному безбрачному состоянию и лишь количественно повышает требования подвига и отрешения, по существу неотделимые от самого христианства и потому подъемлемые на себя христианином в самом крещении. Следовательно, монашество никак не может быть приравниваемо браку, где открывается нечто совершенно новое, сравнительно с безбрачной жизнью,–деторождение. Зримое sub specie aeternitatis{320}: #c320 монашества есть тоже крещение, но ближе, отчетливее, т<ак> сказ<ать>, сознательнее, брак же есть совсем особое. В церковном понимании, кроме того, монашество освящается как покаяние. Всем христианам должно каяться; монашество же есть нарочитое причисление к особому разряду, кающихся, более сознательное и более определенное взятие на себя подвига непрестанного покаяния; в этом смысле оно может быть сопоставляемо с разными видами покаяния в древней Церкви–коленопреклоненных, припадающих, оглашенных и т. п., с тою только разницею, что принадлежность к тем классам кающихся была подневольная, по крайней мере в большинстве случаев,–здесь же она берется свободно и добровольно. Если так, то в монашестве, как таковом, можно видеть незавершенное, длительно разрастающееся подготовление к таинству покаяния (–оно же – второе крещение–). Монахи–это кающиеся особого разряда, вступающие в ряды кающихся не по дисциплинарному взысканию, не по внешним признакам, даваемым канонами, а по личному обострению чувства виновности,

от повышенного уровня ответственности.

15. Этими соображениями отрицательно поясняется, почему имеем мы именно исчисленные семь таинств церковных и почему кое-что, стоящее на пути к таинствам, в список их Церковью, однако, не включено. Семь таинств соответствуют семи основным напластованиям нашей жизни; единая благодать разливается на семь струй не потому, как выражался некто (В. В. Розанов){321}: #с321, что в небе семь отверстий, но потому, что у нас именно семь приемлющих благодать устьев. Но тут должно быть отмечено, что эти семь устьев—семь функций суть устья или функции живого организма, а в живом «целое прежде частей»{322}: #с322 и все части в себе содержатся, так что каждая сторона жизни, ярко свидетельствуя о себе самой, содержит в себе, однако, и менее яркие свидетельства о других, о всех прочих сторонах жизни. В том-то и свойство живого, что каждая функция—не проста, но кроме основного своего тона имеет обертонами все прочие функции, каждый обертон—свои обертоны—те же исходные функции, и потому все функции многообразно между собою перекликаются, многовидно друг друга отражают, так что, исходя от одной, можно прийти к любой другой, а в ней снова найти исходную и снова и т. д. и т. д. Потому и таинства, образуя расчлененную седмерицу, однако, отвечают друг другу, отражаются друг в друге, в каждом можно найти каждое. Возьмем, например, крещение. Оно, как отрицание от первородного греха, есть покаяние. Как сочетание со Христом—оно есть брак—а у гностиков даже прямо рассматривалось как брак души с Ангелом Хранителем, и крещальня называлась у них брачным чертогом. Как присоединение к Церкви, «царскому священству», крещение есть 960; о священие. Как исцеление недугов, от греха зависевших, оно может быть приравнено елеосвящению. Как единство со Христом, сораспятие Ему, соумирание Ему и совоскресение—в нем должно видеть евхаристию. Как получение духовных дарований, оно само по себе, т. е., независимо от совершающегося при нем миропомазания, само может рассматриваться как миропомазание.

Или, возьмем брак. Как готовность принять мученический венец супружеского терпения (тропарь «Святии мученицы...») {323}: #с323, оно есть умирание для жизни греховной, т. е. крещениеипокаяние. Как получение духовных дарований—миропомазание. Как образование домашней церкви—где двое собираются во имя Христово,—это евхаристия. Как непрестанная молитва супругов друг о друге—елеосвящение. Как образ отношений Христа и Церкви—священство. И т. д. и т. д. Это—в порядке идеологическом. Но достойно внимания, что и в порядке реально-мистическомв каждом таинстве, по вере Церкви, могут даваться, при нужде, и все прочие. Так, невенчанный брак лица крещеного с язычником в древней Церкви рассматривался как священный: в крещении жены-христианки уже давалось и ее венчание. При невозможности совершить крещение Св<ятая> Церковь говорила о крещении кровью мучеников, т. е. в их покаянии и исповедании усматривала крещение и все прочие таинства. Достойно внимания, что в новейшее время бывали случаи, когда по небрежности или несчастной случайности нарушался естественный порядок таинств: известен, напр<имер>, был в XIX веке один священник, не получивший крещения. Митроп<олит> Филарет, рассматривавший это дело, разъяснил его именно в том смысле, что в его священстве уже содержится и крещение{324}: #с324. Короче говоря: в ж и в 972; м организме разрушение некоторого органа не означает непременно разрушения самой функции, ибо другие органы могут взять на себя его функцию. Так, при вырезании некоторых участков коры головного мозга деятельность этого участка распределяется возместительно-смежными участками. Так же точно невозможность совершить некоторое таинство может, иногда, возмещаться другими: таинства расчленены, но не безусловно раздельны, и безусловная их раздельность означала бы разрушение единства человеческого существа. Это все, вероятно, и само собою понятно, но требовалось отметить их святость, чтобы еще раз пояснить, почему в развитии церковных формул, имеющих предметом своим таинства, лишь постепенно мог быть отыскан твердый рисунок и окончательные линии.

16. Итак: основные стороны жизни запечатлеваются в своей истине таинствами, вследствие чего таинства суть типы, схемы, направления жизни, так сказать, добродетели 959;973;963;943;945; и истинное существо наше в его многообразном и нерасторжимом единстве. Организм таинства и есть наш истинный организм. Будучи изнутри силою Божиею, каждое таинство извне есть некоторое внешнее действие, но такое, которое имеет в сознании безусловную ценность и святость. Что такое евхаристия? — Еда, но такая еда, которая имеет абсолютную значимость, т. е. истинная еда. Евхаристия, по слову молитвы, есть «истинная пища» и «истинное питие»{325}: #с325. Значит, телесная деятельность—еда—может иметь безусловную значимость. К этому

«Богоядению» примыкают, как его предварения: вкушения артоса, освященной просфоры, благословенного хлеба – вкушения, имеющие священное, но не безусловное значение, т<ак> сказ<ать> божественное ядение, 952;949;953;959;966;945;947;943;945;, и священноядение, 943;949;961;959;966;945;947;943;945;. Далее идет, примыкая к этому, вкушение пищи в христианской семье, в домашней церкви и за монастырской трапезой, которое рассматривается Церковью как вид богослужения. Далее–еда в обществе, но с молитвою. Далее–безмолитвенное, б<ыть> может, но благословенное в душе пирование. Еще далее–пожирание буфетного пирожка за газетою. Еда имеет в себе иерархические степени: причащение, вкушение, трапезование, стол, пожирание. Степени эти держатся одни другими и все вместе опираются на безусловную святость причащения Св<ятых> Тайн.

Подобно сему, возьмем крещение. Что такое крещение? Купание – 946;940;960;964;953;963;956;945;, омовение– lavacrum, но омовение–истинное){326}: #с326, абсолютное омовение. Елеосвящение–лечение. Венчание–половое сочетание. Священство–власть, и в нем освящается и возводится к безусловному началу своему функция управления. Что такое миропомазание? Как внешнее действие это есть умащение–духи–благовонная масть, выливаемая или намазываемая на тело. Но что такое благовоние? Неужели это, столь случайная сторона нашей жизни, заслуживает возведения в безусловность? Неужели духи можно ставить в один ряд с функциями питания, размножения, власти или даже лечения и омовения?

Позвольте дать маленькую справку. Вся природа благоухает, все испускает запахи, такие или иные, все окутано атмосферою благовонных испарений. Что это, случайность, или тут скрывается нечто существенное? Понять значение ароматов можно, только вникнув в свойства запахов. Но известно, что запахам эфирных масел и т<ому> п<одобных> веществ свойственна, при всей их чрезвычайной разреженности, теплонепрозрачность, непроницаемость в отношении тепловых лучей. Окруженное ароматической атмосферою, сгущающеюся к ночи и в особенности предрассветным холодом, растение не метафорически, а буквально окутано теплою шубкою, защищающею его от излишней потери тепла и от замерзания. Наглядный пример густоты этих испарений поможет этой мысли выразиться тверже: одно из обыкновенных растений горной части Крыма и Кавказа – Dictamnus Fraxinella, бадиан, или Моисеев куст, бывает окружено таким густым слоем эфирного лимонного масла, что если в сухой день поднести к кусту спичку, то эти испарения могут воспламениться. Итак, запах есть одежда, истинная одежда, если хотите, ибо он укутывает, защищая от холода, и украшает–не сокрывая, однако, укутываемого и украшаемого–т. е. прибавляет к красоте его, но не оттесняет ее собою. Запах–истинная одежда и истинное украшение. У растений он привлекает издали насекомых. Он есть защита. Вот почему таинство миропомазания совершается и в иной форме–по-видимому не имеющей ничего общего с первой – как возложение рук. Но возложение рук есть все то же согревание–подобно «кокошу, собирающему птенцы своя под крылья свои»{327}: #с327–защита-окружение. Вот почему таинственное облечение во Христа–одеяние дарами Духа Святого–связывается в таинстве миропомазания с одеянием в одежду благоуханий, с мистическою защитою от враждебных ветров, с украшением Духом Святым. Как птица, Дух Святой носился над бездною, высиживая первобытный мир, как голубь, покрывал крылами своими крещающего Спасителя. Адам и Ева, по учению церковному, увидали, что наги,– не потому, что познал и то, что не познавали ранее, а потому, что ранее воистину не были наги, ибо одеты были в Духа Святого, по грехопадении их оставившего: падши, они разоблачились, почему и понадобилась иная одежда, рукотворенная. Слава святых–их светоносность, и нередко благоуханное окружение есть их одежда. Вообще же, не вдаваясь в соприкосновенные мистические и оккультные вопросы, мы должны отметить, что понятие одежды, оболочки, покрова, имеет неизмеримо большее значение, чем может показаться сперва. И от тончайших окружений нашего тела включительно до дома, до города, до государства, до вселенной–мы имеем в сущности ряд одежд разных видов и плотностей.

Поясним еще одною справкою о запахе душевных состояний: «По учению доктора Гамм он да из Нью-Йорка, запах святости не есть только риторическая фигура; это есть выражение священного невроза, при котором кожа испускает более или менее благоухающие испарения в моменты пароксизма религиозного экстаза. Д<октор> Гаммонд сам наблюдал ипохондрика, кожа которого распространяла запах фиалок; одержимого хореей, пахнувшего хлебом; истеричную, которая благоухала ананасами во время своих припадков; другую–благоухавшую ирисом. Д<октор> Охорович наблюдал истеричную больную, пальцы которой пахли ванилью. Вероятно, всякому физиологическому состоянию соответствует известный запах; и так как всякому физиологическому состоянию соответствует

психическое состояние, то можно предположить вместе с Охоровичем, что всякая эмоция, всякое чувство и даже многие идеи могут иметь свое переложение на язык запахов» (М. Лойо,– Искусство с социологической точки зрения, ч. 1, гл. 1. Собр. соч. Т. 5. СПб., 1901, стр. 37, прим<еч.». А с другой стороны, хорошо известны зловонные отделения бесноватых: les de maniaques sant puants{328}: #с328 свидетельствуют старинные экзорцисты.

Отсюда понятно постоянное пользование словом «одежда» и равнозначными применительно к духовным энергиям, облекающим личность; Преп<одобный> Варсануфий, например), толкует Господнее повеление заботиться об одной ризе как заботу «об одеянии добродетели» (Иоанн и Варсануфий,– Руководство к дух<овной> жизни. СПб., 1905, отв<ет> 238){329}: #с329, ап<остол) Павел велит женам украшаться не внешним плетением волос, а красотою кроткого и молчаливого нрава{330}: #с330; церковные песнопения, особ<енно> великий канон преп<одобного> Андрея Критского{331}: #с331 постоянно твердят о разодрании одежды грехом, о наготе грешника, и об одеянии – благодатью разумеется–кающихся. Короче: запах–красота – украшение – одежда – защита – покров – дом – жилище–благодать–Дух Святой–Свет истинный–Истина и т. д.– вот ряды связанных между собою символов и понятий; посему закрепление тончайшего из внешних вещей этого рода – благоухания–таинством миропомазания утверждает в незыблемой основе и всю функцию жилища, одежды, украшения, умащения, вообще же–защщщения организма от вторжений извне.

Исповедь–раскрытие души своей и совести своей пред Церковью, первоначально пред всеми ее членами, впоследствии–исповедь тайная, пред единым свидетелем–священником, по соображениям внешним, но, однако, в мыслях – пред самим Христом и Его Церковью. Со стороны внешней это есть слово, слово о сокровенном души своей, слово безусловно-правдивое, слово предельно-серьезное. Исповедь есть общение Церкви в слове словом, посредством слова. Исповедь есть слово, утвержденное безусловно, слово предельно-искреннее. Всякое слово–если оно не гнилое–есть облегчение души, исповедание сокровенного души своей, средство общения, оно служит и объединению, и единомыслию, и единочувствию, и научению. Исповедание как таинство включает в себя не только покаяние в грехах, но и исповедание веры своей–начиная с символа веры, сомнений своих, колебаний своих. В таинстве покаяния, таким образом, освящается самая функция слова.

Священство есть утверждение функции власти. Власть потому и власть, что она принадлежит тому, кто над правилами. Власть непременно: или трансцендентна обществу, или лже-трансцендентна, т. е. держит себя, сознает себя, как трансцендентная, не будучи таковою и, следовательно, будучи самозванною, не истинною. Получение власти тем самым есть выделение из среды. Предельно, это выделение мыслится как полное удаление из среды, как жертва Богу, т. е. смерть в отношении общественном. Посвящаемый есть жертва – жертва Богу своим, так сказать, первенцем, своим избранцем, своим любимым со стороны общины, со стороны Церкви. Церковь приносит посвящаемого в жертву, знаком чего бывает руковозложение, хиротония, совершенно подобно тому, как возлагались руки приносившими жертву на жертвенное животное. После этого руковозложения оно переставало быть земным и становилось особым, исшедшим из среды земного общества и носителем неземных энергий. Так, посвящаемый перестает подчиняться законам светского общества, его суду, его быту, его требованиям и живет виной среде, под иными законами,– во всем иной. Он живет со всеми, но в тайниках его что-то оборвалось, и смотрит на всех он из иного мира. Он стал начатком власти, принципом власти, и всякая земная власть возможна как имеющая в том, малом и, б<ыть> м<ожет> невидном роднике своем, свое питание; как и роскошные одеяния опираются на незримую одежду благовония св<ятого> мира, как питание – на еле заметное вкушение от Св<ятых> Даров, омовение–на троекратное погружение в св<ятом> крещении, брачное сочетание – на таинственное единение двух существ в таинстве венчания, врачевание–на молитвенное врачевание св<ятого> елеосвящения, и все слова и речи – на глубинное слово тайной исповеди, так и вся полнота власти, существующая в обществе, источником своим и опорою своею имеет церковное священноначалие, само по себе, по видимости своей, малое и незаметное.

Так приурочиваются к семи функциям–основам человеческого существа–семь таинств. Мы ради простоты говорим лишь о нижних пределах этих функций. Но, будучи сложными, они включают в себя, помимо этих, указанных нами нижних пределов, наиболее наглядных и осязательных, так сказать, другие слои и соотношения между собою. Но обсуждать их можно не иначе, как конкретно, в подробностях и тонкостях; а это обсуждение потребовало бы немало времени и

потому не могло бы быть дано в настоящие немногие часы. Посему, оставляя вопрос о таинствах очерченным теми немногими чертами, которые дают только контуры его, да и то лишь с одной стороны нашего к таинствам подхода, мы перейдем

в следующий раз к обсуждению вопроса об обряде, что заставит нас несколько заглянуть в феноменологию культа, в «к а к» его совершения.

Приложение. Дедукция семи таинств

1919.XII.29. Серг<иев> Пос<ад>.

Продумано 1919. 935;921;921;.24–25. Ночь

В человеке–есть 959;965;963;943;945; и есть 965;960;972;963;964;945;963;953;962;. Усия, стихийная, родовая под-основа человека, утверждается в нем, как его индивидуальное начало. Чрез индивидуума род собирается в одну точку. Усия–начало в себя, к себе собирающееся,–из мира, из рода идущая, но в единую точку направляющаяся. Усия, будучи мировой, будучи родовой, утверждает в мире, утверждает в роде индивид, как таковой. Orfa центростремительна. 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 его 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, т. е. 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 им 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:

Конкретный смысл этих групп ясен. Человек утверждается своею родовою под-основою,– как индивид,– чрез 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 самоотрешения каждого для других и в других; это собирание достигается чрез выхождение индивида из себя и вхождение его в другой,– чрез понимание. Оно является в слове, словом, чрез слово. Речь есть тот процесс, которым заявляет себя ипостась. Речью или посредством речи делается общество. 929; е ч е-образование сопряжено стел о-образованием, логогенезис с органогенезисом. Тело дает 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, т. е., 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, т. е. сопряжение двух воедино и выхождение каждого из себя к другому,—семья. Телу-тезису и речи-антитезису соответствует синтез — брак. Тогда схема равновесия личности может быть представлена в конкретных терминах:

Следовательно, если культ должен блюсти равновесие личности,—а достигается это равновесие, как выяснено было ранее, принципиальным возведением на ступень безусловности основных жизне-деятельностей человека в таинствах,—то могут быть и должны быть три рода таинств: во-первых, таинства тетические, делающие безусловным индивида чрез освящение процесса—тела, (во-вторых), таинства антитетические, делающие безусловным общество, в той же личности, чрез освящение процесса—речи и, (в-третьих), таинства синтетические, делающие безусловной семью, чрез освящение процесса—пола. Но и тело, и речь или, иначе говоря, и индивид, и общество суть, как сказано, процессы, т. е. основаны на взаимопротивоположении своих тезиса и антитезиса и на равновесии их в с в о е м 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 центростремительное™ 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 тёрнеров меньших может быть выражено табличкой:

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, т. е. 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, т. е. определенное словесное место в обществе, с определенным говорением и определенным слушанием или, иначе говоря, регулятор словесного, взаимнопонимательного равновесия в обществе. Это есть власть в обществе, как узел, в который входят 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, ноидолжно 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, т. е. функция согревания, покрова, одежды, украшения, как выяснено раньше, есть таинство миропомазания. В области жизни словесной, функция приятия 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, т. е. 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:

Эта схема, вместе с предыдущим и, 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. Бугаева{332}: #с332

Эти и другие аналогические соотношения, выводимые из найденной схемы, могут быть подтверждены многочисленными в церковной письменности указаниями на переклики, 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 впереди тезисы, аза 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 фактическою связью, объединением практики, а не связью внутреннею, 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 тела: чтобы совершать таинства, надо говорить слова молитв, и кроме того, таинствами предполагается Священство. Говоря глубже, всякое таинство, с той или другой точки зрения, по той или другой схеме их взаимной связи, может рассматриваться как первое: они образуют венок, в котором все связано со всем, и только с известной точки зрения часть связи оставляется без внимания, чтобы тем определеннее выступил ритм и узор прочих. Повторяю, эти ритмы, эти узоры могут быть многообразны: в данном случае, пред нами схемою нашею представлен тот ритм, который определяется антропологическим подхождением 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 оттуда, будет отрицанием здесь, а то, что есть отрицание здесь, есть утверждение оттуда. Верою мы видим здешний мир не отсюда, а оттуда, 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 затем 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 бывания, а затем уже усмотрение иной реальности, утверждение ее, подъем к ней, жизнь в ней. Вот почему антитезисы и должны быть в жизни веры первее 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: совершение 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 построяется каждое из таинств, т. е. открыть гомономность—единозаконие отдельных таинств,– есть задача одного из ближайших переходов нашей мысли.

VI. ЧЕРТЫ ФЕНОМЕНОЛОГИИ КУЛеТА

1918. V.21. Ночь.

Серг<иев> 928;ос<ад>.

День семилетия моего Васеньки

1. Мы говорили о семи таинствах, стараясь уяснить их «что?», чтобы уяснить себе теперь способ их совершения, их «к а к?». Спросим себя повторно, что делает таинство? Тем, что оно делает, определяется то, как оно делаете я само.

Таинство выделяет явление из среды, окружающей его, из числа других подобных же явлений, изолирует его, обособляет от повседневного. Но жизнь течет как одно целое, сплошным потоком, расстилается, как ткань многих явлений, из коих ни одно не стоит особняком.

Чтобы обособить волокно этой ткани—надо выдернуть его из целого, надо разорвать повседневные связи явлений, привычные соотношения. Явление выделяется. Если метафизически таинство есть над миром, то феноменологически оно—выделение из мира. Этим было бы сказано все, если бы не соприкосновенность такого ответа с иными областями. Явление, так выделенное, есть иэстетический феномен. Обособление есть синоним эстетического. В чем же, тогда, разница между религиозным и эстетическим? Ответим пока не феноменологически.

Эстетическое выделяет ради выделения, и смысл его – именно в деятельности выделения,– в наслаждении выделением. Поэтому эстетическое есть иллюзия: хотя и выделенное, явление существенно не разнится от среды, из коей оно выделено, не разнится от среды по существу своему и, стало быть, есть та же среда, но с приданной ей особливой формой. Значит, особливым бывает здесь не то, что формою оформлено, но лишь приданное среде. Иначе говоря, эстетический феномен если взять его предельно, как чисто эстет<ический>, безусловно вне культа, эст<етический> феном<ен> лишь как бы выделен, но на самом деле не выделен,—лишь притязает на особность, не имея силы особенной. Тут выделяющий акт все, выделяемое же—ничто.

Таинство выделяет совсем в ином, обратном даже, смысле. Религиозный феномен, акт выделения—лишь первый момент. Эстетическое в религиозном—только начало, предусловие.

Выделенное—не только выделяемое и выделяющей силою держащееся таковым: оно существенно особливое. И потому прямо противоположно действие на человека – области религиозного и области эстетического. Эстетические феномены, будучи уединенными от среды и друг от друга, будучи непременно в рамах и потому

сам о-довлеющими мирками, дробят внимание, развязывают внутреннюю координацию, придавая вид безусловности отдельным актам, и тем рушат цельность внутренней жизни, тогда как религиозные,– образуя единство, укрепляют и объединяют целостность душевной жизни и тем усиливают волю, тогда как эстетические–расслабляют. Религиозное уплотняет координированность, самособранность личности, эстетическое же разрушает. Выделенные элементы жизни выделяются культом–ради того, чтобы вступить в новую связь и сделаться центрами объединения. Ткань мирской жизни разрывается ради того, чтобы затем из этих нитей была соткана ткань новой жизни, духовной. Истлевают личины, и из праха их образуются лики: из естественного–сверхъестественное. Тогда каждый ряд жизненных явлений упирается в воплощенную идею свою, в абсолютный корень свой, в «964;972;» явления:. И понятно, что мы сразу узнаём его, как – если не особенное, то как притязающее быть особенным. Но таинство, будучи особенным,– особенным–само о себе–не является, кроме редких и нарушающих общий ход культовой жизни чудесных знамений, вроде явлений в евхаристии огня или Христа-младенца. Таинство, как таковое, не представляется особенным. Мало того, что не представляется: мы убеждены, что так – не только есть, но и должно быть. Мы убеждены, что не только беглый взгляд на таинство, но и внимательное изучение его, химический и физический анализ его – буде таковое кощунство совершилось,– и прочие внешние исследования не сумеют открыть в нем–повторяю в нем самом ничего особенного{335}: #с335. Что же, спрашивается, дает нам опознавать его?

Сама по себе взятая, частица пресуществленных Св<ятых> Даров никак не отличима от частицы просфоры, даже неосвященной, капля Честной и Животворящей Крови – от капли вина с водой, мазок св<ятого> мира–от мазка такого же по составу ароматического масла, богоявленская вода–от простой, слово откровенности – от исповеди и т. д. Вообще, таинство само в себе ничем не отличимо от такового же не таинства. Так, прямолинейный отрезок, из которого удалено бесконечное множество всюду плотно расположенных точек, например все рациональные точки, никак не отличим от отрезка с точками н е удаленными, хотя и отличается от него существенно. И если мы все же их различаем, то не самих в себе, а лишь в процессе их расхождения, в деятельности устанавливающей их разницу. [Теорема Кантора об удалении точек из пространства–всюду плотной счетовой группы; расширение теоремы мною–в пространстве 960; измерений возможны образования в строг<ом> смысле непрерывные с измерениями 1, 2, 3... п-2, возможность много лавировать.]{336}: #с336 Таинство отличимо от соответственного н е таинства лишь тем, что таинство подготовляет, окружает, раскрывает. Это есть обряд или совокупность обрядов.

«Таинства и обряды» стало стереотипным оборотом; но, кажется, в этом стереотипе, в это и не вкладывается определенно-устойчивого смысла. «Таинства и обряды» значит, во-первых, таинства, во-вторых, обряды,– первые по чину–таинства, вторые–обряды. Утверждается, как самодостоверное, кемто и когда-то произведенная расщепка области культа по удельному весу и соответственно ей деление на таинства и на обряды. Но что такое обряды–по существу не объясняется.

В обряде обычно видят культовое действие меньшего, нежели таинство, значения, меньшей, т<ак> сказать, силы и важности, нечто второстепенное, второразрядное. Указывается иногда, что таинство дает спасающую в вечную жизнь–благодать, а обряд служит лишь помощью в земном. Указывается еще, что таинства установлены самим И<исусом> Христом, а обряды измышлены людьми. Но при всех таких рассуждениях невольно спросишь себя: если так, то к чему же наряду с таинствами еще и обряды, к чему тогда это загромождение церковной жизни. Однако подобное суждение было бы столь же неправильно, как и вышеприведенные ответы на вопрос о природе обряда. Как те, так и это не считаются с соотношением обрядов и таинств между собою, с их метафизическою связностью. Обычные рассуждения об обрядах уподобляются, как если бы кто, на вопрос о строении человеческого организма, ответил, что у человека есть голова и туловище, причем между ними разница: голова важнее туловища,–но при этом не показал бы их связности между собою. Очевидно, если в церковной жизни есть как обряды, 964; а к и таинства, то, следовательно, они должны быть соотнесенными между собою внутренне, а не по тому лишь, как мы их оцениваем, и, следовательно, в уразумении обрядов должно исходить именно из их подчиненности таинствам. В известном смысле правильно сказать, что ходячие соединения «таинства и обряды» есть фигура 941;957;948;953;945;948;965;959;970;957;{337}: #с337, означающая КУЛЬТ в его конкретной цельности. Нет в религиозной действительности, в самой

жизни, ни того, ни другого, а есть сама жизнь (=культ): не бывает таинства без обряда, ни обряда без таинства. И о том и другом можно говорить лишь в отвлечении, но, делая отвлечение, нельзя забывать об его отвлеченности.

На древнерусском языке слово ОБРАДЪ означало «ряд», «договор»; так: «обряд положити» значило заключить договор (Срезневский <И. И.),– Материалы для словаря древнерусского языка, Т. 2, СПб., 1902, столб. 556); обряд значило то же, что ПОРАДЪ–распорядок, договор, съезд для переговоров; уговор, условие; работа по найму (id., столб. 1225). Итак, обряд есть распорядок, договор, условие,–если угодно, правило. Чего? Очевидно, таинства. Обряды суть условия или способ совершения таинств. «Как?» таинств, тогда как таинства– «что?» обрядов. Слово «обряд» содержит в себе предлог об-, т. е. кругом, ср. об-вод, об-ход, объ-езд. Обряд–есть ряд кругом, кругом чего-то. Кругом чего же?–Кругом таинства. Они об-ряжают таинства. Последние–средоточие церковной жизни, но сами по себе они были бы неотличимы от среды, в которой находятся, и потому должны быть о б 961; я ж а е м ы, т. е. иметь кругом себя подготовляющие к осознанию их наслоения, скорлупы – обряды. Обряды суть ряды богослужебных действий, смысл и назначение которых не в них самих, а в обслуживаемых ими, одеваемых ими, обряжаемых ими таинствах. Это – условия, необходимые для восприятия таинств, но не необходимые сами в себе–персты, указующие на таинства. Ряды таких перстов, их последования,– без которых к таинствам мы не можем подойти и помимо которых мы таинство не способны воспринять, но которые, сами в себе, не делают еще культа,–не делали бы без таинства, ими указуемого.

3. Поясним сравнением из области математической. Ряд точек накопляющихся, как говорится, около некоторого предела, дает нам возможность сознать этот предел, нам незримый, но сам по себе ряд не есть этот предел и может быть нам не важен. Однако без него нет и предела. Так, «сечение» Дедекинда{338}: #с338 определяет иррациональное число–есть обряд этого числа, ибо его обряжает, но не включает его в себя, число не принадлежит сечению. Но без сечения мы не знали бы и иррациональности. Таинство можно сравнить с иррациональностью, а обряд его–с сечением, соответствующим этой иррациональности. Таинство дается сознанию своим обрядом, но обряд важен именно как существующий ради подготовки нашего сознания к восприятию таинства, но не сам по себе. Следовательно, в церковной жизни обряд и таинство неотделимы друг от друга: таинство без обряда не дошло бы до сознания, обряд без таинства был бы не закреплен в области безусловного, был бы бескрылым порывом ввысь и тщетной мечтой о твердой опоре в эфире.

4. Мы говорим: таинство без обряда было бы неосознанно; при этом подразумевается исключение того случая, когда таинство себя не обнаруживает знамениями–ибо такое таинство уже не есть таинство, а ч у д о, нарушающее устав жизни и потому подлежащее оценке именно как чудесный случай, а не как норма церковного строительства. Норма же в том, чтобы таинство, незримое само по себе в своей умной существенности, было указываемо своим обрядом, подводящим к нему вплотную наше сознание и далее–оставляющим нас пред подвигом веры или грехом неверия,–на самих себя: ибо в таинство, как таковое, можно лишь верить или не верить, но нельзя его доказать или опровергнуть,–исключая вышеуказанные чудесные случаи, каковыми, если уж говорить вплотную, доказывается лишь самое чудо, чудесное явление, но не таинство вообще,– таинство же–лишь свидетельствуется, отмечается как предмет веры, но веры все же может не быть. Следовательно, в строении обряда должно искать ответа на вопрос, что же, собственно, в обряде ведет нас к таинству. Иначе говоря, мы подошли к феноменологии культа, к «как» его совершения, и в этом «как» должны искать разумения поставленных выше вопросов метафизических.

Подойдем {339}: #с339 к той же мысли несколько иначе.

Таинство–соединяет горнее и дольнее, земное и небесное, трансцендентное и имманентное. Чтобы быть таковым, оно необходимо имеет в себе земной момент; а т<ак> к<ак> чувственно только он и виден, то чувственно таинство неотличимо от прочих явлений и вещей мира. 924;965;963;964;942;961;953;959;953;, вещи таинственные, не имеют внешнего знака на себе и потому, хотя и выделенные метафизически, однако, остаются слитными эмпирически. Но культ есть метафизически-эмпирическое явление, и потому в самом эмпирическом его сложении должно быть нечто, что не только метафизически, но и в восприятии нашем разобщает его с миром, делает «превыше мирскаго слития» {340}: #с340. Другими словами, таинству надлежит

не только быть трансцендентным, но—и являться таковым: таинству—вещи в себе— надлежит в явлениях своих—обрядах—обнаруживать себя именно как вещь в себе. При этом, общественному сознанию так являться таинство должно непреодолимо (ибо сознание таинства есть условие самого существования общества); сознанию же личному такое осознание таинства должно быть лишь возможно; т. е. обряд таинства должен лишь предрасполагать индивидуальное сознание к вере в трансцендентность таинства, но не вынуждать, ибо тогда исключается подвиг веры—и таинства будут поняты не как «вещи невидимые» {341}: #с341, а как разновидность вещей видимых и помещающихся среди прочих видимых же.

Требуемое явление таинств достигается повторением той первой ступени, с которой начинается таинство,—начала обособления, принципа изоляции. Изоляция повторяется столько раз, чтобы наша мысль и все наше внутреннее существо усвоило себе этот процесс изолирования и само — в себе—его продолжило, продолжило в себе: экстраполировало, выражаясь математически,—перешло от 951; к п+1, от w+1 к п+2 и т. д., доколе не прервало бы это продолжение актом верыв трансцендентность таинства. Обряд есть стимул веры, достаточный, но не необходимый. Или еще: должно быть дано некоторое число членов изоляций а, я, а, ... а> где 951; столь велико, что воспринимающий таинство при нем уже понял закон образования этого ряда, смысл его, понял, как должны были б ы быть образованы а, д ... и т. д. и что ряд бесконечен; ряд этот «сходится», определяя собою некоторый предел; но переход к самому пределу возможен лишь верою.

Пределом ряда отделений от мира служит трансцендентное. Но предел, вообще говоря, может принадлежать, а может и не принадлежать к ряду своих подхождений: эмпирически между тем и другим случаем нет абсолютно никакой разницы, но мистически это случаи различные по самому роду своего бытия: первый ряд закончен, замкнут, как говорят, второй—незакончен, незамкнут. И если, гносеологически, трансцендентное определяется сознанию как предел ряда определений, то, психологически, оно дается как система, как ряд изоляций, вообще различный по числу изоляций, смотря по тому, в какое время, кому, с какою степенью чуткости и какое именно трансцендентное и при каких условиях дается. Разумеется, чем выше сам созерцатель таинства, тем менее может быть изоляций; чем крепче врос он в мир—тем их, необходимо, более. В пустыне изоляций требуется менее, чем в селе, а в селе—менее, чем в городе провинциальном, в городе же провинциальном—менее, чем в столице. Больному их требуется менее, чем здоровому, умирающему менее, чем больному. При опасности менее, чем в благополучии. Отшельнику менее, чем мирскому человеку, святому менее, чем грешнику. Но принцип остается все тот же: повторность изоляций, как имманентная земле схема того, что трансцендентно земле.

5. Таким образом, таинство в своем обряде получает скорлуповатое, слоистое сложение, делается, подобно пасхальным яйцам, вложенным одно в другое: тогда то последнее, которое находится внутри всех, будучи, положим, 30-м или 40-м ипрактически недоступным, лежащим вне подхождения для верующего сознания, оказывается схемою абсолютно недоступного, но воплощенного в доступном. Все дело в том, чтобы вовремя остановиться на надлежащем номере п, ибо если 951; слишком велико, то слишком большая трудность достижения конца а° создает в душе чувство неопределенно-длительного ряда этих членов, и потому таинство удалится в нашем сознании в бесконечные дали и, следовательно, будет сознано как невоплощенное; если 951; слишком мало, то схема, слишком легкая, не даст нам впечатления перспективы бесконечной, чувства дали, как обертона а, и тогда таинство будет слишком доступно, фамилиарно, покажется просто имманентным. N должно определяться общим сознанием,—соборным разумом Церкви и, так определенное, отвечает нормальной человеческой потребности—нормальному зрению, глазу, так сказать, не близорукому и не дальнозоркому, но в отдельных случаях, в разные времена и у разных народов может несколько изменяться: изменяемость обряда указывает вовсе не на условность, неважность или случайность его, а на необходимость—именно необходимость приспособления его к местным, временным и личным условиям,—необходимость, осуществляемую отнюдь не по лености, произволу или мнению, а сообразно потребностям. Вот почему размер этого п, служа схемою трансцендентного условия бытия общества, отстаивается соборным разумом Церкви, как начало жизни, и покушение на обряд, на изменение его в данное время и в данной стране необходимо и закономерно рассматривается как потрясение ОСНОВ, глубочайших корней общества{342}: #с342.

6. Но пора пояснить, что именно разумею под скорлуповатым, слоистым

сложением обряда. Вопрос, собственно,—о том, идет ли речь о пространственном сложении его или о временном, есть ли это концентричность, стратификация, внутризаключенность и подле-положение, или же ритм, пульсация, после-следование? Внешне, подходя к культу позитивно, мы, конечно, должны ответить: и то, и другое. В храме—пространственной стороне культа—многократно выдержан принцип изоляции, и то, что делает феномен эстетический, здесь возведено в степень самою повторностью. Ковер, подстилаемый священнослужителю во время чтения св<ятого> Евангелия на полиелее, во время молебнов и панихид и других богослужебных действий, ковер пред св<ятым> престолом, епископские орлецы, епископская кафедра и т. д.—это не знаки почета и не условия комфорта, но изоляторы, уединители от среды и, следовательно, не имеют ничего общего с коврами, подстилаемыми не в меру угодливым причтом ктитору, именитым богомольцам или изредка — больным прихожанам. Священник, как иерург, изымается из сферы всенародной, изолируется. Под ногами ковер изолирует от пола; кругом всего тела облачение — риза, то же, что оклад иконы,—изолирует от окружающих, причем облачение может быть разных степеней изоляции. В иных случаях к сему 960; 961; исоединяется еще иконостас и завеса. Таким образом, изъятый от мира, священник делается «трансцендентным народу»—«в мире и не от мира»{343}: #с343, причем в самой трансцендентности возможно множество ступеней и степеней. Но, будучи вознесен, он, снизу зримый, зрится не как сам он, а как мета высоты своего вознесения, как знамя вышних областей—т. е. преобразуется: он ныне не такой-то, наш знакомый, от нас ушедший, но представитель, носитель и осуществитель иных сил и иных областей. Изоляция, зримая эмпирически в плоскости, мистически должна расцениваться как вознесение, выдвижение, подъем по иным координатам действительности: это есть восхождение. Подобно сему, принимающий таинство, воспринимающий священную энергию богомолец тоже временно изымается:—так наз<ываемая> «подушка», т. е. кусок атласа, при венчании подстилаемая, вступление на амвон и на ковер при причащении, на ковер—при исповеди и проч.—это обряды мистического отъединения богомольца от среды. Подстилка ковра почетным лицам есть не только высказывание предпочтения, т. е. несправедливость, в каковой нет беды, но и, более того, извращение смысла христианского обряда. Это, в церкви, такое же «восхищение недарованного»{344}: #с344, как если бы священник становился на горнем месте или подстилал себе орлец, что не только может, но и должен делать епископ,—т. е. усвоил себе высшую степень его изоляции и превысил бы тем дарованную ему степень трансцендентности.

Эти изоляции иерурга суть восхождения его горе, некие духовные воспарения его. Но каждый вмещает лишь в меру ему положенного, и каждый возлетает лишь до сферы, ему усвоенной. Попытка же проникнуть за ему определенный круг вводит его <в> воздух столь разряженный, в среду столь огненно-утонченную, что он задохнется там и с опаленными крылами низвергнется в удолия земные и в глубины морские. Как Икар упадет он в пучину—хаоса и духовного бесформия. Не случилось бы того с именитыми прихожанами!

7. Мы начали с частности. Но легко теперь обобщить ее. В храме всюду выдержано начало уединения. Храм, отделяемый от притвора, амвон, иконостас—все это вносит разделение, обособление, изоляцию: это шлюзы. Престол, на нем два облачения—нижняя, срачица, рубашка и верхняя, индитий, сверху еще покров, как бы головной, на нем—особый плат, илитон, на илитоне—антиминс, на антиминсе—дискос и чаша—и на нем и в ней уже только Св<ятые> Дары. Это ряды заграждений горнего от дольнего, каковыми заграждениями горнее указуется, а потому открывается: всякая одежда—тоже изолятор—столько же сокрывает, сколь и открывает — укутывает, чтобы тем выявить, облачает, чтобы разоблачить. Всякая одежда и есть явление, феномен, ибо ею является сокровенное в своих энергиях и манифестациях. Изоляционным удалением таинство приближается: приближаясь же к нему, мы испытываем все нарастающий пафос расстояния, страх Божий, тем живее свидетельствующий нам о нашей низине, чем выше восходим мы,—тем непреложно возвышающий нам нашу тварность, чем и божественнее наше место. Последовательность вхождения и восхождения дает нам некоторую приспособленность—не опалиться страшными тайнами. Так, мы стоим даже в алтаре и даже сами совершаем священнодействие и богодействие,—вследствие постепенности подъема не объемлемые ужасом. Но если бы сразу перенестись на эту высоту, вероятно, нельзя было бы выдержать. Высокий потенциал благодати в церкви чувствуется мало, по причине постепенного повышения своего. Но стоит несколько недель не быть при службе и сразу войти в храм во время богослужения, особенно в алтарь, особенно во время литургии, чтобы духовная атмосфера храма показалась раскаленною.

Но скорлуповатость, слоистость культа гораздо шире, чем указано доселе. Христианское государство, обособленное от другого государства своею границей,– вот первая изоляция. Затем идет изолированность мест жительства–городов, сел, деревень, т. е. приходов или нескольких приходов: они уединены от сравнительно безразличной религиозно среды–лесов, полей, болот и т. д.–вообще природы. В городе или селе изолируется священная земля–храмовый и кладбищенский участок, чрез священную (подчеркиваю) ограду церкви и кладбища: 960;949;961;943;946;959;955;959;962;. Как священная, она может быть символической, не представляющей физической преграды: так кладбище неприкосновенно, хотя нередко ограждалось лишь священными насаждениями деревь и рвом. В пределах участка изолируется от него, как сравнительно безразличного–храм, своими стенами. В храме–от притвора–самый храм, 957;945;972;962;, далее, как сказано, амвон и солея,–место собственно храмовой иерургии. Далее–иконостас и алтарь – место алтарной иерургии. Далее–престол и т. д. Так–в пространстве. Но так же и во времени. В истории выделяется священная эра–своею эпохою, т. е. началом счета времени. Если пространство расчленено рядом отслаивающих одну часть от другой перегородок, то время–рядом временных же образований, ритмически отъединяющих одну часть священного времени от другой, более священной. Ряд запретительных мер принят для того, чтобы уединить времена священнейшие от священных, а священные от мирских, мирские же–от греховных. В сущности, вся служба, во времени рассматриваемая, есть система таких слоений временных.

8. Как в пространстве храм слагается из ряда ступеней, последовательно подходящих к священнейшему средоточию, св<ятому) Телу и св<ятой> Крови, и в принципе есть башня, уступчатая башня, подобная вавилонской–или, например, строящейся башне Казанского вокзала,– так и служба в храме последовательными возвышениями во времени, рядом нарастаний подводит к приобщению Св<ятого> Тела и Св<ятой> Крови. Благовест–благовест и звон рассматриваются в литургике именно как части богослужения, действия не утилитарномирские, а богослужебные, посему в ответ на благовест требуется перекреститься, а в старину, кроме того, приветствовать его словами: «Архангельский глас вопием Ти, Дево Чистая: Радуйся, Благодатная, Господь с Тобою»{345}: #с345,– благовест, занимающий по уставу до часу времени, что в селах и соблюдается, затем Трисвятое, Херувимская, Отче наш–вот изоляторы, во времени расслаивающие службу церковную на времена все более и более трансцендентные. Житейские настроения, повседневные, земные думы, устремления и чувства при звуке благовеста (949;973;945;947;947;941;955;953;959;957;),–т. е. благой вести о наступлении времени священного и горнего, останавливают свой ток. Внутренняя жизнь направляется в иную сторону, по иному руслу, она еще житейская, но направлена уже в сторону ухода от области житейского. С благоговейною мыслью, благоговейными чувствами, с устремленною горе волею вступаем в храм. И наше благое расположение принять в себя духовное содержание удовлетворяется. Мы слышим слова святых о святых словах; мы видим образы и символы, открытые святыми, святых событий. Это первая полоса. Трисвятое переводит нас в горнюю область. Ангельское пение, говорящее о Пресвятом и Сильном и Вечном–святые слова умных сил – уже не земные слова, а небесные. Святость Божия и есть его трансцендентность миру, неотмирность, вышемирность. Бог–ибо свят, ибо трансцендентен, ибо не мир и не от мира, этим же – Крепкий, этим же – Бессмертный. И Бог и Крепкий и Бессмертный как святой, как премирный и надмирный. Слова эти поются покойнику – ибо он уже не в мире, ибо он стал виной области. Но и мы, чтобы слышать святые слова, неотмирные слова, должны умереть для мира. Поется «Святый Боже...» нам, как умершим и паки умирающим о Христе. И вот, когда умерли, слышим повествования небесные – таинственные слова, которые уже сами суть события–Апостол и Евангелие. Это уже не человеческое слово, а слово Божие, слово Бога, новое бытие, новая ступень в бытии. Это сначала святые слова о словах вечных, о словах из Вечности, о словах Самого Слова (Апостол), а потом–(Евангелие) и самые слова Слова, животворящие и одухотворяющие. Тогда мы восходим на новую ступень трансцендентности миру.

Херувимская ведет нас чрез все горние сферы к престолу Божию, к самим херувимам, этим таинственным жизням и родникам жизней, на которых восседает Господь–Царь жизни. И мы, невидимым током увлекаемые, током, веянием тонким, хладом тонким{346}: #с346, дующим от ног к голове, тончайшим вихрем, спирально струящимся снизу вверх, отделяемся от земли, и воспаряем, и уже на земле не стоим, а реем. Мы–с херувимами, мы, таинственно изображающие херувимов, образ их принимающие, в херувимов преобразующиеся. Тогда происходят в пренебесном пространстве события Божественной Жизни, и свершается страшная Жертва, и изливается Божественная Кровь, и ломится

Божественное Тело, и Дух–Радость умиренная– Елей утешительный и Размягчение жесткости нашей, нисходит–и формирует наше существо, тело наше образует «перстами легкими, как сон»{347}: #с347, нежными касаниями их, и мы на облаках небесных устремляемся в небеса сретению Жениха Небесного–встречаем Господа Своего на облаках, восхищаемые, и стоим пред Страшным и Животворящим Телом и Кровию Господнею. Тогда Пренебесный Владыка–непостижимый–на земле, невидимый видим,–открывается как Отец. Раздрался покров небесный–и лицом к лицу зрим Вечность: Отче наш–последний переход–слово Слова–дерзаем говорить, как свое, от себя, называя Отца отцом–бренными устами. И тогда, на последней ступени трансцендентности, приобщаемся мы Святейшего Тела и Крови Самого Господа Иисуса] Христа, Самого Слова, Единого и Единосущего Отцу– Источника Разума и Жизни.

9. Как в пространстве, система изоляций напоминает систему шлюзов, постепенно повышающих уровень воды, и при этом без слишком большого усилия. Если же разность уровней окончательная не дробилась рядом шлюзов, а осуществлялась бы сразу, то никакая изолирующая перегородка не выдержала бы напора воды. Так и в таинстве. Душа не может вынести слишком большого скачка в направлении среды таинственного, если не станет переходить к нему постепенно: этими-то шлюзами и служит мистическая изоляция.

Но в малом, то же, что в великом, и <в> величайшем опять, то же, что <в> великом. Служба ритмически расчленена рядом ступеней. Но самая служба в целом сама есть ступень. Начальным возгласом всякой службы, а литургии в особенности, священник разрывает ткань времени, и в этом разрыве обнажается священное время, образ Вечности–ноуменальная основа времени. «Благослови, Владыко»{348}: #с348 или «Благослови, отче» есть зов к рассечению времени–зов земли, ждущей горнего: «Благослови, Владыко»–начало службы, т. е. «раздери время», «раздери непрерывность ткани его» И разрывает: врем разрывается, распадается связь времени{349}: #с349, и начинается Царство Пресв<ятой> Троицы, как некий век исторический, но историю собою держащий зон. Начинается век божественный.

10. Это в строгом смысле и есть праздник, ибо праздник значит незанятый, порожний, свободный, пустой, опростанный,–праздник, т. е. время, не занятое повседневным, время, умершее для всегдашнего, время особливое–праздное от мирского, трансцендентное, святое. И начинается неделя (не седмица), на церк<овном> языке что значит воскресенье, т. е. время не-делания: «шесть дней делай... в день же седмый, суббота, Господу Богу твоему»{350}: #с350. Это служба–пауза великого молчания, подобно тому как в самой службе величайшее знаменуется невидением, неслышанием, молчанием – подобно великому входу преждеосвященной литургии–подобно пустому и темному святому святых. Храм–не-дел о с точки зрения утилитарной, праздник–неделание. Но этим неделанием и не-делом держатся дела всей седмицы и всей вселенной.

11. Праздники, разрывая монотонный поток времени, дают чувство длительности и позволяют осознать и измерить внутренним чувством время. Для нас время есть потому, что есть праздники. Время конструируется календарем, ритмом праздников. И кстати сказать, современное уравнение праздничных служб, уравнение всех их по одному шаблону, ослабление индивидуальности праздников, ведет к тому, что и самые праздники теряют остроту перерыва будничного времени, теряют свою новизну, свою соль–делать время. Стираясь, превращаются или, скорее, стремятся превратиться в монотонный и бесцветный ряд, не представляющий точек ярких и приметных. Праздник есть пауза будничного потока жизни. Но что собственно есть праздник? т. е. не должен ли быть праздник меньшего размера, чем обычно полагают.

Приложение. Месяцеслов

1920. V.20–21

Время должно быть ритмически расчленено, чтобы сознаваться временем. Тогда только время может быть рассматриваемо как единое, тогда только оно охватывается одним актом внимания, как одно целое, как цикл, как законченность, как церковный год, когда оно оформлено расчленением, его раскладывающим и, обратно, сочетающим. В противном случае сознание, не задерживаясь расчленяющими время схемами, будет само утекать вместе с временем, и не будет давать себе отчета о своем движении. Во времени должны быть поставлены сроки, 954;945;953;961;959;943;{351}: #с351, как пределы,

границы, межи и вехи. Но эт время-расчленяющие сроки не были бы таковыми, т. е. я хочу сказать, не выполняли своего назначения быть опорными точками сознанию, если бы они были только сроками времени, как однородной среды,—только частями текучего естества. Мы тогда не имели бы возможности остановить на них внимание, ибо они ничем не выделялись бы из окружающей их среды текучего естества. Когда мы хотим распознаться в пространстве, то в протяженном естестве его необходимо сделать некое расчленение и установить недвижные пределы, границы, межи и вехи. Но эти расчленения были бы бесполезны, если бы не было у них, как у таковых, особых свойств и признаков, выделяющих эти расчленения из среды всего протяжения, т. е. если бы эти пределы не имели в себе своеобразия качественного. Только качественная выделенность расчленяющих пространство границ дает возможность сознавать их, как таковые, а потому—и сознавать самое пространство и в нем распознаваться. Подобно этому и во времени: поставленные во времени сроки должны быть качественно-своеобразными, каждый по-своему, должны быть индивидуализированными. В противном же случае, если не будет этой качественной выделенности каждого срока из всей временной среды и, следовательно, далее, если не будет качественной же выделенности каждого срока из множества всех прочих, они будут смешиваться между собою и со всем временем и потому, ставши условными, станут, так сказать, скользить по времени, болтаться в нем и, значит, не дадут опоры мысли для сознавания времени. Каждый срок, чтобы достойно нести свою функцию, обязательно должен быть единственным в своем роде, предельно своеобразным, в собственном смысле сроком индивидуальным. Но предельносвоеобразное, в точном значении слова индивидуальное есть л и ц о, и только лицо. Чтобы быть индивидуально-обособленным, срок, каждый срок, должен быть связан с лицом, должен быть приурочен к лицу, должен заполняться лицом, его характеризующим. Да, только лицо может качественно выделять срок из времени и делать выделенным, не сливающимся со всеми прочими. Только лицо, наполняя ту или другую часть времени своими энергиями, выделяет ее в срок, и тогда он получает свою определенную качественность.

В чем же содержание этой деятельности лица, выделяющего соответственный срок?

Устойчивое во времени, т. е. со временем не текущее, есть выше-временное. Сроки, время расчленяющие, сами должны быть со временем не утекающими, они должны пребывать в его потоке, хотя и во времени именно стоящими. Они должны быть явлениями вечности во времени, светами во времени сверх-временного. Чтобы быть для сознания, время должно быть пронизано началом выше-временным, охвачено сеткою вечности, дающею нам удерживаться в потоке времени и потому, не уплывая с ним, не переставать замечать его течения.

Держась за означенные сверхвременные сроки во времени, мы сами приобщаемся к бытию сверхвременному. Но для этого требуется, чтобы лицо, определяющее собою сверхвременный во времени срок, само было активно подымающимся над течением времени, уже открыло в себе вечность. Этому лицу принадлежит созидание времени. А для этого, для время-творческой деятельности, оно должно свидетельствовать о вечности по прямому опыту, должно быть живым свидетелем вечности, ему доступной, 956;940;961;964;965;962;. Оно должно глаголать о вечности и возвещать нам вечность. Но почему мы поверим его свидетельству? Почему его слова будут убедительными? Потому, что мы узрим на нем отблеск вечности, потому—что самый лик его изменился от касания к вечности,—потому, что оно есть не только свидетель, но и живое свидетельство вечности. В мире—и не от мира {352}: #с352, трансцендентный миру, отрезанный от мира и в мире сияющий, такой свидетель-свидетельство дает нам предощущение вечности и в собственном нашем опыте. Он—святой. Сроки времени освящаются чрез свою связанность со святыми лицами, и явления святых дают твердую опору сознанию в текучем естестве времени. Совокупность таких опор, плотнс-спаянная и внутренне скрепленная, есть памяти святых, или месяцеслов. Месяцеслову-то и обязаны мы тем, что у нас есть время, этот воистину «подвижный образ вечности» {353}: #с353.

VII. ОСВЯЩЕНИЕ РЕАЛЬНОСТИ

1918. V.31. Вознесение Господне. Ночь

1. Таинство определяется сознанием чрез свое обрамление, чрез свой обряд: невидимое, оно посредством обряда намечается, обрядом указуется. Указательные персты направляют внимание в сторону, где обретается 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 возводящая дух к созерцанию таинства: обряд есть лествица Иаковля, по которой восходит и нисходит человеческое разумение от дольнего к горнему и от горнего к дольнему: это по нему снует ум между небом и землею. Обряд есть организованная область мира, своею организованностью направляющая наш дух к подвигу веры в соответственное этому обряду таинство – восходящая плоскость разбега при небесных воспарениях. Необряд, 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 «свято й» 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 т. д. и т. д. 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 отожествляющееся. 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, нечашка. 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 т. д. ит. д.

Подобно тому как,–когда в Библии называются святыми народ израильский, суббота, храм, священство, юбилейный год и т. д., то этим отмечается их избранность, их уединенность, их исключенность, их отрезанность от всего прочего того же рода. Израильский народ свят–как обособленный из среды прочих народов, как изъятый из этнографии, как имеющий быть не тем, что прочие народы; и всякий раз, когда Израиль хотел ниспасть из этого своего иерархического плана и сделаться народом среди других народов, его постигало опаление Божиею ревностью об его исключительности; в повествовании Книги Царств о помазании первого царя{354}: #с354 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 святой в. сравнении с разными другими плоскостями государственного устройства, которым потом отдавался Израиль. Точно так же суббота свята,–ибо выделена из чреды седмицы, согласно заповеди: «шесть дней

делай... вся дела твоя, в день же седмый, суббота, Господу Богу твоему» {355}: #c355; да, Пкподу Богу, т. е. 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 смешений 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 н есливаемость 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 кодеш—святой или кадош—святыня. Гольный корень кдш сближают (Hofmann,—Schriftbew<eis>. I, 82 Sf.){356}: #c356 с корнем хдш, так что обоим приписывается значение «ино-бытия—Anderssein»: 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—;, 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, 940;947;953;959;953;, 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 слово-употребление 940;947;953;959;962;. И еще один пример из числа многих других полезно будет привести здесь. По древнему чину царского миропомазания, после совершения сего таинства о Царе, как существе особом, изъятом из среды общества, сверхнародном, сверх-законном и неприступном мистически, Патриарх возглашал: (свят){357}: #c357.

По словам того же Симеона Солунского о Царе, «он... причисляется к освященным лицам в Церкви» {358}: #c358. Эта выделенность Царя из среды народа, «святость» его отмечалась на изображении Царей венчиком, нимбом вокруг их голов: так бывало в Византии {359}: #c359, так же бывало и у нас; например, такова роспись верхнего свода вблизи входа в паперть Преображенского собора Московского Новоспасского монастыря, представляющая родословное древо русских великих князей и Царей Рюрикова дома: «все государи изображены во весь рост малого размера, с нимбами вокруг головы»{360}: #c360. Так же изображены, с лучезарным окружением вокруг корон, Цари Михаил и Алексей на иконе, что на правом столбе внутри собора Новоспасского московского монастыря {361}: #c361, в Архангельском и Благовещенском соборах {362}: #c362 и на паперти Новоспасского храма; как замечает Снегирев, «они представлены во всей лепоте земной и в славе небесной, соединяя на себе венец царский с венцом живота»{363}: #c363; но и венец царский вовсе не есть только «лепота земная», являясь орудием и символом священного изъятия Царя из народа, и сам должен быть рассматриваем как род овеществленного нимба. Ведь круг и сфера символически знаменуют особливость духовного пространства того бытия, которое в них заключено, и несравнимость этой, замкнутой в себе области, с окружающим ее протяжением: символ круга и сферы изолирует и делает сосредоточенными силы, выделяющие и уединяющие данную область от мирских стихий. Это и есть—святость.

2. Но чистое отрицание мира, необходимое при определении таинства, еще не достаточно—ибо, будучи чистым отрицанием мира, и только таковым, таинство оказалось бы просто ничем. Если мы ранее 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{364}: #c364. Следовательно, в е 961; а в онтологическую реальность таинства соответствует в культе тому, что в области отвлеченного мышления называется постулатом существования. Особый, не выводимый ни из

каких психологических условий, акт выхождения 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-трансценцентное. Как таковое оно требует и акта субъективно-транссубъективного, сознания–совершающегося, но за пределы сознания простертого: это и есть вера, поручающаяся в существовании таинства, «о б л и ч а ю щ а я вещи невидимыя»{365}: #с365.

1918.VI.1. Серг<иев> 928; ос <ад>. Утро

3. Будучи предметом веры, таинство есть вещь невидимая. «Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma»–таинство есть видимая форма невидимой благодати,–по Бл<аженному> Августину (L. 2 de doctr. ch. C. 1){366}: #с366. «Sacramentum est sacrae rei (т. е. благодати) signum»–таинство есть знак священной вещи (т. е. священного, благодати),–говорит он же в ином месте (L. 10 de civit. Dei. C. 2){367}: #с367. 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, т. е. 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 святыне должно повторить соответственно то же, что сказано о празднике: все святое есть праздник житейского. Иначе святое было бы просто ничем, логическим отрицанием мира, т. е. 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 мыслится, вслед за отрицательною 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 святыни попрежнему заключено в себя самого и не имеет опоры вне себя. Но напрасны бессильные покушения на понятие святости со стороны «философа протестантизма». Уже самое словоупотребление свидетельствует против таких покушений: когда говорится о святых одеждах, о святой утвари, о святой воде, о святом елее, о святом храме и т. д. и т. д., то явно, что здесь речь идет о совершенстве отнюдь не этическом, а – онтологическом, и, значит, если в данных случаях положительная сторона святости–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», «святыня», 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, виной плоскости бытия пребывающие, нежели обычные слова и обычные песнопения. Попытки такого перетолкования понятия святости–попытки заменить «песни небес» «скучными песнями земли»{368}: #с368; но явно, что слово «святой» указывает именно на «песни небес». И если человека мы называем святым, то этим мы не <на> нравственность его указываем,–для такого указания есть и соответственные слова,– а на его своеобразные силы и деятельности, качественно несравнимые со свойственными миру, на его вьппемирность, на его пребывание в сферах, недоступных обычному разумению, на его восхищение до «третьего небеси»{369}: #с369, 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»{370}: #с370. 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!»{371}: #c371 –

вместе с горними 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»{372}: #c372 –

ибо слава Божия–это не мятущиеся и текучие 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 я в л е н и е Божие, Его живое самосвидетельство о Себе бытием и действием. В чине освящения антиминса о существе освящения говорится в этом смысле очень определенно: «Низпосли Пресвятаго Твоего и поклоняемаго и Всесильнаго Духа, и о с в я 964; и жертвенник сей, исполни его Света присносущнаго» {373}: #c373 и т. д. (Архиерейский чиновник, л. 139). 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, на-подобие лица, но лицо свято, на-подобие вещи.

4. О том же свидетельствует и этимологическое рассмотрение еврейского слова –кадош, святыня. Наиболее вероятною считается этимология, приводящая глагольный коренькдш к корню двулитерному ===,–от которого происходит также и корень === дшь (даша)–позеленел, покрылся зеленью,–и признающая основным значением его enituit–«блистая, выставился вперед» (Ohler, Orenek, в Herzog's R.– Encyclop. 19, 618; Gesenius. Thesaurus linguae hebraicae, 3){374}: #c374. Следовательно, этою 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 новозаветное 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» (Палестинский патерик, вып. 19, стр. 14 {375}: #c375; Acta Sanctorum, Mart, I, 870–822, § 12).

«Вера есть обличение вещей невидимых{376}: #c376 (обличение–941;955;949;947;967;959;962;), но «вся... обличаемая–964;940; 948;949; 960;940;957;964;945; 949;955;949;947;967;972;956;949;957;945;–от Света является, все бо являемое Свет есть» (Еф. 5, 13). Иначе говоря: невидимое, предмет веры, обличается верою, т. е. 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 св<ятых> отцов Светом великим, неприступным, неизреченным, бесконечным, премирным, небесным, сиятельным, сиятельнейшим, горним, вечным, блаженным, странным, непостижимым и т. д. и т. д.; это–Свет Фаворский, Свет нетленный, божественный, несозданный. Это–тот Свет, о коем можно и должно говорить, согласно учению святых подвижников, и преп<одобного> 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-краты возглашает отеческая письменность и богослужебные книги.

5. 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 лествица примерно с такими ступенями:

небытие — мир — исключение — избрание — очищение — искупление — Свет — Бог,

и лествица эта, проходимая снизу вверх, мыслится как путь отрицания мира, как via negationis, как 972;948;972;962; 163;957;969;{377}: #c377, от мира к Богу, как вехи апофатического богословия; но она же может рассматриваться как проходимая в направлении обратном, и тогда она будет мыслиться как путь утверждения мировой реальности чрез освящение этой последней, как via positionis, как 959;948;972;962; 954;940;964;969;{378}: #c378, от Бога к миру. Культ есть святыня, и как святыня он сразу осуществляет в себе оба этимологические

размаха слова =====—кадош—и отрицательный, и положи

тельный: ведь в культе вещи мира восходят к царству Света, а царство Света исполняет собою мировые недра, дольнее воспаряет, горнее же проливается,—земное животворится духом, небесное же одевается плотью.

Точки встречи того и другого—таинства. Таинства—богочеловеческая действительность, где земное просветлело и от Света небесного получает собственное свое содержание. Таинства—это изъятые из повседневности участки повседневного, 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 все еще в пещере, невидимое из пещеры солнце. Не без тайного намека на подобную мысль почиталось в элевсиниях зеркало, и доныне 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.

6. 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» {379}: #c379, 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 не сравнимые, 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 б ы не имело около себя своего о б 961; я д а. 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.

7. Таким образом, мы снова подошли к вопросу об обряде. На пути восхождения земного к небесному—обряд был понят нами как лествица отрывов, как постепенность умираний земного. Теперь, на пути нисхождения небесного к земному—он должен быть понимаем как лествица 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—преображение земного вещества, осмысливание косной плоти. Это—нисходящие ступени культуры,—от Логоса, культуры-культа, в высшем и совершенном смысле слова «Истинного Света»{380}: #с380, 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 взрастут нивы: так постепенностью обрядов умеряется непереносный <для> твари удар божественной благодати; не говорит ли о<тец> Иоанн Кронштадтский, вслед за другими, познавшими на опыте нестерпимость нисходящих волн благодати, что если бы содержимое Св<ятой> Чаши явилось в собственном своем виде величия, то нестерпимого блеска не выдержали бы очи никакой твари {381}: #с381. Обряд приспособляет нас к восприятию благодати, и благодать—к восприятию ее нами: такова его функция.

8. 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 закал: 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 расчленяясь, в жизнь храмовую, отсюда—в при-храмовую, затем в быт, в строение культуры и далее, подобно тончайшим волоскам и усикам, порою еле—или совсем невидным, впивается в недра земные, в жизнь космическую, уже не будучи обрядом только человеческим, обрядом, ограниченным пределами человеческого общества, но захватывая в себя всю тварь, все бытие, самые стихии.

Повторяю, нет никаких определенных границ обряда: по существу—обряд есть все, ибо все, что не есть обряд, не должно быть и не образует единой ткани культо-центрического опыта. Фактически же—мы называем границею 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, т. е. не введет поклона в границы—ведомые им—обряда. Но св<ятой> 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{382}: #с382. 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 чрез нее поколения священны друг для друга и образуют священное единство, род. Так было, так было в длинном ряде веков. Но исторические корни всечеловеческой религии никогда и никем не были отменены, да и не могут быть отменены, ибо—не чье-либо изобретение они, не установлены чрез contrat social{383}: #с383, 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 собственного своего, 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 лампады, и значит, есть святой огонь, святой, а не простая полезность; новая посуда ополаскивается богоявленскою водою, а 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 знамением. 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, особливого освящения своих начатков, выделения из себя некоей десятины: первины всякого дела приносятся Богу. Пусть часто к молебну пред открытием нового учреждения прибегают не вполне искренно, а, может быть, даже из простого приличия. Но ведь что-то говорит о существовании такого приличия, т. е. в чьем-то сознании, значит, предполагается и требование по существу, нарушить которое было бы оскорблением приличий. Что же значат эти молебны и эти молитвы, как не освящение тех дел и начинаний, пред которыми молебны служатся? Что значат эти молебны, как не низшие степени посвящения Богу начатков, т. е. введение дел, по-видимому светских всецело,– в область культа–поставление их при культе, около культа, в культе? В настоящее время с общим омирщением, обесцвечением, обеднением жизни культурной, подобные молитвы и молебны становятся бесцветнее, однообразнее, по-протестантски уравнительнее в отношении к своеобразию культурных дел. Но даже современные Требники дают гораздо большее многообразие чино-последований, 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, малоизвестными.

9. Вспомним, например, об особом последовании Церкви Александрийской, идущем из глубокой древности, но за пределы этой Церкви не распространившемся 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, с большой помпой, его обручение и обращаясь к нему с различными молитвами» (Пападопуло Керамевс){384}: #с384. По свидетельству Руфина, Созомена и Сократа, священный локоть для измерения подъема воды в летнее солнцестояние торжественно переносился в церковь во времена хоистианские. При этом совершалась особая служба, и совершалась она вплоть до первой четверти XIX века; к сожалению, мне не известно, совершается ли она ныне, но 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, т. е. ликом: "913;957;969; 964;942; 960;961;959;957;959;943;945; 954;945;953; 964;942; 960;961;959;963;964;940;958;949;953; 964;959;965; 920;949;959;965; 925;949;943;955;949;– горе промыслом и повелением Божиим, Ниле!» (трижды) и других тому подобных, перемежающихся особыми стихами прошений. Эти возгласы диакона и народа все учащаются, затем диакон сокращает их: «"913;957;969; 925;949;912;955;949;–горе, Ниле». И народ: «"913;957;969; 925;949;943;955;949;–горе, Ниле». Диакон: «"913;957;969;, 945;957;969; 925;949;912;955;949;–горе, горе, Ниле», народ же: «"913;957;969;, 945;957;969;, 945;957;969; 925;949;912;955;949;–горе, горе, горе, Ниле»,–и возглашает это трижды. Далее–вход, водосвятие, чтение Евангелия и т. д.

Подобного же рода чинопоследование местного характера на священное купание 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 явлений 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, т. е. 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 т. д., 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», т. е. 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 сраствореннym 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 святаго имене Своего, небесным Своим благословением, Господу помолимся... О еже подати ему благодать, яко да вси, слышащии звенение его во дни или в нощи, возбудятся к славословию имене святаго Твоего... О еже гласом звенения его утолитися и утишитися 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» {385}: #с385. В псалмах и паремии, читаемых при этом освящении колокола, а также в стихирах, воспеваемых тут, напоминается, что все стихии, вся тварь восхваляет Творца; напоминается также о священном звуке тимпанов, гуслей и труб и о том, что глас Господень правит всею мировою жизнью. 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 Пресвятый, кампан сей... небесным святым Твоим благословением и благодатию Всеосвящающаго Твоего Духа благослови и освяти, и влей в онь силу благодати Твоея: яко да услышавше, вернии раби Твои, глас звука его, в благочестии и вере укрепятся и мужественно всем диавольским наветом сопротивостанут, и молитвами и всегдашним славословием Тебе, истинного Бога, сия победят, к церкве же на молитву и славословие святаго имене Твоего, во дни и в нощи спешно, яко ведоми да ведутся [т. е. таинственною силою влекомы, силою, вливаемою в звук колокола, а не просто звоном-сигналом, звономзнаком разбуженные]: да утолятся же и утишатся, и престанут и нападающия бури ветренныя, грады же и вихри и громы страшнии и молния, и злорастворениии и вреднии воздухи гласом его». [Такова, по вере православной, космическая действенность 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 Моисеовым жезлом, и медяною змиею в пустыни, вся, яже хощеши, преславная твориши и чудодействуеши: вся бо Тебе возможна суть, не возможно же ничтоже...»{386}: #с386 И в последующей молитве главо-преклонения: «Кампан сей небесным Твоим благословением исполни, яко да глас звенения его услышавше, противныя воздушныя силы далече от оград верных Твоих отступят, и вся раздеженныя их огненныя, яже на нас, стрелы угаснут, трескания же молний, нападение града, и вся вредныя воздухов злорастворения, всесильною и крепкою десницею прогонима и удержанна да утолятся, утихнут и отступят...»{387}: #с387 И затем колокол освящается молитвою, святою водою и каждением—снаружи и снутри{388}: #с388.

10{389}: #с389. Вся жизнь культом освящается. Но освятить всю жизнь равномерно—это значило бы сделать ее всю однородною, и тем—отщепить от таинств, которым освященная жизнь должна быть лествицею постепенного восхождения, т. е. опятьтаки раздробить жизнь. Мне представляется образ, мало благоговейный в отношении культа, но своею, может быть, грубостью поясняющий наиболее выразительно высказанную мысль. Это—метрополитен, не то устроенный на самом деле, не то только проектированный для какой-то из всемирных выставок. Он состоял из нескольких концентрически расположенных

низких платформ, охватывавших площадь выставки и непрестанно вращающихся с разными скоростями: вращение самого внешнего кольца происходило с весьма большой скоростью, вращение примыкавшего к ней внутреннего было несколько медленнее, и, наконец, еще более внутренние концентры имели скорость тем меньшую, чем ближе были к середине. Теперь понятно: нельзя было бы без опасности для жизни сразу вскочить на наиболее быстро движущуюся плоскость; но было вполне безопасно вступить с неподвижной земли на медленнейший внутренний концентр, с него перейти на следующий, имевший относительную скорость тоже небольшую, и так далее, до самого быстрого, каждый раз при переходе получая сравнительно небольшой 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», взойти на нее с земли неподвижной, и начать, далее, ходить по ней, как прежде ходил по земле неподвижной, но уносясь при этом с большою скоростью вперед к назначенной цели. И когда этот наружный круг в своем движении приносил путника к нужному ему месту внутренней области выставки, таким же порядком, как и при вхождении на этот круг, путник мог безопасно сойти с него, не разбиваясь о косную землю. Таким образом, вся внутренняя область, охваченная этим круговым движением, как вселенная небом, вечно обращающимся вокруг нее, оживлялась им. Учреждения и места внутреннего зрелища, разобщенные между собою по трудности переходов между ними медленно ходящему и устающему пешеходу, этим, охватывающим все пространство круговым движением, внутренно связывались и соотносились. То, что нельзя было бы охватить одним синтетическим воззрением, делалось для сознания объединенным и целостным. И, следовательно, самая жизнь внутренней области, возможная только чрез объединение отдельных сторон ее между собою в распорядительном уме ее деятелей и чрез сообщение этих сторон друг с другом, определялась не простою наличностью тех или других учреждений и вещей этой области, а обтекающим ее движением.

Так—на сравнительно небольшой выставке, где и весьма незначительная способность передвижения невооруженного человека все же есть нечто в отношении к пассивной массе обозреваемого пространства: тут время каждого отдельного перехода соизмеримо с ритмом внутренней жизни и со всем временем, необходимым для обозрения всей выставки, и потому окружная дорога несколько изменяет природу внутренней области в ее отношении к обозревателю, но, вероятно, не вносит ничего совсем нового и неожиданного. Но, по мере того, как пассивность этой области созерцания растет, активность же созерцателя остается все той же, синтез созерцаемого, т. е. временнопространственное единство созерцаемого зрелища, все затрудняется, и созерцателя все тяжелее угнетает сознание своего бессилия пред этой, ждущей его работы, массой. Наконец, наступает такое соотношение его сил и значительности лежащей пред ним тяжести, при котором его активность оказывается вдруг, прерывно, скачком,— оказывается уже не малой, не слабой, а чистым нулем, бессилием в полном смысле слова. Наступает такой момент, когда обозреватель этой внутренней области, двигаясь только на собственных ногах, безусловно не в состоянии охватить область как целое, и, если он должен управлять ею, решительно не способен пронизать ее своею волею. Тогда отдельные стороны этой области грузно лежат, как мертвые вещи, чуждые друг другу, непроницаемые друг для друга. Тогда нельзя даже сказать, что они в пространстве и во времени: раз нет единства, то нет и формы единства — пространства, времени; тут вещи, но нет действительности. И если величина этой пассивности вещей будет доведена до предела, то наступит полная разрозненность, полная раздробленность этой непознаваемой и несознаваемой области, мрачной, не озаренной ни одним лучом, безусловно недоступной управлению ею Это будет воистину бытие, ничем не отличающееся от небытия, чистая возможность, материя в платоно-аристотелевском смысле; как 964;972; 956;942; ov, только-только не небытие. Однако, лишь только дана возможность ускоренно двигаться вокруг этого небытийственного бытия, так возможность переходит в действительность, темная область просветляется сознанием и познанием ее и становится областью управления и творчества. Это ускоренное движение вечно вращающейся вкруг нее, охватывающей ее сферы объединяет ее во временно-пространственное единство, т. е. оказывается ее формою в аристотелевском смысле, ее видом, или идеей. Небо, присно обходящее мир, есть двигатель всей жизни мира, есть душа мира.

И вот с этой-то душой мира сравниваются здесь таинства. Они объединяют все проявления жизни и направляют их— согласно евангельскому: «блюди<те, да никто же вас прельстит» {390}: #c390>, дают точку прицепа к безукоризненно правильному направлению в жизненных действиях. Но к ним, к этим прицепам,

должен быть еще подход. Круг таинств, охватывающий область всей жизни и приводящий ее к связному единству, к целостности, дающей форму жизни, должен быть связан с жизнью последовательными ступенями, или иначе останется сам по себе, опять-таки вне жизни, как и жизнь вне этой своей духовной формы. Для обозревателя{391}: #с391 выставки практически безразлично, есть ли кружная дорога или вовсе ее нет, раз только на эту дорогу нельзя вступить иначе, как уничтожив свое тело, и в обоих случаях он одинаково оставался бы бессильным и ничтожным; только восхождение на последовательно ускоряющиеся пути приобщает путника к повышенным жизненным силам, не отрывая притом от самой жизни. «В мире и не от мира»{392}: #с392, в мире и над миром находится он, когда ему даны ступени восхождения. И таинство не было бы спасительно в жизни, когда принимающий его разбивался <бы> о его безусловную онтологичность,– безусловную, но никак не соотнесенную с повседневной жизнью. Так построенное таинство было бы вихрем, вырывающим из жизни, восхищающим, но не спасающим жизни. И тогда в жизни были бы только те, которые погружены в тину житейских попечений и в косном мраке коих никогда не мелькало луча горнего света. Те же, которые приблизились к «поядающему огню»{393}: #с393 таинства,–их бы вовсе не было: таинство было бы их смертью. «Никто не может видеть лицо Божие, и не умереть»{394}: #с394. Разрешив земные узы, мы будем лицом к лицу с иным миром; это и есть таинство в своем первоначальном смысле–таинство–тайна, тайна смерти. Однако задача культа не показать нам таинство, испепелив нашу бренность, но спасти эту бренность, приобщить ее горнему миру, который ее бы просветил, направил, и освятил. Евхаристия называется «приобщением Св<ятых> Тайн–954;959;953;957;969;957;943;945; <940;947;943;969;957; 956;965;963;964;951;961;943;969;957;)». Это название применяется чаще всего к «таинству таинств», ибо это последнее есть корень приобщения горнего со стороны жизни. Но такое название, конечно, вполне уместно применить и к любому из таинств, примеры чего неоднократно попадаются в церковной письменности. Ведь каждое таинство приобщает жизни божественных тайн, каковыми является потусторонний мир присносущного божественного света. Так, именно таинство содевает наше спасение, спасение нас, живущих в мире, с конкретною полнотою нашей жизненности, а для этого таинство сочленяется с жизнью, хотя и не перестает быть надмирным. Задача культа может быть выполнена только иерархической организацией жизни–так, чтобы вся жизнь была освящена, но чтобы притом в самом освящении ее были свои ступени, свои напластования, свои концентры, свои степени преображенности земного–небесным. Дольнее все должно восходить к горнему, но–по-разному, на разные уровни; не все одинаково восходит на Фавор. И соответственно тому, навстречу восходящего дольнему, должно нисходить, ради спасения его, горнее, но–тоже по-разному. Степеням восхождения первого соответствуют степени нисхождения второго; и чем выше восхождение земного, тем ниже нисхождение небесного, тем ближе они друг к другу, тем теснее их связь, тем взаимо-проникновеннее они, тем полнее преображение жизни, преображение мира, преображение вещества.

Задачею философии культа была бы дедукция этих степеней, из самой идеи культа, как организации нашего спасения. Но подобные рассмотрения требуют тончайших метафизических анализов и тщательнейшего изучения святоотеческой и схоластической терминологии, может быть, и создания новых терминов. Не вдаваясь в эти тонкости, поясним лишь на нескольких примерах, как именно слагаются эти лествицы освящения. Не будем притязать на полноту в перечне ступеней. Но, можно надеяться, и неисчерпывающее перечисление некоторых важнейших явлений, столь метафизических, даст возможность углубиться в строение культа.

1918. VI.2. Суббота

11. Начнем с вещества распространеннейшего, своды. Уже в естественном своем состоянии, как дар Божий, вода преисполнилась духовной значимости. Ощущение воды, холодного ключа, встреченного нами в странствовании под жарким солнцем, есть, конечно, нечто более глубокое, нежели физиологическая корысть. Или при купании: вода тут воспринимается не только как полезное или как приятное. В обоих упомянутых случаях, как и во многих других, телесная потребность служит к обострению нашей впечатлительности, и тогда мы видим и понимаем значительность воды самой в себе{395}: #с395, а не потому только, что она нужна нам. Даже более того: мы сознаем, что нуждаемся в ней не потому, что мы так хотим, а потому, что вода есть реальность и ценность и как таковая объективно нужна, в том числе и нам. Условия нашей жизни–питье, омовение, необходимая часть многих видов пищи, средство передвижения, средство прохлаждения и освежения, влага жизни{396}:

#с396,–вода сознается живой, чувствующей и отзывчивой, «сестрицей-водою» {397}: #с397, и в ней, как ее душа, живут и действуют особые ангелы, к ней приставленные и ее блюдущие. Есть мерзкое слово «олицетворение»{398}: #с398: этим словом интеллигентское сознание искажает и подменяет живую реальность воды, ощущаемую народами во все времена, и нашим народом, пока еще не посеяно в него «разумное, доброе, вечное»{399}: #с399. И это ощущение воды как живой–не только утверждается, но и возводится в понимание Церковью.

Возьмем{400}: #с400, наудачу, службу св<ятому> Александру Невскому. В ней водная стихия живет своею жизнью, принимая участие в происходящих событиях. Вся служба пронизана обращением к Ладожскому озеру и к Неве как существам, способным сорадоваться со святыми людьми и горевать вместе с ними, существам, чувствующим важность исторических судеб, Способным) волноваться ими и содействовать течению их в определенную сторону. <«Веселися, Ижерская земле и вся Российская страно, Варяжское море, восплещи руками, Нево реко, распространи своя струи: се бо князь твой и владыка, от ига Свейскаго тя свободивый, торжествует во граде Божии, егоже веселят речная устремления») {401}: #с401.

Или вот еще, вспомним прокимен дня Богоявления. «Море виде и побеже, Иордан возвратися вспять»{402}: #с402. Море побежало и Иордан обратно направил свои струи–от священного страха пред событием Крещения Господня затрепетали тем самым волнением, которое побудило апостола Петра некогда воскликнуть: «Выйди от меня, Господи,... я человек грешный»{403}: #с403. В этом богоявленском прокимне идет речь о море и об Иордане именно как об одушевленных существах, способных видеть, страшиться, трепетать, способных изменять свое обычное поведение, знаменуя тем чрезвычайные вторжения в природу сил духовных. Древняя иконография очень выразительно свидетельствует это понимание природы. В данном, например, случае, т. е. на иконе Крещения Господня, Иордан изображается в виде старца с урной, а море тоже в человеческом виде, оба убегающими{404}: #с404 от нестерпимого величия стоящего в воде Господа. И это делалось не раз и не два, не по прихоти художника, не по индивидуальному разумению чьему бы то ни было, но по соборному разуму Церкви: таков иконописный канон.

Христианская ангелология говорит об ангелах стихий, в том числе и об ангеле водяном, об ангелах даже отдельных источников как о духовных силах, приставленных к соответственным стихиям и явлениям природы. <«И иной Ангел, имеющий власть над огнем, вышел от жертвенника...» Апок. 14, 18. Толкование Андрея Кесарийского: «...узнаем, что одни из поставленных над тварями Ангельских сил управляют водами, другие– огнем, иные же–другою какою-либо частью твари»{405}: #с405. «Третий Ангел вылил чашу свою в реки и источники вод: и сделалась кровь. И услышал я Ангела вод, который говорил: праведен Ты, Господи...» Апок. 16, 4–5. Толкование Андрея Кесарийского: «И отсюда видно, что над стихиями, как упомянуто выше, поставлены Ангелы, из которых один, управляющий водами, воспевает Бога за то, что на преступников навел достойное наказание...») {406}: #с406.

Они приставлены блюсти явления природы. Но символическое миропонимание не допускает просто внешнего пребывания в явлении без некоторого соответствия этого явления духовной силе, его ведущей. Тут непременно должна мыслиться некоторая внутренняя связь того и другого, так чтобы была иерархическая зависимость между обоими, чтобы духовная сила могла быть воистину являемой своим явлением и чтобы эта последняя была действительно хотя бы отчасти явлением, в смысле общечеловеческой философии, а не в смысле кантовском. И если Ангел воды блюдет именно водную стихию, то это значит, что он сам не чужд некоторой водности, в духовном смысле. Пусты обычные в подобных случаях интеллигентские разговоры об одушевлении природы как об «олицетворениях»{407}: #с407, как о поэтических персонификациях. По существу, может быть, не стоило бы возражать особенно против слова олицетворение: поскольку этим словом отмечается только самый факт из истории словесности, слово это еще не совсем неприемлемо. Народная поэзия, поэзия древности пользовалась такими олицетворениями вовсе не как прикрасами или приправами стиля, но вполне просто и деловито говорила именно то самое, что хотела сказать. Как не прикрасою являются в устах ботаника половые термины применительно к растениям,–хотя, кто знает, может быть, найдется когда-нибудь и такой интеллигент, который усмотрит в этом одни метафоры,– так и для древнего поэта жизнь стихий была не явлением стилистики, а деловитым выражением сути. В поэзии новой эти олицетворения опираются на рудиментарные чувствования, живущие в полусознательной глубине

духа, еще не растленной отвлеченным миропониманием; в минуты вдохновения поэта эти глубинные слои духовной жизни прорываются сквозь кору чуждого им мировоззрения нашей современности и внятным языком поэт говорит нам о невнятной для нас жизни со всею тварью нашей собственной души. Так у подлинного поэта.

Конечно, наряду с этим возможна и риторика, как механическое заимствование оборотов чужой речи, заслуживших себе признание. Но ведь такая риторика и оценивается нами как бездушная фальшивость: воровство возможно только потому, что есть собственность, подделка—под подлинник, компиляция—из оригинала. И мы различаем и то, и другое. Самая способность этого различения является реактивом на все еще живущую в каждом из нас, из читателей, жизнь со всей природой; если Гёте для нас поэт, то тут дается и прямое доказательство нашего знания, что он писал правду. Ставя памятник Гёте, человечество тем самым скидывает с пьедестала отвлеченное мировоззрение нового времени. Пора, наконец, понять, что похвала Тютчеву не есть слово, ни к чему не обязывающее, а, будучи сказано искренно, оно подразумевает неисчислимые, мирового порядка, последствия. А говорится она, по крайней мере в подавляющем большинстве случаев, от души, и, следовательно, в душе всякий утверждает пустоту и лживость ходячих историй и теорий словесности, когда под олицетворением в них разумеется извращение истинного порядка мирового бытия, мечтательная и потому суетная подмена реальности выдумками.

В церковной словесности «олицетворениями» природы все наполнено; говорить об них как о поэтических персонификациях, или, скажем прямее,—как о риторике и, следовательно, неправде—было бы полным непониманием верующей души. Где-где, а в религии человек ищет правды, окончательной, предельно-твердой, вовсе не прикрашенной истины. Он ищет тут опоры себе, себе именно, и все то, что украшает, не будучи самым делом, здесь не только неприемлемо, но и ненавистно. Здесь может быть только «ей-ей, ни-ни», онтологические «ей» и «ни», а все, что сверх того,—то от лукавого{408}: #c408. Когда душа томится по Истине и жаждет ее, как олень водных источников{409}: #c409, тогда-то и возникает религиозное творчество; а если создается и еще нечто, то чем менее оно вдохновенно, тем боязливее держится форм и выражений другого, вдохновенного, и, следовательно, внешне ему вполне уподобляется.

Итак, как там, так и тут не может быть речи неправдивой. В Церкви может быть и есть много таинственного, непостижимого, загадочного, но нет и не может быть ничего пустого— пустых украшений, нарядности, которая не соответствует никакой реальности.

225

Теперь возвращаемся к разбираемому прокимну и иконографии Богоявления. В данном случае, может быть, подробности вида Иордана, или моря, или ангелов водных—произведение иконописца, но и то чему-то соответствующее подлинному, как-то его изображающее, но никак не самое существование изображаемого, которое было бы церковным поэтом или иконописцем измышлено. Может быть поэтическим домыслом состав и порядок речей—тех или иных стихий, если уж предположить, что то или другое словесное произведение написано по шаблону,—не вдохновенным проникновением воспеваемой вещи. Но никак—не самая суть дела, мысль о жизни стихий, об их участии в истории, об их отзывчивости на события из мира духовного. Пред самым важным действием великого водосвятия священник молится: «Да и стихиами, и человеки, и ангелы, видимыми и невидимыми, славится Твое пресвятое Имя со Отцем и Святым Духом» {410}: #c410. Так что же: если прославление пресвятого Имени Господа Иисуса Христа стихиями можно в данном случае толковать как поэтическую метафору, то где же основание для иного толкования того же самого действия, прославления Имени, и со стороны человеков, и ангелов? Ведь они поставлены в одну строку со стихиями. А если мы отвергнем прославление Имени, то в чем же тогда смысл всего водоосвящения, которое и совершается — «да»,—т. е. для того, чтобы «и стихиями, и людьми, и ангелами прославлялось Пресвятое Имя». Вольность в отрицании по-видимому ничтожная; но, допустив распуститься этой малой петельке, мы неизбежным образом распускаем и всю ткань. Но, конечно, тут, как и во множестве других молитв, разумеется не иное что, как буквально взятое прославление Имени Божьего стихиями; иначе говоря, за стихиями признается и утверждается сознательность и одушевленность; за стихиями признается и утверждается участие в жизни всей Церкви, или, говоря еще иначе, этим указуются границы

Церкви совсем не там, где склонно их видеть школьное богословие. Отрицать это имеет вкус лишь тот, у кого на сердце лежит тайное культо-борсгво, не решающееся проявить себя до конца,—тайное непризнание, что духовное может быть в природном, что природное—не вне духовного, но в нем же, его подчиненный момент, его орудие, среда его явлений и потому—само явление духовного. Но тогда эту кантовскую позицию, эту враждебность идее воплощения нужно уж выдерживать последовательно и последовательно отринуть всякую возможность религиозно-конкретную. Иначе говоря, тогда нужно отринуть всю религию, обратив ее в субъективное волнение по поводу земного и около земного, как такового, т. е. сделать из религии чисто субъективный, а потому лживый и вредный, как не соответствующий действительности, привкус жизни, сознаваемый именно как мой субъективный привкус. Это-то и есть настоящее следствие и предел, к которому стремится интеллигентское мировоззрение{411}: #с411; трудно не удивляться, как это не сознается и доныне, даже в кругах церковной интеллигенции.

12. Но мы отошли от нашей{412}: #с412 прямой задачи. Всем сказанным нужно было напомнить, что вода, уже как Богом сотворенная, как причастная культурной жизни, тем самым есть, хотя и отдаленная, участница культа. Вода священна как таковая, хотя в церковном понимании это не натурализм, не естественная, сама по себе существующая, сама по себе, вне и помимо благодатных энергий Божиих, существующая священность воды; нет, она священна по причастности воды вместе со всем, что «Тем быша» {413}: #с413, т. е. Христом, тайне строительства Божия, направлявшейся на спасение мира. Вся космическая вода уже не мыслится как сама по себе сущая, но, по разумению церковному, входит в первый концентр культа, в домостроительство Божие. В христианском быту эта ее «естественная», т. е. без нарочитых {414}: #с414 действий с нашей стороны, освященность повышается крестными знамениями, над нею совершаемыми—над кадкой, над питьевой водой, над водой для кушанья, содержанием ее в освященных сосудах, питьем ее из освященной посуды и т. д. В колодезе{415}: #с415 христианском—не простая вода: уже «копание кладезя» освящается особым чинопоследовалием. «Даруй нам воду на сем месте, сладкую же и вкусну, довольну убо к потребе, невредительную же ко приятию»{416}: #с416,—молится священник, и первый начинает рыть колодезь. Над ископанным же кладезем новым опять совершается особое моление: «Зиждителю вод и Содетелю всех·.. Ты Сам освяти воду сию: поели на ню святую Твою силу на всякую сопротивну детель, и даждь всем, приемлющим от нея, пития ради или умовения раци, 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...»{417}: #с417 Вода исцеления и покоя! Как это мало похоже на интеллигентское утилитарное пользование водою, и как это явно вводит ее, «простую» колодегную воду, в область культа. Даже такая, по-видимому, мирская вещь, как обыкновенная колодезная вода, есть, пусть будет повторено еще раз,— предмет культаи притом предмет чудотворный.

Следующею затем ступенью священности должно отметить воды особых, «святых» источников, объявившихся по молитвам святых подвижников или из ими ископанных и устроенных кладезей. Изведенный из скалы Моисеем источник струил, конечно, не простую воду {418}: #с418, но воду о с о б у ю, и не без причины святоотеческая письменность издревле толковала ее типологически; не простой была вода в источнике Самаряныни, ископанном праотцем Иаковом и еще освященном беседою при нем Спасителя {419}: #с419, и даже сделавшаяся навеки образом, в котором воплотились высочайшие духовные истины. И не простая вода, по верованию христиан с древнейших времен и доныне, в реке Иордане, освященной божественным телом Спасителя{420}: #с420. Не простая вода и в чудотворных кладезях Троице-Сергиевой Лавры {421}: #с421 и в чудотворном источнике преподобного Серафима {422}: #с422и иных, им подобных: она ознаменована чудесами. Это раз навсегда освященная вода; всегда она — вода, несущая духовные энергии с собой, целящие, укрепляющие и освящающие. Люди с повышенной чувствительностью, бесноватые, кликуши, сензитивы умеют отличать подобную воду и иные подобные освященные вещества от обычных, что подтверждено опытом веков и в новейшее время специальными исследованиями, как на Западе [ ]{423}: #с423, так и у нас, например врача Краинского {424}: #с424, с елеем из часовни св<ятого) Пантелеймона и другими подобными. Далее следует поставить воду, освящаемую в точном смысле к совершению над нею особых обрядов; такова, например, вода, пускаемая с просфорной печати; как таинственно целительная, она хорошо известна в сельском быту. За ней идет уже установленная церковно в Требнике—вода, спускаемая с проскомидийного копия священником при произнесении особой, нарочито к тому положенной молитвы. <«Распеншуся Тебе, Христе, погибе властительство, попрана бысть сила вражия: ниже бо ангел,

ниже человек, но Сам, Господи, спасл еси нас, слава Тебе.

Слава: Искупил ны еси от клятвы законныя честною Твоею кровию: ко Кресту пригвожден и копием прободен быв, безсмертие источил еси человеком, Спасе наш, слава Тебе.

И ныне, Богородичен: Копнем в ребра, о Христе мой, прободыйся Твоя, еже от ребра человеческаго созданныя, пагубы всем человеком бывшия виновныя клятвы свободил еси»){425}: #c425.

Далее идет вода малого водосвятия, или малая агиасма, 964;972; 956;953;954;961;972;957; 940;947;953;945;963;956;945;, по терминологии греческой, т. е. вода, освящаемая прикосновением к честному кресту, при совершении чинопоследования водосвятного молебна: «Причастием же воды сея и окроплением Твое благословение нам низпосли, скверну страстей омывающее»,—молится священник, и далее просит: «Ей, молимся, посети нашу, Блаже, немощь и исцели наша недуги душевныя же и телесныя милостию Твоею», т. е. просит об исцелении—наряду с освящением воды, а далее: «И сподоби нас исполнитися освящения Твоего воды сея причащением: и да будет нам, Господи, во здравие души и тела» {426}: #c426.

Малое водоосвящение подобно великому, т. е. совершаемому в навечерие и в самый день Богоявления,—подобно, но есть ослабление и сокращение этого последнего. Великая агиасма <964;972; 956;941;947;945; 940;947;953;945;963;956;945;) {427}: #c427 освящается, кроме троекратного погружения в нее честного креста, еще крестным знамением, благословением— в ней, внутри ее совершаемым, и более сильными и более сложными молитвами и песнопениями. «Сам убо, Человеколюбче Царю, прииди и ныне наитием <941;960;953;948;951;956;943;945;> {428}: #c428 Святаго Твоего Духа, и освяти воду сию. И даждь ей благодать избавления, благословение Иорданово: сотвори ю нетления источник, освящения дар, грехов разрешение, недугов исцеление, демонов губительну, сопротивным силам неприступну, ангельския крепости исполнену...»—ведь это о воде говорится, что ей испрашивается исполненность ангельскою крепостью, а если испрашивается, то, значит, с верою, что приобретение водою столь таинственной силы возможно и будет. Как же далеко мы от воды позитивизма, с ее бедными, только физическими свойствами, да и то при ближайшем разборе оказывающимися субъективно призрачными. Но продолжаем молитву: «...ангельския крепости исполнену, да вси, почерпающий и причащающиися, имеют ю ко очищению душ и телес, ко исцелению страстей, ко освящению домов, и ко всякой пользе изрядну... Сам и ныне, Владыко, освяти воду сию Духом Твоим Святым. Даждь же всем, прикасающимся ей, и причащающимся, и мажущимся ею, освящение, здравие, очищение и благословение»{429}: #c429—такими сильными и ответственно властными словами молится иерург. А перед этим диакон возносит приблизительно те же прошения: «О еже освятитися водам сим силою и действием и наитием Святаго Духа, Господу помолимся. О еже снизходити на воды сия очистительному Пресущныя Троицы действу... О еже дароватися им благодати избавления, благословению Иорданову, силою и действом и наитием Святаго Духа... О еже низпослати Господу Богу благословение Иорданово и освятити воды сия... О еже быти воде сей, освящения дару, грехов избавлению, во исцеление души и тела, и на всякую пользу изрядную... О еже быти воде сей скачущей [приводящей] в жизнь вечную... О еже явитися сей отгнанию всякаго навета видимых и невидимых враг... О черплющих и емлющих m во освящение домов... О еже быти сей во очищение душ и телес, всем, с верою черплющим же и причащающимся от нея... О еже сподобитися нам исполнитися освящения, вод сих причащением, невидимым явлением Святаго Духа, Господу помолимся» {430}: #c430.

Таковы молитвы на освящении великой агиасмы. Благодать—энергия Божия здесь имеет, как видно из приведенных выражений, весьма великую степень воплощенности. Обращаясь к прежним нашим словам, скажем: Божия энергия здесь глубоко нисходит долу в естество воды или, точнее,—в естестве воды, а эта последняя высоко подъемлется на небо, высоко внедряется в лазурную твердь, или еще, в ангельскую крепость; другими словами, вода и энергия Божия тесно срастаются между собою, взаимно пронизываемые. И степень взаимопроникновения велика настолько, что, по вере Церкви, с древнейших времен, свидетельствуемой св<ятым> Иоанном Златоустом, богоявленская вода получает, даже в плоскости физической, особое свойство — не зацветать плесенью, не загнивать{431}: #c431. Это свойство уже не может быть перетолковываемо как «исцеляющая вера», хотя и последняя, опираясь в конечном счете на тело, которому дает исцеление, отнюдь не должна быть

толкуема как нечто замкнутое и субъективное; но в данном случае богоявленской воды действие благодати признается Церковью за явно и непосредственно относящееся к веществу, т. е. признается бесспорно объективным. В этом признании, огромной метафизической важности, авторитет Златоуста имеет особенно большой вес как церковного деятеля чрезвычайно уравновешенного, трезвого почти до прозаичности и уж во всяком случае не «мистика», как понимается это слово в общежитии. Но этот авторитет вырастает до степени соборного сознания Церкви, когда мы видим, что слова Златоуста о богоявленской воде внесены как примечание, одно из немногих примечаний, в службу Богоявления, содержащуюся в Минее. Вот, следовательно, фактическое утверждение, проведенное чрез испытание соборным опытом Церкви по крайней мере на протяжении двадцати веков.

Но для дуалистического боуословствования нашей современности и такой авторитет, конечно,– ничто, коль скоро идет дело о существенном преодолении дуализма, о признании за Богом подлинной силы, способной «побеждать уставы естества» {432}: #с432. Не стоит упоминать тех, с позволения сказать, богословоb, которые, не обинуясь, делают из Духа и Его жизни откровенные воздушные замки, бессильные и призрачные миражи жизни. Но, вот, ревностный защитник истины Православия, провозглашенный другим ревностным защитником за «учителя Церкви»{433}: #с433, объявляет, что он не признает «периодических чудес», вроде нетления богоявленской воды, ибо во всяком объективно проявленном действии благодати ему мерещится магия и «Кушитское начало». Не вдаваясь в обсуждение и осуждение Хомякова, спросим себя только: неужели это отрицание его не выражает основного характера религиозной мысли нового времени и той необыкновенной путаницы понятий, которые в нем господствуют? Ведь отрицает свидетельство Златоуста, Минеи и общее верование Церкви, верование, имеющее глубочайшую древность, и притом отрицает не на основании какого то ни было нового опыта, а лишь по отвлеченным соображениям своей личной концепции, тот самый Хомяков, которому так легко решать огромнейшие догматические вопросы, одним <рос>черком{434}: #с434 пера обвиняя всех отступающих от учения греко-восточной Православной Церкви–в гордости и в отсутствии братской любви {435}: #с435. А между тем, какое глубокое вразумление в коренной ошибке его мысли о мире было дано ему Богом дважды–и он ничего из него не понял и ничего не вынес из двукратного видения темной непроницаемой завесы, разлучившей его, в его горячем молитвенном порыве, с областью света, так что бессильная молитва упала, вопреки Божьему всемогуществу, на землю и осталась одним только субъективным порывом. Мысль Хомякова, как и вообще мысль нового времени, есть принципиальное утверждение этой черной непроницаемой завесы, отделяющей всю тварь от Божьего всемогущества. Но Хомяков из этого поразительного видения не усмотрел ничего, кроме банальной мысли о своей греховности, и не исправился именно там, где исправление от него требуется Церковью и было так поразительно указано видениями{436}: #с436. Не исправляется и общая мысль школьного богословия.

Между тем, помимо указанного свойства богоявленской воды,–если вернуться к обсуждению этого частного вопроса,– от многих верующих приходилось слышать наблюдения, что богоявленская вода, особенно же сейчас по освящении, имеет своеобразный вкус–какую-то особую несравненную свежесть, какую-то приятную остроту и кисловатость. Мне лично тоже неоднократно приходилось делать такое наблюдение, и, если бы требовалось во что бы то ни стало подыскать какоенибудь, хотя бы приблизительное сравнение, то, пожалуй, точнее всего было бы уподобить этот вкус вкусу воды озонированной или насыщенной кислородом. Агиасма, в особенности великая, ощущается, да, именно ощущается, губами, небом, языком, горлом, всем телом как вода живая, исполненная жизненной крепости, животворная, по сильному слову чинопоследования–как вода, «скачущая в жизнь вечную», а обыкновенная вода, хотя бы та самая вода, которая послужила веществом для освящения, ощущается какой-то стоячей, мертвой, загрязненной. И беседа Спасителя с самарянкой о воде живой–какой она получает прямой и буквальный смысл, какую плотность в своем первом напластовании, которое затем служит опорой для дальнейших смыслов! Это особое, духовнотелесное ощущение от великой агиасмы знают многие, и оно – из опыта.

Но так как письменных свидетельствований о нем мне пока не встречалось, то приходится ограничиться тем примечанием о святой богоявленской воде, которое делается в январской Минее после чинопоследования великого водосвятия: «О сей воде небесная оная словесная ластовица, златословесный вселенский учитель, Иоанн, Константинограда Патриарх, в слове своем, «О еже сходитися христианом во святую Божию Церковь и о Крещении»...

свидетельствует, глаголя: Но убо чесо ради не день в онь же родися [Спаситель], но день в онь же крестися явление глаголется? Сий бо есть день, в онь же крестися и в о д освятися естество. Сего ради и в полунощи на праздник сей вси, почерпше, в домы воду относят и соблюдают и чрез лето всецелое хранят. Понеже день освященных вод и знамение бывает явственное, не растлевающуюся вод оных естеству долготою времене; но на лето всецелое и два, и три многащи лета, днесь почерпенной воде целой и новой пребывающей и по толицем времени ныне от источников емлемым водам сравняющейся» {437}: #с437. Таково свидетельство. Явное дело, по верованию Церкви, мы имеем в агиасме не простую воду духовной значимости, но новое бытие, духовно-телесное бытие, взаимосвязанность неба и земли, благодати и вещества, и притом весьма тесное. Вот почему великая агиасма по канонам церковным рассматривается как своего рода низшая степень св<ятого> причащения: в тех случаях, когда, по соделанным грехам, на члена Церкви накладывается эпитимия и запрет приступать к Св<ятым> Телу и Крови, делается обычная канонам оговорка: «Точию агиасму да пиет»{438}: #с438,—т. е. агиасма служит ближайшею заменою Св<ятых> Тайн, тем не менее, по основе своей великое водосвятие есть почти что таинство и примыкает к чинопоследованию крещальному, представляя собою такую же степень ослабления этого последнего, каково в отношении его самого водосвятие малое. Вода освящается в Крещении троекратным дуновением на нее—крестообразно,—троекратным благословением ее—крестообразным—рукою в самой воде, и троекратным крестообразным же помазанием ее, как и крещаемого, освященным елеем: всякое священное действие совершается крестом, как отмечает Симеон Солунский {439}: #с439. В древности сюда присоединялся еще и обряд: освящение воды святым огнем,—свечою, гасимою в воде, в знак крещения водою и огнем{440}: #с440.

Ектении и молитвы, читаемые при этом водосвятии, похожи на ектении и молитвы водосвятия в Богоявление, но сюда присоединяются еще некие; в них крещальная вода именуется «банею пакибытия»—955;959;965;964;961;972;957;960;945;955;953;947;947;949;957;949;963;943;945;962;, т. е. омовением новой жизни, и «одеждою нетления» — 941;957;948;965;956;945;945;966;952;945;961;963;943;945;962;{441}: #с441, т. е. собственно новым нетленным телом родившегося от Духа, облекающим прежнее тело, ему дающее жизнь и как бы стягивающее его, делая оформленным и упругим. «Молимся Тебе, Господи, да отступят от нас вся воздушная и неявленная привидения: и да не утаится в воде сей демон темный, ниже да снидет с крещающимся дух лукавый, помрачение помыслов и мятеж мысли наводяй: но Ты, Владыко всех, покажи воду сию, воду избавления, воду освящения, очищения плоти и духа, ослабу уз, оставление прегрешений, просвещение душ, баню пакибытия, обновление духа, сыноположения дарования, одеяние нетления, источник жизни» {442}: #с442. Эти и другие подобные выражения полны глубокого и пронзительного смысла, не того вялого и тусклого значения, с которым они воспринимаются в житейском словоупотреблении и житейском их восприятии, но огненной энергией. Недаром же культурно-историческою плотью, воспринятой Церковью для воплощения нового духа, была та самая общечеловеческая символика, над которой в течение пяти тысяч лет упорно работали, по сообщению Геродота{443}: #с443, все маги{444}: #с444 Азии, а, точнее сказать,—не только Азии, но и всех других культур.

Так вот, эта вода крещения преисполнена таинственной силы,—силы, а потому и значения. Она—могила ветхого человека, место его нетления и место зачатия и образования нового духовного организма. «Мы,—свидетельствует Патриарх Григорий Мамма, правивший Константинопольской Церковью от 1445 <до> 1450 года,— погружаем их (т. е. крещаемых младенцев) в купель, что есть дело совершенно необходимое и предивное, так как купель изображает матерние ложесна и через сие означает возрождение» {445}: #с445. Знаменитые подвижники, наставники Иисусовой молитвы, иноки Каллист и Игнатий Ксанфопуло в <девятом> {446}: #с446 веке, а с ними и многие другие, опятьтаки называют крещальную купель «божественными ложеснами» {447}: #с447.

Понять культ, а потому и культуру можно только одним способом—усвоить буквальность этих и подобных выражений, сознать их массивность, их онтологическую вескость; а к этому путь—чрез преодоление чуждой нашему современному многословию сосредоточенности и сжатости в себе речи древней, где ничто не говорилось наобум, всякое слово, даже всякий звук был тончайше выверен тем, что Ницше называл «совестью ушей»{448}: #с448. Но бессовестность наших ушей можно прошибить, если только вообще можно, не иначе, как количеством. И чтобы сказанное о крещальной воде было замечено,

приходится увеличить массу аналогичных свидетельств.

О том, что крещальная вода–не простая вода, учили многие св<ятые> отцы и церковные писатели. Так, Климент Александрийский называет ее словесным погружением – 955;959;947;953;954;972; 957; 946;940;960;964;953;963;956;945;,–разумною водою–955;959;947;953;954;972; 957; 965;948;969;961;{449}: #c449. Тертуллиан говорит, что вода избрана орудием Духа потому, что еще при сотворении удостоилась она преимущества быть преемницею Его действий, что теперь посредством молитв возобновляется ее древнее освящение, и она, исполняясь Духом Святым, впивает в себя силу освящать души. При купели Крещения, как при купели Силоамской, бывает Ангел{450}: #c450. Святой Григорий Назианзин учил, что между водою и Духом Святым бывает таинственное соединение <956;965;963;964;953;954;942; 949;957;969;963;953;962;){451}: #c451подобное тому, какое находится между двумя естествами в Лице Иисуса Христа, вследствие чего вода имеет сверхъестественную силу очищать душу и делать ее неприступною для бесов {452}: #c452. <Святой> Григорий Нисский явно отрицал, чтобы вода по освящении оставалась простою водою, утверждая, что с нею происходит нечто подобное тому, что бывает с хлебом и вином в евхаристии {453}: #c453. в этой воде таинственно соединяется с веществом священное слово, учил Блаженный Августин: «Отними слово, чем тогда будет эта вода, как не водою? Присоединится же слово–и она делается таинством»{454}: #c454.

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

Доселе было говорено о положительных освящениях и по ним именно совершалось восхождение к высшим ступеням всей лествицы. Теперь можно отметить и отрицательные освящения, т. е. очищение воды. Низшая ступень очищения, установившаяся бытовым образом, ритуальна, хотя и не предписывается письменно оформленным церковным уставом{455}: #c455.

Более сильными ритуальными очищениями можно пользоваться уже по Требнику. Таков, например, «Чин, бываемый, аще случится чесому скверному, яковулюбо впасти в кладязь водный»{456}: #c456. С другой стороны, к чинопоследованию крещения примыкают предварительные очищения самого крещаемого – «Молитва во еже сотворити оглашеннаго»{457}: #c457 с запрещальными молитвами. Молитвы эти, как известно, не пользуются у нас достаточным признанием, как нечто «отсталое» и «отжившее». Не вступая во многие разговоры, тут можно предложить только тогда и не креститься, ибо что же остается от учения о первородном грехе–о греховной усии, а следовательно, и от крещен и я, если отвергается христианская демонология? В протестантском мире, где этот процесс выветривания онтологических массивов веры происходит не только фактически, но и установлен в принципе, отрицание крещения пошло, конечно, дальше, чем у нас. Не без причины и не без внутренней правды один из протестантских пасторов уже откровенно при крещении стал употреблять формулу: «Крещаю тебя во имя добра и прогресса» {458}: #c458. Пусть же отрицающий первородный грех и власть диавола вместо крещения омывается во имя добра и прогресса{459}: #c459. Но еще колеблющимся не мешает вспомнить одно сведение– небольшую справку, которая пояснит, что или надо просто отвергнуть весь культ целиком, или же принимать его вплотную, но никак нельзя подходить к нему со снисходительной полуулыбкой, по-ренановски или [...по-ученому]{460}: #c460, по-гарнаковски. Повторяю, здесь имеется в виду запрещение диавола. Вот, что читаем мы у одного из величайших авторитетов литургики–блаженного Симеона, архиепископа Фессалоникского, умершего в 1430 году: «Обязуется же иерей совершать священные молитвы и произносить со вниманием, без поспешности, если нет крайней нужды, и читать вслух. Мы слышали от отцов, что те, которых часто устрашают привидения, терпят это от того, что крестившие их иереи не со вниманием произносили заклинания

(940;966;959;961;954;953;963;956;959;973;962;–запрещение) и другие священные молитвы. Итак, если есть удобство, то не однажды только надобно читать положенные в начале (Чина крещения) заклинания и другие молитвы, а несколько раз. Ибо и в Требнике [имеется в виду, очевидно, какой-нибудь древний Требник] написано читать их раз восемь или десять, так как в Церкви было в древности обыкновение, чтобы оглашающие иереи в каждый из семи дней прочитывали их над крещаемыми, а в осьмой день–опять архиерей, или имевший крестить иерей, после чего совершаемо было крещение архиереем или иереем. И мы знаем также благоговейных иереев, которые читают эти (молитвы) три раза и потом крещают» [Разговор о святых священнодействиях и таинствах церковных, гл. 29. «Писания св<ятых> отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения», т. 2, стр. 50]{461}: #c461. Итак, требуется по нескольку раз в течение недели ежедневно–согласно древней практике–читать заклинания над оглашаемым, помазуя его при этом, опять-таки по древней практике, с головы до ног освященным елеем. У нас же, конфузясь и глотая слова, под насмешливыми взорами собравшихся, но не молящихся, хотя и ждущих угощения, вынужден священник как-нибудь провести первую часть крещения, в необходимости которой он и самто не очень уверен. Удивительно ли, если вещее о нас слово Достоевского в «Бесах» оказывается не метафорическим, а буквально верным: бесноватость (–не в ругательном, опятьтаки, а в прямом смысле слова–) есть характерное явление современности, и кто знает, не следует ли повнимательнее вчитаться нам, именно нам, и особенно в нынешнее время, в ссылку блаженного Симеона Солунского на опыт тех, кого он почтил именем отцов. Вглядитесь внимательнее в людей, и вы подметите много явлений смежных с явной бесоодержимостью{462}: #c462.

К этим же отрицательным освящениям, объединяющимся около крещения, следует отнести некоторые очистительные чины, хотя в них очищению подвергается не вода и не водные бассейны, а те или другие места; скажем несколько слов и об этих чинах, ради закругленности понятия об очищении. К числу их следует отнести прежде всего «Воследование молебное о избавлении недугующаго от обуревания и насилия духов нечистых» и «Молитвы заклинательные <от обуревания и насилия) техжде нечистых духов», составленные различными святыми– Василием Великим, Григорием Чудотворцем, Иоанном Златоустом, священномучеником Киприаном,–страшные и могучие слова,–отнюдь не смешные, но полные таинственной силы. Сюда же относятся «Восследование молебное сопротив чародеяниям и обаваниям (т. е. околдовании) человеков и скотов, домов же и мест, облазняемых от злых мечтов», «Восследование молитвенное во время губительного мора скотов, иже или Божиим попущением грех ради наших или множественнее злохитрием диавольским чрез лукавых человек чародеяния бывает» {463}: #c463 и иные подобные сему очистительные чинопоследования. Только небольшая часть их печатается в новейших, уже обинтеллигенченных Требниках, но они входили в непременный состав Требников более древних. Сюда же относятся молитвы от осквернения и другие подобные, таков же смысл окропления святой водой жилищ и проч<их> помещений. Все это–как бы элементы крещения, применяемые порознь и мало друг на друга похожие, но в крещении объединенные в один чин, образующий таинство.

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

Напрогив, столь же неуместным и внутренне невозможным представилось бы каждение табаком, умащение икон душистым горошком или пачули и возжигание в светильнике керосина. В табаке есть, помимо всяких рассуждений, нечто непосредственно нечистое, и дым папиросы оскверняет–совершенно так же, как нечистоты, впрочем, не «так же», а гораздо глубже, существеннее. Почему?–Не стоит ворошить этот сложный, сложный даже физиологически, предмет: но

человек чуткий не может не чувствовать, что это так. Табак—чертов ладан, по определению народному; «при чертове ладане Бога-то разве вспомнишь», слышал я от одного крестьянина, который сам, кстати сказать, курил. Этим сказано все: чертов ладан, т. е. мистически нечто столь же нечистое, сколько чиста мирра, или иные смолы, в особенности же сколь чист нард, т. е. сваренный, но еще не вполне освященный состав святого мирра. Можно было бы много говорить о мистическом действии табачного дурмана, отрезывающего от реальности, как бы отжигающего мистические корни бытия и замыкающего в чистую субъективность: недаром «Критика чистого разума» написана, как известно, на сигарах{464}: #с464. Табак повреждает и как бы отжигает невидное по его сокровенности в нашем духе, но важнейшее—мистическую связь бытия; он отъединяет, он делает монадой, у которой нет окон или дверей для сообщения с внешней реальностью, он подрезывает самые корни, чрез которые питаемся мы от недр бытия. Внешне и поверхностно не происходит ничего особенного, в противоположность вину, которое действует более грубо физиологически, более поверхностно и потому неблагообразно. Характерно при этом самое различие действий табака и вина на интеллект: в то время как вино, по крайней мере в известных стадиях своего действия, дает отяжеление интеллекта и тем его смиряет, табак, напротив, кажущимся образом обостряет мысль, но это достигается искусственным упрощением задач, вырванных из их жизненной сложности, и по исключении всего реального и иррационального, сведенных к простейшим схематическим формулам. В табачном одурении, надменный своей властью над субъективными и отвлеченными схемами жизни, разум расправляется с задачами, вместо решения их. Как выразился один курильщик, разум его погружен в клубы дыма: это призраки, им же порождаемые и потом сознаваемые в качестве призраков. И тогда, понятно, в этой субъективности, не имеющей вне себя вех, на которые она могла бы ориентироваться, начинают действовать те силы, которым ненавистна реальность, потому что сами они лишены подлинной реальности. Вспомнив притчу о выметенной горнице{465}: #с465, можно и без дальнейших пояснений усмотреть, к чему ведет действие табачной одури и потому в литературе, от народных сказок и до Толстого, так прочно установилась связь между курением и бесовскими внушениями. На эту тему, повторяю, можно было бы рассуждать очень много. Но сейчас нам важно лишь отметить, что есть непосредственное ощущение этого духовно-вредоносного действия табачного дыма у народа, особенно когда он был мистически более чуток, и у подвижников. «Который человек начнет дерзати сию бесовскую и богоненавистную и святыми отреченную—табаку, то в того человека мозг ускрутит и вместо того мозга впадет в главу его смердящая воня, изгубит в нем весь мозг его, и начнет тако смердящая тая воня пребывати во главе его, и не точию во главе единой его, но и во всех костях его тая смердящая воня вселится вместо мозгов. И аще ли кий человек которым ухищрением начнет творити таковое дело бесовское, таковому бо человеку не подобает в церковь Божию входити и креста и Евангелия целовати и причастия отнюдь не давати, свещи, или просфоры, или ефиману и всякаго приношения, и с людьми ему не мытися и не ясти, дондеже престанет от таковыя дерзости» [«Народное Благо», 1903, № 40, стр. 20].

В правительственных указах против табакокурения этот именно взгляд на табак, как на нечто мистически гадкое, находит себе меру закрепления законодательную. Так, например, читаем: «Божиею милостию мы Государь и Царь Алексей Михаилович. Указ. Во всенародное известие объявляем и наказуем православных християн и проклятый табак. Да во известие вам буди. Усмотрено архимандритом Геннадием, что в православных християнех имеется проклятая табака не только в мужеском полу, но и в женском, ввязавшийся грех смертный. Но Геннадий архимандрит прииде ко мне Государю, Алексею Михаиловичу, такожде и ко всему сигклиту священническому и царскому с челобитной и с желанным сердцем искоренити проклятая табака и грех смертный. Тако объявил в челобитной своей. Имеется в православных християнех, имеюще проклятую табаку в малых сосудех и держаще при себе и нюхающе в ноздри и кладуще за губу в рот и оскверняше уста свои, а инии вземше трубку и накладше полну табаку и вземше в рот и сосав в себе, испускав шедый изо рту, аки диявол испускавше искры от себя. Тако и православные християне такожде творят и иная многая, писанная в челобитной Геннадиевой, и о чем просит у Государя, проклятую табаку чтобы не имелось в православных християнах греха смертнаго. И тако и сделаша по его прошению. Государь Царь Алексей Михаилович приказал объявить во всенародное известие и о проклятом табаке, и о грехе смертном, како народ падает во грех смертный и приказал своему сигклиту подозрение иметь, откуду взяся оная проклятая табака. И кто пиюще его, повеле хватати тех на двор и приводить в царские палаты, и приставиша боляра та иное подозрение, в царствующем граде

Москве и по которому тайному зрению пойманы были: купец Яков Сисман, и торговаше он проклятым табаком, да еще болярина Семена Пущина слуга его Яков Сидоров, Антон Павлов да приказчик Егор Барин, и приведены были во оныя царские палаты и прямо в допросе показали. Они купя показавше, что табаку ону привезли поляки и купивше от них, такожде и приказчик показал Егор Барин, пиюще в ноздри, а онаго болярина, Семена Пущина, слуга показал, что пиют, за губу кладуще, и за что для всего казнены были они християне: кто пиюще за губу, тем вырезав обе губы, а кто пиюще в нос, тем вырезав нос, и пустиша их в народ того известия. А онаго купца наказав на теле. А наипаче подтверждаю и молю вас Христа ради, да не отлучимся вечных благ. Великий Государь Алексей Михаилович и весь священнический чин молит вас, чтоб не было в вас проклятой табаки. Царь и Государь Алексей Михаилович. Архиерей присутствующий Евстафий Вологодский. Клирик Семен Яковлев. 1650 года апреля 2-го дня». [Рукописный сборник № 1050, л. 173–176, в общем представляющий как бы Вологодскую летопись, из рукописного собрания И. А. Вахромеева.– А. А. Титов,–Рукописи славянские и русские, принадлежащие И. А. Вахромееву. Вып. 5-й. М., 1906, стр. 134–135.]

Такова старая оценка мистической ядовитости табака нашими предками. Новейшие воззрения на табак, на его полную несовместимость со святыней, на его бесопривлекающую способность, в силу утери связи с реальностью и, следовательно, вследствие духовного одиночества, подтверждают древние о нем суждения. В беседе с одним отшельником пришлось говорить раз о степени авторитетности некоего лица, носившего наибольший сан Православной Церкви–авторитетности в вопросах высокой мистики. Отшельник, убежденный решительно: «Он здесь ничего не может понимать».– Но почему же не просто «не понимает», а именно «не может»? «Он курит ведь»,–был ответ. Далее последовало разъяснение о несовместимости духовного опыта с курением табаку. Ходят многочисленные рассказы о несовместимости табака и святыни. Нет оснований сомневаться в исторической подлинности основы этих рассказов; но не она, эта основа, важна в данном случае, а общенародная вера в мистическую скверну табака, такими рассказами раскрывающаяся. Так, рассказывали мне про одного малоросса, кавказского монаха. Его позвали однажды освятить хлебное поле, а тут же рядом находилось несколько гряд табаку. При окроплении поля святой водою, он сделал то же и с табаком: через несколько дней табачные гряды засохли все совершенно. Приходилось слышать не один рассказ, как чудотворная икона Божией Матери останавливалась при обходе нивы и не было возможности поднять ее и нести через табачные поля{466}: #c466. Приходилось также слышать от очевидцев ряд рассказов о чудесных вразумлениях, которыми запрещалось курение некоторым лицам; в частности, о мистической скверне табака можно прочесть несколько значительных страниц в воспоминаниях И. А. Слонова{467}: #c467. Все это, вместе с психофизиологическими исследованиями отравления никотином, подтверждает, что непосредственное чувство какой-то духовной нечистоты табачной не ошибается.

14. Итак, есть запахи чистые и запахи нечистые. Первые, естественно, выделяются в особый разряд, низшую ступень природной освященности, в младшие члены онтологической иерархии мира. В христианском быту, как дар, принимаемый от жизни, употребляемые в молитвенной атмосфере, они возводятся на новую ступень освященности. Далее идет, («какое-либо) [всякое] благовонное зелье», освященное в особом, для этого предназначенном, чинопоследовании и окроплением святой водою. «Ты Сам, Всеблагий Владыко, и семена сия, с различными зелиями принесенныя во святый храм сей, благослови, и освяти Духом Твоим Святым, и рабов Твоих сих, приемлющих зелия сия с семенами, от всякия скверны очисти, и домы их всякаго благовония исполни, во еже быти сим и всем, верою храяящим я, и кадящимся ими в соблюдение и избаву от всех вражиих прилогов и во отгнание всякаго мечтания, от действа диаволя находящаго, дневнаго и нощнаго, на благословение же душам и телесем, верным твоим людем и скотом, домовом же и местом. Яко да вси, приемлющии сия зелия, восприимут себе покров души и тела, и да будет нашему спасению врачество Твоея благодати Таинство; да в коем либо месте возложится, или на коем употреблено будет, во еже получити благословение, вся (противной силе оттуда прогнанной) десница Твоя да покрыет...»{468}: #c468 Итак, благовонное зелье, предназначаемое к домашнему употреблению, называется «таинством благодати Божией». И вот от ароматов, окружающих тело, идет непрерывный переход к покрову и далее–к покрову благодатному, охраняющему от злых действ темной силы. Как чуждо рационалистическому мировоззрению – благодать здесь мыслится почти вещественно и вещество–духовно; тут, когда дело идет о запахе, этом явлении, уже неизвестно, принадлежащем ли к материальному порядку, сама

граница между вещественным и духовным становится трудноуловимой.

Эфирные масла, подливаемые в священный елей из лампады пред праздничной иконой для помазания им верующих на полиелейной утрени, представляются следующею ступенью освященности, и для непосредственного сознания тут непрерывен переход от запаха к благодатному действию. В сновидении, когда духовная чувствительность чрезвычайно повышается, эта непрерывность предстает пред сознанием с непреодолимой ясностью: запахи тогда пронизывают весь организм, он плавает в них, они протекают и струятся сквозь него, как через натянутую кисею течение воздуха, и духовное качество запаха бывает тогда бесспорно и явно. И от этих «обыкновенных» запахов, вроде, например, мяты, ладана, розы и т. д.,– прямой переход к благоуханиям таинственным, в которых их духовность выступает уже для всякого сознания. Таково общеизвестное благоухание святых мощей, восприимчивость к которому меняется в зависимости от духовного состояния тех, кто 'К мощам прикладывается, хотя самое благоухание, несомненно, начинается в плане физическом. Из впечатлений такого рода особенно памятно мне вскрытие мощей преп<одобного> Сергия, произведенное в <1919) году{469}: #с469. Я вошел в Троицкий собор уже позднею ночью, значительно позже, после того, как было произведено вскрытие. В соборе стоял едкий дым от магниевых вспышек, при которых производилась фотографическая съемка. Но, несмотря на этот сильно пахнущий воздух, порою какими-то дуновениями приносило от раки на несколько саженей расстояния волны неизъяснимо приятного благоухания, которое перебивало все прочие запахи. Это благоухание охватывало величественной радостью, в которой невозможно было провести границу между собственно духовным удовлетворением и чувством приятного. Прикладываясь к мощам, я убедился, что благоухание исходило именно из раки и было тут несравненно сильнее, чем в стороне. С чем сравнить его–затрудняюсь, так оно тонко и своеобразно. Могу только сказать, что в нем совершенно отсутствовали элементы слащавости или липкости, более или менее свойственные всякому запаху земного происхождения. Если приурочивать запахи к стихиям, то этот был воздушно-огненной природы. Отдаленное сходство можно, пожалуй, находить в нем с запахом настоящей горной фиалки, но тоньше и подвижнее его; еще точнее можно представить себе это благоухание раки преп<одобного> Сергия, если припомнить приносимый издали теплым ветром аромат цветущей виноградной лозы. Недаром в Песни Песней тончайшая жизнь природы на вершине ее духовности отмечается этим же запахом: «Виноградная лоза уже распустилась, и цветы ее издают благоухание»{470}: #с470–таков призыв Жениха природою. Давно замечено, что вся Библия овеяна благоуханиями; но из них запах лозы запоминается наиболее, и вот с ним напрашивается на сравнение благоухание мощей, которое, однако, в смысле утонченности само неизмеримо выше цветущей лозы. Приложившись к мощам и пробыв некоторое время в Лавре, позднею холодною ночью я пошел домой. Это была ночь под Лазареву субботу. Никаких признаков весны еще не было. Но, идя по улице, я дивился, почему так пахнет весною. Сперва я не мог дать себе отчета, в чем тут именно весна, но потом припомнил, что несомненно пахнет распускающимися тополями после майской грозы, и даже стал вглядываться в тополя, хотя, конечно, никаких признаков запаха от них не было. Но вдруг, неожиданно для себя, сообразил, что ведь этот запах идет от моих губ и усов и что, конечно, это пахнет не тополями, а мощами преподобного Сергия. Мне пришлось, в другой раз, держать в руке часть мощей того же святого, завернутую в несколько плотных шелковых илитонов, увязанную широкой шелковой лентой и заключенную в толстый мешочек от дароносицы. Согретая теплотой руки, часть мощей стала благоухать настолько сильно, что запах ее, опять этот запах не то нарда, не то тополей, не то лозы, прошел чрез все покровы, и рука сама стала настолько пахучей, что в течение часа или двух я боялся обратить на себя внимание этим ароматом, хотя мощей на мне уже не было. Об этом обо всем рассказываю здесь подробно отчасти для свидетельства, отчасти же ради конкретности изложения; но явления этого рода хорошо известны всем, кто имел дело со священными останками святых.

Хочется закрепить тут еще два рассказа, слышанных мною от очевидцев. Первый касается мощей преп<одобного> Серафима Саровского. Когда мощи преподобного были вынуты из гроба, то их разложили сперва на листы белой бумаги; благоухание было так сильно, что эта бумага в самое короткое время сильно пропахла и продолжала пахнуть год спустя после прославления преподобного. Один такой кусок имелся в семье протоиерея Звездинского, участвовавшего в открытии мощей и взявшего себе часть этой бумаги; как мне рассказывал лет через шесть после прославления сын его, ныне епископ Серафим, а тогда мой младший товарищ по Академии, бумага продолжала благоухать. Другой рассказ слышал я в августе 1905 года в Оптиной пустыни. Он касался кончины старца

Амвросия. Как известно, вопреки ожиданиям его почитателей, тело Амвросия обнаружило следы разложения и когда один из монахов, желая освятить прикосновением к почившему старцу чистый платок, отнял его от тела, то, к своему смущению, увидел его запачканным гноем. Тогда он сунул его в карман и перестал о нем думать. Но прошло некоторое время, и в келье его стало распространяться явное благоухание. Когда оно заставило подумать о себе и были произведены розыски его источника, то оказалось, что благоухает один из подрясников, и именно тот, который одевался на погребение старца, и что первоисточник благоухания—лежащий в кармане его платок. Мне говорили далее, что запах продолжал сохраняться на платке и год спустя.

Это крайние случаи; а промежуточные ступени, приближающие их к более частому опыту, можно усматривать в отсутствии трупного запаха и какой-то не только духовной, но и телесной приятности около гроба людей высоко духовных. Я лично помню, например, это впечатление, очень определенное и навеки запоминающееся, около тел старца Исидора из Гефсиманского скита{471}: #с471, епископа Антония (Флоренсова){472}: #с472, менее определенно—около одной старушки, сестры милосердия Стефаниды Каталиковой, и еще некоторых других. Смерть, «конец, венчающий дело»{473}: #с473, дело жизни, слишком мало служила предметом наблюдений и размышлений, если не считать моралистических рацей на тему о бренности всего земного. Между тем, она есть острый реактив на прожитую жизнь, имеет свои ступени и степени, свой свет и свои тени, многоразличные оттенки, необозримое богатство и многообразие содержания. И буквально и переносно смерть имеет свой запах, который в некоторых случаях уже не есть «воня смертная», признак тления и победы ада, а, наоборот,—веяние прозябающей жизни{474}: #с474. Запах мощей, о котором было говорено здесь, менее всего следует рассматривать как диковинное исключение, как некое диво, но в нем-то и нужно видеть норму правильной, так сказать, кончины, с которой обыкновенно повседневная кончина соединяется бесчисленными промежуточными явлениями, как есть от обыкновенной средней кончины звенья и в сторону нижнего предела, к трупу ужасному, смердящему, сжимающему сердце и вещественным и духовным своим неблагообразием. Но мы сейчас говорим о явлениях положительных, и к числу таковых относится уже явное выделение благоуханных веществ некоторыми мощами. Известны, например, так называемые мироточивые главы,— черепа подвижников, источающие особое ароматическое вещество. В записках академика О. Г. Солнцева, работавшего в Киеве, имеется важное сообщение об этом редко обсуждаемом предмете. «В той части [Киевских] пещер, которые доступны для всех богомольцев, мироточивые главы лежат на блюдах, прикрытые особого устройства колпаками,— пишет Солнцев;—из глав сочится на эти блюда по каплям миро, что-то вроде бесцветного и безвкусного масла, на вид жиже обыкновенного деревянного, нежно-приятного запаха. Однажды при мне был такой случай: мой знакомый доктор С а в е н к о не верил, чтобы из глав могло истекать миро и притом беспрерывно. Он думал, что это проделка монахов. Поэтому, как только случилось ему быть в Киеве, он не преминул сделать относительно этого опыт, разумеется с разрешения монастырских властей. Опыт состоял в том, что Савенко взял одну из мироточивых глав, вытер ее насухо сукном внутри и снаружи, точно так же вытер и сосуд, обвязал все протечной бумагой и запечатал. Дверь комнаты, где оставлены были главы, тоже запечатали. На другой день Савенко пришел, сам распечатал главу, и в сосуде оказалось миро» [934;. Г. Солнцев,— Моя жизнь и художественно-археологические труды. VI. «Русская старина». Т. XVI, 1876, стр. 291]{475}: #с475.

15. Благоухание мощей в культе участвует и в этом смысле принадлежит к культу, можно даже сказать—принадлежит с необходимостью, поскольку необходимы в культе святые мощи как вещественная связь с Церковью святых и как место проникновения в мир загробный. Но тем не менее: на мощах совершается культ, но образование мощей не есть дело, по крайней мере прямое дело, культа. Отдельная воля, в ее индивидуальном своеобразии, должна соприкоснуться с волей Божией, чтобы явились мощи; но они не могут быть рассматриваемы как установление, повторяющееся дело соборной воли Церкви, на которую отвечает воля Божия. Мощи это—чудо, это—знамение, это—в каком-то смысле исключение, нечто независящее от установленного чина церковной жизни, чрезвычайный дар Божий Церкви, нечаянная радость, тогда как культ и его действия, в собственном смысле слова,— это есть радость, хотя и великая, и величайшая, но чаянная, преднамеченная в круге небесных даров; благодеяние нам, но заранее нам известное, устав и остов жизни, без которого она не может протекать, не может не загнивать. И потому, хотя и обсуждалось здесь благоухание мощей, ради прочной установки мысли о благоуханности духа и духовности благоухания, но обсуждавшееся это

благоухание мощей собственно нарушало рассмотрение культа в узком смысле слова. Продолжая прерванную нить этого последнего обсуждения, надлежит как следующую ступень освященности запаха назвать святой фимиам–«кадило»{476}: #с476. «Кадило Тебе приносим, Христе Боже, в воню благоухания духовнаго, еже приемь в пренебесный Твой жертвенник, вознеспосли нам благодать Всесвятаго Твоего Духа»,–молится епископ или священник, благословляя при этом кадило пред каждым каждением{477}: #с477. Вот молитва, которой начинается почти всякое культовое действие. <Даже> {478}: #с478 количественно, т. е. по числу повторений, она характерна для культа; но еще выразительнее для культа она внутренне, в сжатом абрисе очерчивая самое основание культа. Но сколь характерна она для культа, столь же, и притом именно потому, что характерна, глубоко неприемлема современной кантизированной мысли. Да и как же иначе? Конечно, вот это, конкретное кадило, с углем горящим и ладаном благоухающим, или, как еще вещественнее сказано в греческом тексте: [952;965;956;943;945;956;945;] фимиам, дым благовонный,–мы приносим, мы предлагаем, мы возносим–в воню благоухания,–это понятно, что в воню благоухания,–но не просто благоухания, а благоухания духовного [949;953;962; 972;963;956;942;957; 949;973;969;948;943;945;962; 960;957;949;965;956;945;964;953;954;942;962;].

Как кадильный фимиам может быть благоуханием духовным?–спрашивает кантовская мысль. Не есть ли духовное – моральное, ничего общего с фимиамом, т. е. с веществом, хотя бы распыленным в воздухе, не имеющее? Тут необходимо ударить по мысли, чтобы хоть раз, хоть в (одном) {479}: #с479 уголке жизни продумать кантовство или противокантовство во всей остроте, не замазывать его неопределенностью. Так вот, есть кадило: положим, серебряное, на цепочках, определенной шарообразной формы с крестом; в нем горит уголь; угольный жар нагревает и испаряет известную душистую смолу, и пары ее распространяются по воздуху, затвердевают тут в виде мельчайших частиц. И вот этот-то фимиам Церковь называет воней благоухания духовного. Но что тут духовного? И не есть ли для современной мысли такое сочетание понятий полная бессмыслица? Можно ли с точки зрения кантовской расценивать ее иначе? Но мало того; мы просим о принятии сей вони благоухания духовного, вышеозначенного кадильного дыма, не более, не менее как в пренебесный жертвенник Божий, или вышенебесный–949;953;962; 964;972; 973;960;949;961;959;965;961;940;957;953;972;957; 963;964;959;965; 952;965;963;953;945;963;964;942; 961;953;959;957;, т. е. в умопостигаемый мир, в среду ноуменов, в область трансцендентного. И что же далее? Далее просим ниспослания оттуда, взамен, вместо [945;957;964;943;] этого фимиама–благодати Всесвятого Духа Божия. Помыслим на секунду по-кантовски: не странно ли? В Granzbegriff{480}: #с480 мы желаем перенести дым, а взамен дыма как что-то его уравновешивающее надеемся получить способность делания категорического императива. Можно ли придумать что-нибудь более бессмысленное? И, наоборот, если это нами принимается, то какой же бессмыслицей должны быть признаны те предпосылки, из которых необходим вывод о полной бессмыслице этого, нами принятого. Но дело обстоит еще острее. Ведь видим мы, когда молимся о ниспослании нам благодати Всесвятого Духа взамен кадильного фимиама, возносимого в жертвенник пренебесный и мысленный, т. е. умопостигаемый,–видим-то мы, глазами, опять тот же дым кадильный. Следовательно: <если> мы видим «просто», как говорится, т. е. по-кантовски, кадильный фимиам, растекающийся струйками и клубами по воздуху, мы должны, в порядке кантовского миропонимания, признавать траекторию каждой молекулы ладанных испарений непрерывной линией, выражаемую аналитической функцией; по-кантовски эта линия от кадила до нас принципиально не может иметь ни малейшего разрыва, как не может иметь ни малейшего разрыва и в ре м я, в которое совершается это движение по траектории. В непрерывности этих процессов, по-кантовски, или шире–по-возрожденски, нигде нет и малейшего нарушения аналитичности их (в смысле математическом), где можно было <бы> просунуть хотя бы острие бритвы или скальпеля, и потому в этом сплошь забронированном «здесь» никогда и нигде не сверкнет и принципиально не может сверкнуть хотя малейшее «там». Впрочем, дело не в величине, а именно в принципиальности: или совсем не может–по честному возрожденству, или же всячески может–при мужественном преодолении первых его посылок. Тут невозможно притупить режущую остроту между этими «да» и «нет» как количественным смягчением «да»; тут невозможно, бесчестно и разрушительно для духовной жизни кислое полупризнание возможности разрыва, в каких-то смутных случаях, но при сохранении, тоже кислом, возрожденских предпосылок. Необходимо повторить, что иначе нарушается онтологическая заповедь Спасителя о лукавости всего, что сверх «ей-ей»–«ни-ни»{481}: #с481. Так вот, Церковь твердо говорит о возможности прорыва, о «ей-ей». Онтологически кадильный дым струится в

пренебесные ноуменальные сферы и обратно нисходит к нам, долу, уже не фимиам кадильный, а благодать Святого Духа в виде фимиама–как фимиам. Путь фимиамных частичек таинственно разрывается, в нем нет онтологической непрерывности. Для математика тут дело происходит не с нарушением закономерности, а вполне закономерно и даже закономернее, нежели при кантовской непрерывности пути, ибо прерывность сама есть закон общий, так что предположение всюду непрерывности было бы надеждою на бесконечно малую вероятность, на «чудо», в житейском смысле слова, как некоторый онтологический факт. Формально, если честно руководиться тем верховным принципом, на который, хотя и не искренно, ссылается, как на предмет своей ориентировки, позитивизм, на закономерность, то тогда, конечно, вся правда за Церковью, а не за возрожденством, ибо закономерность как таковая, т. е. без задних метафизических мыслей, есть прерывность; если бы в самом деле борьба шла из-за принципа порядка и закона в бытии, то с возрожденством не могло бы быть и спора: формально-то, под углом этих принципов, мы, конечно, правы. И спор наш был бы не с ними и не о том, может ли возноситься куда-то в иные области фимиам земли, ибо это само собою разумелось бы в силу прерывности закона как такового, т. е. функциональной связи. Но это не значит, чтобы вообще был кончен спор: несомненно, тут-то, при понимании формальной возможности всяческих разрывов, он и должен возникнуть, но теперь уже с теми, кто понимает эту возможность, и о том, каков именно разрыв в данном конкретном случае. Зерно ладана брошено в кадильницу; испарение его куда-то с земли, из области дольнего, вырывается. Но куда? В последнем вопросе вся трудность и вся духовная ответственность за судьбу этого фимиама, ведь фимиам может вознестись, вообще говоря, не только в пренебесный жертвенник Божий, но и в разные другие неземные места, например, в преисподнюю. И если бы не ясное сознание этого, то разве числились бы в Церкви святых сонмы мучеников? Разве не бросил бы каждый из них с полной предупредительностью на идольский жертвенник вместо одного зернышка ладана, как то требовали от него власти, целые пригоршни благовонных веществ, если бы при этом призванный к ответу исповедник имел бы малейшую для себя возможность видеть в таком воскурении фимиама род этикета и думать о фимиаме как о разносимом по улицам и стогнам Рима, Антиохии, Александрии и проч.? Но этому позитивистическому упрощению и облегчению тяжкого для мучеников вопроса противостояло ясное созерцание дальнейшей за воскурением траектории ладанных частиц, проваливающихся к престолу сатаны и оттуда воспосылаемых, да, тоже воспосылаемых, т. е. взамен, 945;957;964;943;, черной благодати. Видя это духовным взором, мученики предпочитали то, что вообще предпочитали мученики.

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

16. Подымаясь до того или другого из небес и вместе с тем вознисылаемый оттуда к нам же, или, иначе, находясь сразу и там, и тут, фимиам кадильный оказывается явлением–применяя это слово в подлинном смысле, антикантовском,–явлением здесь тамошнего, как бы отростком неба на земле, отрогом облака, спустившегося до прикосновения к земле: это не «как небо», а самое небо. Иначе говоря, поверхность уровня, выражаясь в терминах физики, эквипотенциальная поверхность делает здесь глубокий выгиб, воронку в сторону земли, и потому мы можем перемещаться к поверхностям большого духовного потенциала, т. е. заходить в глубь небесную уже не по вертикали, а почти по горизонтали, по силовым линиям, почти что стелющимся вдоль уровня дольнего, в некотором определенном его месте, иначе говоря, входя в фимиамное облако, мы при ничтожнейшем перемещении и ничтожнейшем усилии, т. е. в порядке наших земных усилий, напряжений воли, работы земного старания, совершаем восхождение на головокружительные высоты, и это, можно сказать, даром, в самом решительном несоответствии затраченного здесь нами и приобретенного. Сделав, можно сказать, шаг, мы проходим духовно порог и

пороги, и вот мы уже идем этим сгущенным шагом, этою царскою дорогою, пересекая круги дантовского рая, как в другом случае, в том, которого так ужасались мученики, или, определеннее, при черной магии и при других темных действах—тоже пересекаем дантовские круги, но уже нисходя к воронке преисподней. Так или иначе, но, однако, во всех случаях фимиам есть среда, благоприятствующая взаимному сближению для духовных сил и существ этого и иных миров. В дыме являются нам иные существа, как и мы являемся им: в дыме мы видим и друг друга. Отсюда и важность, почти необходимость кадила при поминании усопших: можно сказать, что струями кадильного дыма течет к ним та деятельная любовь к Церкви, которой они уже не могут проявить лично, которою они пита· ются, живут и растут духовно, если только они не мертворожденные, а живыми, хотя бы и еле дышащими, хиленькими младенцами родились, проходя через могилу. И ниспосылаемыми струями благодати Святого Духа текут к нам внушения внутренних движений, духовные искания и требования усопших.

Эта посредническая функция кадила особенно <вы>ступает{482}: #с482 в Богоявлении и ангелоявлении—дело давно известное с древнейших времен, как с древнейших же времен было хорошо известно значение дыма, в особенности дыма жертвенного для языческих теофаний, если говорить о них здесь без разбора оттенков и без учета положительной или отрицательной их духовной ценности. Духовные явления не невозможны в чрезвычайных случаях без фимиама,—потому что тогда это облако, в каком-то смысле заменяющее фимиам, производится самими духовными силами; но, говоря о явлениях более заурядных и, главное, более определяемых деятельностью с человеческой стороны, с большей произвольностью в зове от земли, более уставных, в фимиаме надлежит видеть именно необходимость и, во всяком случае, чрезвычайно благоприятствующее условие.

17. Высшую степень освященности благоухания представляет святое миро, сложное по составу и по запаху и таинственно действенное по благодати Духа, с ним соединенного. «Это— печать Христа и печать дара Духа Святого» [Сим<еон> Сол<унский>, 38]{483}: #с483. При миропомазании произносится: «Печать дара Духа Святаго»{484}: #с484, чем подчеркивается особливая связь Духа Святого именно с благоуханием. И обратно, Дух Святой есть источник «святости, и света невечерняго, и божественныя жизни, и благоуханнейшаго раздаяния»{485}: #с485, как возвещается в день памятования чрезвычайного Сошествия именно Его, Духа Завершителя, почему и освящение мира называется высоким термином древних мистерий 964;949;955;949;964;942;, т. е. завершение, совершение, указывающим на высшую степень посвящения. В естественном благоухании тянутся руки навстречу этому благоуханию вечного Духа Святого, и схватываются друг с другом в живую связь праха земного и Существа существ. В Духе Святом предобразовано земное благоухание, а на этом последнем наложена печать Духа, так что горнее отражается в дольнем, и дольнее участвует в горнем.

Миро, это теснейшее сопряжение того и другого, называется в древней молитве на освящение мира «одеждою нетления и печатью священносовершительной, напечатлевающей на приемлющих божественную баню» Божию святое Имя Пресвятой Троицы [Сим<еон> Сол<унский>, 41]{486}: #с486. Запечатленные им имеют на себе печать Пресвятой Троицы, делаются храмами Божиими—так повышаются степени восхождения—и, наконец, приходят к области абсолютной: Сам Дух есть Радость, Украшение, Благоухание—Красота, Миропомазание есть одеяние в одежду благоухания Духа Святого. Ударяя на ту или другую часть этого суждения, на слово «благоухание» или на слово «одежда», мысль о миропомазании ветвится по двум путям, и потому тот ряд восхождений к св<ятому> миру через аромат облагодатственный, который только что намечен, не исключает, а даже предполагает существование другого ряда восхождений—чрез благодатную одежду.

Чтобы это было яснее, начнем со ступени верхней. Высшими ступенями освящения озаряются одежды престола и жертвенника—срачица, индития, покров; и священных сосудов—покровцы и воздух, а затем священнослужительские. Все они освящаются каждением, особыми молитвами и окроплением святой водой. Чтобы понять символическую природу одежд, надо обратиться к той из них, которая рассматривается как типическая представительница. А за таковую можно признать ту, без которой не может быть священнодействия: это непременное условие литургического действования есть епитрахиль. Из нее, как из листа в гётевской метаморфозе растений, образуются все прочие одежды. И потому молитва, произносимая при облачении в епитрахиль, должна быть ключом к символике одежд. Эта молитва такова: «Благословен Бог,

изливаяй благодать Свою на священники Своя, яко миро на главе, сходящее на браду, браду Аароню, сходящее на ометы одежди его»{487}: #с487. Иными словами,–епитрахиль знаменует самую священническую благодать–в Ветхом Завете не руковозложением, а излиянием мира. Да и в древнехристианской Церкви, по свидетельству св<ятого> Симеона Солунского, на главу посвящаемого возливалось миро–в ознаменование благодати Божией [Т. II, стр.22]{488}: #с488. Этою заменою видимого знака таинства другим знаком уже открывается мистическая равносильность двух знаков, а следовательно, и сродство их в плоскости символизма. Если св<ятой> Симеон Солунский и сообщает, что на главу посвящаемого возливалось миро в ознаменование благодати Божией, так что, следовательно, миропомазание было знаком не таинства миропомазания, а таинства священства, или, иначе, если в таинстве священства внешний знак руковозложения заменялся или сопровождался священным умащением, то и, наоборот, мы знаем о руковозложении, применявшемся вместо умащения, применяемого ныне, в таинстве миропомазания: такова практика Апостольской Церкви. Если в древности таинство миропомазания над новопросвещенным–низведение на него даров Духа Святого–совершалось хиротонией, чрез покровение руками, а н е запахом, то, следовательно, самую хиротонию должно рассматривать как то же миропомазание. Это подтверждается практикой ветхозаветной, где ординация–посвящение в священные степени–совершалась чрез помазание именно миром. Следовательно, нынешнюю хиротонию священства должно разуметь как то же миропомазание, но в своеобразном виде.

<18.) Отсюда понятно, что царское миропомазание есть род хиротонии–поставление Царя в особый, несравнимый с прочими, своеобразный сан священный–сан «епископа во внешних делах Церкви»{489}: #с489, почему Царю и дается священное венчание не иначе, как после исповедания веры православной. Можно сказать, Царю уготовано в Церкви особое ноуменальное место, в силу какового ему и предоставляется вход в алтарь чрез святые царские двери и причащение Святых Тайн по обряду священническому, раздельно под обоими видами и над престолом. Вот почему царская мантия, венец, скипетр и держава, а в древности еще бармы,–вовсе не мирские украшения, а священные облачения и инсигнии. Вот почему, далее, Царь, как и всякое священное лицо в Церкви, в отношении своего сана есть предмет веры, но отнюдь не внешнего мирского права, нечто невидимое, что, по апостолу, может обличаться только верою{490}: #с490. В Царя можно верить с Православною Церковью или не верить с врагами ее, но нельзя низводить его, по его сану, до плоскости народнической. Этот сан аналогичен епископскому, но, как принадлежащий другому порядку ординации, не может быть количественно сравниваем со степенями этого последнего порядка, так что и больше и меньше их. По самому строению Православной Церкви в ее глубочайших основах земные проявления власти, т. е. епископство и царство, антиномически сопряжены друг другу и взаимоподчинены, не сводясь на земле ни к какому видимому единству, внешне дающему равнодействующую; скорее это есть то, что называется пара сил с равнодействующею в бесконечности. И потому, возвращаясь именно к царству, всякое ограничение извне должностей царского служения, не может рассматриваться иначе, как насилие не над Царем, а над Церковию же{491}: #с491.

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

19. При облачении в подризник говорится: «Возрадуется душа моя о Господе, облече бо мя в ризу спасения, и одеждею веселия одея мя, яко жениху возложи ми венец, и яко невесту украси мя красотою»{492}: #с492. Этот хитон, следовательно, есть риза спасения, дающая радость. Но радость от Духа, от Утешителя, преизбыточной полноты Радости. Вот опять уравнение благодати, духовной радости, облекающей нас, с одеждою – символом этой радости: мы облекаемся в Духа Святото. Подобным образом и в прочие священные и освященные одежды священнослужитель облекается с молитвами, в которых одежды осмысливаются как дары Святого Духа, т. е. как обряд, как подхождение к таинству миропомазания в его раскрытии чрез рукоположение. Ведь миропомазание дает царское священство каждому, но не раскрытое, раскрывается же оно в священстве, в царстве и в пророчестве–старчестве–по трем линиям, исходящим из Центра бытия, «Им же вся быша» {493}: #с493. Взятая углубленно, одежда приводит к телу, как ближайшей одежде души, или одной из ближайших одежд; продленная же в обратную сторону, к периферии, одежда отбрасывается на всю вселенную, ибо вся вселенная есть тело души и самая внешняя одежда ее. Отсюда понятно стремление литургистов более детально объяснить священные одежды, выводя их или микроскопически–из тела и строения личности, или макроскопически–ис устроения мира. Пример микроскопического толкования находим, например, в «Скрижали»: «Зане пять суть чювств совершенных тела: зрение, слышание, обоняние, вкушение и осязание. И силы душевныя суть пять: ум, мысль, мнение, мечтание и чювство. Пять суть и священных одежд, в ня же облачается священник: стихарий, епитрахилий, пояс, нарукавници и фелоний. По сравнению освящения, име же освящаются пять человеческих чювств и первыя душевные силы» [Скрижаль, стр. 126–127, глава 38]{494}: #с494.

Пример макроскопического толкования читаем у Иосифа Флавия [Древности иудейские, кн. 3, гл. 7, числ. 7]{495}: #с495: знаменование одежд первосвященника описывается у него так: «первосвященникова риза, из полотна сделанная, представляет образ земли. С и не 964; а же, коею она вышита, воздушное означает небо... Эпомид [нарамник], украшенный четырмя цветами.., представляет образ вселенныя... Нагрудник повешен посреди эпомида во образ земли, стоящия посредине мира. Пояс, коим вокруг опоясуются, знаменует океан, всю землю окружающий. Два сардониха, употребляющиеся вместо застежек у ризы первосвященниковой, представляют солнце и луну. Чрез дванадесять же камней, можно разуметь или дванадесять месяцов, или толикое ж число небесных знаков, которых круг греки именуют зодиаком» [Историческое, догматическое и таинственное изъяснения на литургию. М., 1823. Предуведомление, с. 76]{496}: #с496. В этих и других толкованиях рассматривается лишь небольшой круг одежд; но как сами они имеют разную степень священности, разные иерархические места, так и границы этого круга не ограничиваются, и священно-символические одежды выходят за эти небольшие пределы, к ступеням низшим. Особые чины освящения одежд уже не богослужебных, хотя и явно символических, как-то: рясы, камилавки и т. д. принадлежат тоже к кругу облачений, хотя и внешне-концентрическому относительно отмеченного ранее: это ближайшая низшая ступень. Но как вообще категория явлений жизни, освящаемая в высшей мере, у своего корня, таинством, несет освященность и за пределы его, нисходя с вершины и распространяясь в конечном счете на все явления этой категории, так и тут, в категории «одеждной», от святого мира и до самых житейских, по-видимому, явлений той же области, тянется одна связная нисходящая иерархия, которая не ограничивается одеждами явно и подчеркнуто символическими. Так, опытный духовник советует священнослужителям освящать всякую часть одежды вышитым на ней крестиком и окроплением святой водой; есть и молитва на освящение всякой вещи{497}: #с497–это еще ступень. Но и далее, многие сельчане, соблюдая всеобщий обычай более уставной, но еще совсем недавней жизни, при надевании рубахи, освящают ее крестным знамением, подобно тому, как делается это священнослужителем при облачении; пояс же считается столь священным и необходимым, в качестве охраны, что его не снимают ни ночью, ни даже в бане: его соотносят с поясом крещальным. Но и все наши одежды, если мы в струе церковной культуры, а не омирщились и не выпали из духовного равновесия, должны рассматриваться как распространение и усложнение тех освященных одежд, в которые облачается новокрещаемый. Наконец, одежды в христианском быту, хотя бы и без особых молитв, но благодарно пользуемые в общем укладе благословенной жизни, опять-таки вовлечены в область культа, освящаясь прикосновением с христианским телом; а ведь у христианина и слюна,–говорит св<ятой> Кирилл Иерусалимский,–священна и даже чудотворна (чем, кстати сказать, он и обосновывает неблагоговейность и запрет плевания){498}: #с498.

Тут, кстати, не мешает отметить, что та невидимая, или по крайней мере невидимая невоспитанному глазу, тончайшая оболочка, которой окружено наше тело и которая, быть может, по ее тонкости особенно чутка и пластична к тончайшим изменениям духовной жизни, она, эта оболочка, пронизывая одежду, осаждает на ней какие-то следы личности, запечатлевает духовные координаты личности в одежде. И потому даже непосредственно чувствуется почти всяким, что вовсе не безразлично надеть на себя одежду, бывшую на другом,—тем более на нехристианине. Это чувство, во-первых, вовсе не есть недоверие к чужой одежде как к таковой: в то время как одни чужие одежды заставляют сжиматься все существо, в особенности же душу, и ощущаются неприязненно, как вражеское вторжение в нашу личность, другие, напротив, желанны и любезны, окутывая нас духовной теплотой и благосостоянием. Во-вторых, в основе этого чувства отнюдь не лежит бессознательная гигиена или профилактика, хотя грязь и инфекция до известной степени тоже могут иметь мистический привкус, как символы более глубокого духовного смысла; но в общераспространенной боязни пользоваться чужой вещью, даже чистой и заведомо дезинфецированной, внутренней затрудненности отдать другому свою носимую вещь, хотя бы даже без возвращения,— лежит смутное, но вполне жизненное ощущение, что при этого рода коммунизме происходит какое-то вбирание в себя чуждого духовного начала или уделение своего духа на попрание духу враждебному; напротив, там, где есть общение духовное, такой обмен вещами представляется приемлемым, даже желанным. Так, один из обрядов побратимства, т. е. установления братства по духу, есть обмен нательными крестами и рубашками, а в более глубокий древности—и кровью—духовно-телесная прививка друг другу. Того же порядка явление—уставное требование общности одежды в общежительных монастырях, крещение младенцев в одной рубашке, пелене и т. д., родовая передача какой-нибудь одежды или вещи, употребляемой в особенно важные моменты жизни, например, при венчании и т. д., короче, духовное общение посредством одежды, начиная от запрета опытных в духовной жизни старцев надевать на себя одежды страстных людей или садиться на их сидения и включительно до главотяжей и убрусцев ап<остола> Павла, которые давали исцеление{499}: #с499.

20. Для более глубокого понимания таинств следует внимательнее присмотреться к символике одежды, весьма важной, как в философии, так и в религиозном мировоззрении. В области высоких обобщений одежда всегда знаменовала явления вовне сокровенной сущности, самого обнаружения существа, и потому воплощение во внешней среде. Применяя слово тело, которое сближается некоторыми с «целый» в смысле греческого 963;974;956;945;, т. е. как целостность проявляемых вовне сторон и моментов внутренней целостности жизни, можно сказать: одежда есть символ тела. Поэтому понятно в священной и светской символике это взаимное переливание с разными оттенками понятий тела и одежды. Разные одежды, или одежды в разном смысле—именуются телом, как и, наоборот, тело в разных смыслах приравнивается одежде. Этому взаимоуравниванию слов «тело» и «одежда» способствует еще то обстоятельство, что всякое тело как единство многообразных проявлений непременно мыслится нами—для того, чтобы сохранить притом индивидуальность каждого проявления, собственную его форму и не произвести простого смешения всех их—непременно мыслится, как бы сплетенным из этих отдельных проявлений, потому что только в образе плетения объединяются признаки индивидуальной определенности элементов их и их взаимной связи, каждого с каждым. Итак, каждое тело мыслится тканевидным. Представление и выражение, что физическое тело зародыша ткётся в материнской утробе, и вообще образ ткани применительно к физическому телу живых существ— незапамятно древни и чрезвычайно распространены у народов самых различных; и Платон своим последовательно развитым в «Федоне» образом тела как одежды, одеваемой душою, вовсе не первый начал этот ряд, а Биша своим учением о тканях тела вовсе не закончил его {500}: #с500. В частности, символ одежды применительно к телу неоднократно встречается в священных песнопениях. Так, «одеял мя еси, Спасе, в бренное тело» поется на повечерии пятка Ваий [Канон, песнь 6-я]{501}: #с501. И тогда же этот образ применяется ко всему человеческому естеству, т. е. с душою и телом, Воплотившегося Господа: «Вся сотворивый в премудрости, Иисусе, и во всего мя оболкийся из Девы...» [Повечерие пятка Ваий. Канон, песнь 9-я]{502}: #с502.

Далее, за анатомическим телом, образ одежды постоянно применялся и применяется к разным другим связанным во единство самопроявлениям внутренней деятельности, каждый концентр напластования личности или, если угодно, «эмпирического» характера ее, может быть назван телом, а потому и одеждой. Эта эмпирическая личность имеется в виду апостолом Павлом, когда

он выражает опасение, как бы при последнем огненном испытании мы не оказались «нагими», т. е. лишенными одежды всего сотворенного в жизни {503}: #c503. И Спаситель, говоря о брачной и небрачной одежде, пользуется этим образом, знаменуя им жизненное самораскрытие духовного существа{504}: #c504. В церковных песнопениях и молитвах, а также у церковных писателей постоянно говорится о «ризе покаяния», как об одежде, созидаемой духовным подвигом, или о духовном теле: «от очию слезы непрестанно текущия, неоскудно токи даждь ми, всего мя омывающия, от верху и до ногу, яко да паче снега убелену ризу облек покаянием, в чертог Божий вниду» [Канон молебен Ангелу Хранителю, п<еснь> 8, тр<опарь> 4]{505}: #c505,—читаем в каноне Ангелу Хранителю; и в каноне ко святому причащению отмечается непокаянный хитон души: «Во причастие Святынь Твоих, како дерзну, недостойный? Аще бо дерзну к Тебе приступите с достойными, хитон мя обличает, яко несть вечерний [т. е. соответствующий вечери, пиру], и осуждение исходатайствую многогрешной души моей. Очисти, Господи, скверну души моея» [Последбвание ко св<ятому> Причащению, тропари, гл<аса> 8-го, на Слава: <...> Невечерний хитон—душа в скверне{506}: #c506. Таким образом, невечерний хитон, изобличающий недостойного, и есть скверна души как эмпирический характер, сотканный из многих скверных обнаружений. Как пример святоотеческого пользования образом одежды приведем выписку из наставления преподобного Варсонофия Великого. Этот святой однажды не благословил одному иеродиакону сшить особый подрясник (957;956;940;964;953;959;957; 940;966;969;961;953;963;956;941;957;959;957;), специально для выхода в церковь и служения. «Касательно же одежды,— писал он ему,— (скажу): приобрети духовное одеяние, которым благоугождается Бог [...] Скажи мне, брат: если человек наденет на себя шелковую одежду, а будет блудник, очищает ли его та одежда от блуда или других страстей? Что же делать удостоенным служения Св<ятым) Тайнам, если они скудны одеждою? Господь повелел заботиться [собственно по-гречески 956;949;961;953;956;957;945;957;, т. е. терзаться душою, мучиться, а не заботиться—П. Ф.] лишь об одной ризе, т. е. об одеянии добродетелей» [Преподобных отец Варсануфиа Великого и Иоанна руководство к духовной жизни. СПб., 1905. Отв. 238 <, с. 182).]{507}: #c507

Но добродетель не может быть достигаема собственными силами, и ее духовной основной является благодать. Поэтому духовной одеждой в особенности называется Сам Христос, в Которого, по слову Апостола, облекается крещаемый {508}: #c508и Который облекает подвижника в более явном, в более определенном <смысле>{509}: #c509. И обратно: грехопадение, как совлечение божественной благодати, постоянно называется в церковных песнопениях обнажением, наготою: лишь в Боге и Богом человек находит себя и являет себя. «Прежде прелестию обнажившиися, в ризу нетления облекохомся Рождеством

Твоим [Богородичным, т. е. Христом]»—значится в каноне Пресвятой Богородицы [песнь 8, тропарь 3]{510}: #c510. «Иисусе, одеждо веселия, одей мя тленнаго; Иисусе, покрове радости, покрый мя недостойнаго»—читается в акафисте Иисусу Сладчайшему [Икос 6]{511}: #c511. «Облецем себе во Одеющагося светом, яко ризою»—поется на утрени четвертка шестой недели Великого поста [на стиховне самогласен]{512}: #c512. Тут наряду с символом одежды, как Бога, облекающего человека, тот же символ применяется к одевающему Самого Вечного Свету, Фаворскому свету или вечной славе Божества. Это применение образа одежды,—к несотворенной энергии Божией, как деятельности самопроявления Божьего, повторяется весьма настойчиво и притом не только в церковной письменности, но и едва ли не во всех религиях, не говоря уже об индивидуальном опыте отдельных мистиков.

21. Таков ряд одежд. Но одежды как покров, как уединяющие оболочки, как форма сферы, наполненной деятельностями, имеет связь с жилищем: одежда—подвижное жилище, жилище—недвижная одежда. Впрочем, самое разграничение между тем и другим условно: так, раковину можно назвать с одинаковым правом и одеждою, и домиком; или скафандр обычно называют одеждой, а водолазный колокол, пожалуй, назовут, скорее, родом жилища, хотя расстояние между тем и другим весьма невелико; или еще: как недалека юрта или шалаш от одеяла, хотя первое отнесут, скорее, к жилищу, а второе—к одежде. Но как бы то ни было, идея покрова, защиты и охраны, выражаемая таинством миропомазания, имеет свою лествицу восхождения еще в ряде чинопоследований, которыми освящаются разного рода архитектурные работы (постройки). Таковы: «Чин основания дому»; «Чин благословения новаго дому, в нем же хощет кто первое (т. е. впервые) вселитися», с четырехсторонним помазанием стен его освященным елеем и окроплением святой водою; «Чин

благословения пещи новой, к хлебопечению сооруженной»; «Чин и воследование основания града»; «Чин основания новаго монастыря и ограды его»; «Благословение и освящение новосозданнаго монастыря»; «Чин, бываемый на основании церкви и потчении креста»; «Чин молитвенный на поставление креста на верх крова новосозданной церкви»; «Чин благословения новыя церкви или иконостаса, сие есть особныя некия молитвенници, чрез иерея, от епископа на сие благословение и власть даную имущаго, во еже до времене в ней прежде совершеннаго освящениа божественную совершати литургию»{513}: #c513; множество чинов на освящение отдельных богослужебных принадлежностей–утвари, икон, ковчегов, облачения и тому подобного{514}: #c514; наконец, освящение самого храма{515}: #c515, точнее и прежде всего престола, с омовением и облачением его, с миропомазанием его самого и храмовых стен, и вообще обрядами, весьма близкими к крещению: освящение престола есть своего рода крещение и миропомазание его. Престол рассматривается как существо, как нечто не только для другого, но и в себя и для себя, онкологически. И это характерно сказывается в церковном понимании сторон престола: для мирского субъективно-феноменалистического понимания реальности она устанавливается в пространстве только в отношении наблюдающего ее субъекта; а для церковного реалистического понимания ее положение в пространстве безотносительно к этому субъекту и учитывается, исходя от нее самое. Так, правая сторона обеденного стола, например,–по субъективному пониманию, приходится против правой стороны стоящего перед ним, потому что только его присутствием стол получает место в бытии; напротив, по церковному разуму, мы должны понимать престол стоящим перед нами так же, как мы предстоим перед ним, даже еще реальнее, чем мы сами, и, следовательно, правая сторона на престоле приходится против нашей левой руки. Это правило реальных, а не субъективных сторон вещей-существ распространяется на всю область культа, и, когда говорится о правой стороне жертвенника, иконостаса, иконы, дискоса и т. д. и т. д.– всегда имеется в виду, что это они смотрят на нас, что они фронтальны, они сами по себе, по своей организации, по смыслу своего духовного строения, а вовсе не мы делаем им честь, сообщая им этот смысл и, следовательно, сообщая со своей точки зрения, т. е. от себя. Это–общий онтологический характер всего жизнепонимания, при котором человек сознает себя не созерцателем призраков собственной субъективности, безответно и бездушно подчиняющихся его произволу, а потому безответственным пред ними и за них, а членом и звеном духовного целого, которое своими органами направляет и определяет его и среди которых он сам должен действовать. Воистину он живет в среде полновесной и вязкой, потому что он имеет дело с существами живыми. Так вот, «крещение» и «миропомазание» святого престола возможны именно на почве онтологического понимания престола; и если не придавать своим словам догматического закона и катехизической точности, если их брать как предварительные и ждущие еще завершительной чеканки, то, опираясь на духовный опыт и на символические движения, разве не правильно мыслить о престоле как о притаившемся херувиме? Но так или иначе, а ряд освящений в строительстве, как ранее ряды освящения одежды и благоухания, опять-таки приводит на своей вершине к миропомазанию; а этим указывается аналогический характер и низших освящений того же ряда.

Близкую к только что упомянутому ряду нить освящений образует еще освящение водных судов, лодок, кораблей и (водных) судов (ратных) {516}: #c516, т. е. тех же домов, но передвижных, и сюда же должны быть отнесены еще не составленные чины на освящение поездов и иных сухопутных экипажей{517}: #c517. Что же до аэропланов{518}: #c518, то от летчиков не раз приходилось слышать твердое убеждение, что аэропланы держатся на воздухе не без участия нечистой силы, так что окропление его святой водой или даже приближение к нему иерурга отгоняет и раздражает «духов власти воздушной»{519}: #c519, летательному делу покровительствующих, грозит низвержением снаряда, и потому, когда в довоенное время, по официальным требованиям, вновь построенный аэроплан освящался, то заинтересованные в его целости на воздухе старались поставить священника подальше от аппарата, так, чтобы капли святой воды до него не долетали. Кстати сказать, летчики, имея дело с вершиной современной техники и, по-видимому, вполне пронизанные верою в механизм, на самом деле весьма суеверны, носят особые талисманы в виде браслетов, а иные заводят на аэропланах идольчиков, аэропланных божков и живут в своеобразном психическом мире, с своими острыми экстазами, привычкой к наркозу смерти и не могут вырваться из затягивающей опасной страсти. В гораздо меньшей степени, но несколько подобная той психология автомобильных шоферов, обыкновенно резко антицерковная, но вместе с тем повышенно суеверная; с ростом американизма сгущается и та средневековая атмосфера, в которой были возможны пакты с диаволом и шабаши.

Жилища, суда и т(ому> п(одобное) относятся к разряду оболочек, вместилищ, ограждений; к освящению вещей того же разряда должны быть отнесены и чины благословения «гумна, или житницы, или клуни новой», «новых сетей, к ловлению рыб сооруженных»{520}: #c520 и т. д.

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

Как виды священных украшений сюда же относятся священные хоругви, освященные знамена{521}: #c521 и т. п. Сюда же относится и оружие{522}: #c522, предмет внимания со стороны культа во всех органических культурах и, в частности, средневековой. Оружие iyr не только освящалось, как всякая вещь, но и содержало в себе частицы мощей и другие реликвии. Меч, по крайней мере на Западе, подвергался крещению и получал личное имя; его воспевали как особое существо—вспомнить хотя бы о Дюрандале—им клялись, с ним чувствовали духовную связь, так что слова песни «шашка, верная подруга» тогда отнюдь не казались метафорой; потерять меч вовсе не было только материальным ущербом, но было нравственной потерей, какой-то неверностью или небрежностью по отношению к близкому существу, было бесчестием; одной из наиботьших забот при смерти было обеспечить переход меча в надежные руки или же уничтожить его; меч участвовал почти во всех важнейших жизненных событиях своего владельца, и даже на молитве, воткнутый в землю, он стоял перед коленопреклоненным рыцарем. Это не было оружие в житейском смысле, не было полезное орудие военной техники, а скорее священной принадлежностью этой культовой, насквозь и всегда культовой жизни; и потому обнажить меч, вопреки уставу, не ритуально, было бы таким же бесчестием и даже грехом, как для нас в настоящее время вступить в драку напрестольным крестом. Да это и не могло быть иначе, коль скоро меч имел признаки духовного существа с определенным онтологическим местом, почти саном, в теократическом строе. В некоторых особых случаях эти онтологические признаки меча огустевали в еще более конкретное представление, и тогда о некоторых, особенно знаменитых мечах существовала вера как о таящихся нечеловеческих существах, и сохранялись известия вроде: «такой-то меч был фея»{523}: #c523. Сказанное о мече, видоизменяя, отчасти ослабляя, надлежит повторить и о других видах оружия.

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

Но перед пастию дракона

Ты понял: крест и меч — одно{524}: #c524

Но если в некоторых случаях две линии теократических орудий просто сливаются, то и при раздельности их между ними наблюдается символический параллелизм, и потому в порядке—как и в онтологическом, так и в историческом—символики священных облачений как оружия вовсе не есть натянутые осмысливания задним числом: скорее уж, их пришлось бы расценивать как пережитки культуры древней. Так, набедренник и палица истолковываются как меч духовный, и самая молитва на облачение в набедренник: «Препояши меч

Твой по бедре Твоей, Сильне, красотою Твоею и добротою Твоею, и наляцы, и успевай, и царствуй (истины ради и кротости и правды и наставит Тя дивно десница Твоя всегда, ныне, и присно, и во веки веков. Аминь){525}: #с525»—показывает основное символическое значение надеваемого при этом. Подобным образом камилавка издревле рассматривалась как шлем и т. д.; эти толкования в истории Церкви восходят к символическим словам апостола Павла: <«Наконец, братия мои, укрепляйтесь Господом и могуществом силы Его. Облекитесь во всеоружие Божие, чтобы вам можно было стать против козней диавольских, потому что наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных. Для сего приимите всеоружие Божие, дабы вы могли противостать в день злый и, все преодолев, устоять. Итак, станьте, препоясав чресла ваши истиною, и облекшись в броню праведности, и обув ноги в готовность благовествовать мир; а паче всего возьмите щит веры, которым возможете угасить все раскаленные стрелы лукавого; и шлем спасения возьмите, и меч духовный, который есть Слово Божие»){526}: #с526— а общеисторическими своими корнями теряются в глубокой древности, как и другие моменты культа, но, тоже, как и другие моменты, в отличие от корней, по мере нисхождения—утолщаются и увеличивают число боковых волосных связей, объединяющих эти корни культа между собой и с питающими их недрами всей жизни{527}: #с527.

21. Есть еще разряд жизненных приспособлений, по функции своей родственных и к одежде, и к архитектурным постройкам, и к оружию, и к украшению: это—посуда. В одних случаях она имеет функцию по преимуществу, так сказать, оборонительную, и тогда стоит ближе к одежде и к жилищу; в других же—функции ее наступательные и посуда направляется в сторону оружия, отчасти украшения. В области посуды, как и во всех областях истинной культуры, существуют свои ступени духовного достоинства, своя иерархическая лествица. На нижней ступени стоит посуда низкого назначения, вылепленная не «в честь», по слову апостола Павла{528}: #с528. Затем идет посуда кухонная; далее—столовая, причем и в столовой есть более и менее почетная, будничная и праздничная; далее — посуда, связанная «домашней церковью»{529}: #с529 рода, с памятью отошедших предков, употребляемая в исключительных случаях, уже с явным оттенком ритуальности. В порядке священности имеем далее посуду храмовую, начиная от священных ковшей, блюд, вместилищ для воды, затем таинственной купели и, наконец, ковчегов для Святых Даров, святых мощей и т. д., дарохранительниц, кадил и священнейших дискоса и потира. Весь этот ряд посуды, начиная от самой низшей и кончая наивысшей, освящается. На низших ступенях, в повседневной жизни, кроплением святой водой или ополаскиванием святой водой освящается всякая вновь приобретенная посуда. На более высоких ступенях к этому освящению присоединяется еще «молитва на освящение всякой вещи»{530}: #с530, а дальше имеются особые молитвы и особые чины освящения <«Чин благословения и освящения сосудов служебных», «Молитва над единым дискосом», «Молитва над потиром единым», «Молитва, еже особне благословити новую дискосную звезду», «Молитва, еже благословити новую лжицу», «Чин благословения новаго кивота или сосуда, в нем же хранимы быти имут Божественныя Христовы Тайны», «Чин благословения новых сосудов церковных», «Чин благословения кивота для хранения святых мощей».) {531}: #с531

К ряду положительных освящений оболочек—одежд, жилищ, посуды и т. д., должен быть присоединен и ряд отрицательных, снимающих скверну духовную, что, однако, не исключает и ее вещественности, миасму, запрещательного характера. Таковы: «Воследование молитвенное над домом или местом очародеянным и облазняемым от злых мечтов»{532}: #с532, «Чин отверзения и очищения церкве от безбожных язык, или от еретиков, или от отступников оскверненой» {533}: #с533, «Чин отверзения и очищения церкве или цминтаря, идеже случится человеку нужною смертию умрети, или кровию человеческою в крамоле некоей церкви или цминтарю укропитися»{534}: #с534. Сюда же относятся <чины на) {535}: #с535 очищение сосудов от осквернения. <«Чин, бываемый, аще случится чесому скверному или нечистому ново впасти в сосуд вина, или елеа, или меда, или иного чесого», «Молитва над сосудом осквернившимся».) {536}: #с536

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

рядов – короче–энтелехий их.{537}: #c537

Тут, чтобы рассеять некоторые недоразумения, следует напомнить сказанное уже об органичности связей между отдельными обрядами. Многие виды освящений могут быть распределены,– возразят тут–и иначе, и притом могут быть причислены к иным таинствам. Не только не спорю, но и заранее принимаю иные предложения; ведь каждое действие в культурной жизни есть нечто сложное, органически многообразное, относясь зараз к нескольким, чтобы не сказать точнее–ко всем функциям человека, в их единстве. Уже в самых первичных функциях, в каждой, можно усмотреть все прочие. Даже таинства, эти типы и первокоренные функции человечности, в их чистейшем виде, взаимно отражают друг друга и, по слову преподобного Симеона Солунского, «взаимно друг через друга совершаются», образуя неразрывное единство, в котором каждый член предполагает все прочие. Так, чтобы совершить евхаристию, надо быть посвященным. Чтобы быть посвященным, надо, чтобы посвящающий епископ был посвящен, а до того–крещен и миропомазан. Кроме того, для возможности рукоположения, желательно или почти необходимо рождение его в церковном браке, для чего нужен кто-то посвященный. А чтобы он был миропомазан, должен существовать престол, на котором совершается евхаристия. Исходя из евхаристии, мы пришли снова к ней же. Евхаристия предполагает евхаристию, и вообще, от любого таинства чрез посредство прочих соединительная связь протягивается к нему самому: таинства «взаимно друг через друга совершаются»{538}: #c538. Это–единый организм таинств, в котором каждый орган немыслим без другого, но зато, или именно потому, в каждом содержатся все прочие.

Органическая связь таинств

«Яко между собою даются таинства, и между собою совершаются. Глава 25.

Да пребудет в нас наследие благодати от Христа, ниже миро без мира совершается, ниже рукоположение без мира. Сего ради и священство в мире (миром) бывает, и сие познавается отсюду.

Верху жертвеника полагается и совершается миро, ибо без жертвеника невозможно есть совершится миру. Жертвеник паки есть прежде помазан миром и освящен. Миру убо видится совершитися верху мира. И паки архиереем священнодействуется миро. И без архиереа невозможно есть быти миру. Сей есть помазан миром, егда крестися, есть и рукоположен благодатию Святаго Духа. Между собою убо дарования даются, понеже токмо Самым Единым в Троице Богом совершаются дарования и рукоположения, якоже рекохом, в мире бывают, и тая рукоположения в жертвенице совершаются. Жертвеник есть помазан миром, и без жертвеника никто же православных рукополагается. В мире убо и рукоположение священников бывает, понеже первие имать миро. Таже рукоположение, и призывание, и именование Духа от рук епископа токмо совершается и бывает миро...» (Скрижаль, стр. 92–95){539}: #c539.

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

23. Обратимся теперь к обрядам, восходящим по мере своего онтологического обогащения к таинству евхаристии. Лествица этого рода освящений направлена на пищу и питие, вообще на функции питания, и прежде всего надлежит рассмотреть разные степени освящения того типического рода пищи и того типического рода питья, которые могут быть названы собственно человеческой пищей и собственно человеческим питьем–пищею и питьем по преимуществу.

Это–хлеб пшеничный и виноградное вино.

Начнем с вина. Уже вино как таковое, как дело труда человеческого, как произведение культуры, как дар Божий,

{540}: #c540[с благодарением]{541}: #c541 принимаемое, участвующее в молитвенном быту,–имеет долю в культе, получает, хотя и низшую, степень освященности. По природе своей, оно–символ крови, носительницы жизни, значит, имеет в себе нечто знаменательное. Таковым оно признавалось как «кровь виноградной грозди», как кровь Диониса в глубочайшей древности; ничего не понимает в жизни человечества тот, кому предписание «смешивать кровь Диониса со слезами нимф» говорит не более и не менее как диетический совет пить вино с водою. Для древнего человека «просто вина»–как известной смеси химических соединений–не было. Тем более этого, аптекарского{542}: #c542 вина не существует в христианском быту, и даже, быть не может, не только по общему со всякой религией христианскому представлению о жизни всех тварей, но и по той более глубокой причине, что в христианском быту просто вина, даже как естественной крови Диониса, души растительного мира, вовсе нет; то же, что есть,–уже несколькократно освящено. Существует особый «Чин саждения винограда с молитвою и благословением бываемо»{543}: #c543, с окроплением рва под лозою и самих лоз святой водой. Появились «гроздия»–их опять благословляют и освящают в день Преображения Господня{544}: #c544. Выжато новое вино–и опять оно освящается особым чином. «Поели Святый Твой Дух на вино сие и благослови е во Имя Твое Святое»,– молится священник, и еще: «Ты и ныне посети от святаго жилища Твоего и благослови вино сие, и сотвори е быти в благорастворение и здравие всякому пиющему е, и яко да без всякия неприязненныя датели пиюще сие, славим Тебе, Дателя всякаго добраго прошения»{545}: #c545: Святого Духа (–да, Святого Духа) испрашиваем, а значит, получаем–не на какое-либо вино, в храме испиваемое, а на вино столовое, вино повседневной жизни. А если в вино впадет «некое скверное животное», то опять совершается особый чин благословения и освящения вина{546}: #c546; в конкретном религиозном миропонимании скверна мыслится не позитивистически, в порядке только внешнем, почему от загрязнения животным необходимо очищение духовное, но и не в порядке отвлеченно-моральном, почему «некое животное», безразличное в отношении категорического императива, может причинить духовную скверну; эта скверна понимается здесь духовно-телесно, как в древности 956;943;945;963;956;945;, и духовнотелесным очищением изгоняется, повторяем, и скверна; и очищения от нее были бы равно искажены, как при перетолковании их внешне гигиеническом, так и отвлеченно-моральном.

24. На следующей ступени освященности следует поставить уже прямо участвующее в службе храмовой–вино с теплой водою как «запивку», или «теплоту», после причащения,–соответствующее в ряде освящений хлеба антидору, т. е. вместо– дару, хлебу, даваемому взамен Причастия. Нужно думать, что такое антидорное вино в древней практике давалось после литургии всем присутствующим. Далее идет благословенное вино, освящаемое после литии, на вечерне, вместе с хлебами, пшеницею и елеем – сочетание благороднейших веществ культуры, ведущееся от Элевсиний, если только и в Элевсинии сюда оно не попало из таинств еще более древних{547}: #c547.

В молитве, читаемой при этом освящении, испрашивается Спасителево благословение («Благослови <и хлебы сия, пшеницу, вино и елей, и умножи сия во граде сем и во всем мире Твоем, и вкушающия от них верныя освяти...»{548}: #c548 предложенным веществам, умножение их, подобное чудесному умножению в чуде с пятью хлебами, и освящение вкушающих от них, как некоторый, так сказать, подход к евхаристии, пред-освящение, повышающее духовно-телесный уровень над уровнем молитвенного быта. Освященные хлебы и вино вкушаются ведь в храме же во время службы за утреней, т. е. служат освящению вкушающих к предстоящей вскоре литургии: это и есть а гапа–вечеря любви в первохристианской Церкви. Вопреки ходячему мнению, древне-христианские агапы отнюдь не следует представлять себе как род ужина, имеющего в виду насыщение;

упрекая в подобном уклоне мысли коринфян, уже ап<остол) Павел указывал: «Разве вы не имеете домов, чтобы наесться?» {549}: #c549 И, следовательно, эти трапезы были преимущественно символикой теургической силы, хотя момент реальный, телесное питание, не был вовсе исключен отсюда, и количество вкушаемого не делалось меньше всякой данной величины, что необходимо происходит всякий раз, когда, при протестантском уклоне, за обрядом признается смысл, но отвлеченный, бессильный действовать и воплощаться.

Тут уместно раз навсегда, по отношению ко всем обрядам, ко всей области культа, напомнить об абсолютности мер и количеств, не могущих без качественного своего изменения выходить по ту и по другую сторону некоторых пределов, зависящих от существа того, с чем в данном случае имеет дело культ. Так и все обряды, имеющие в основе вкушение, должны не увеличивать это вкушение количественно, сверх той меры, которая к символической подоснове ничего уже не прибавляет и имеет далее характер физиологический, но, с другой стороны, и в еще большей степени должно блюсти тот нижний предел, з а которым вкушение уже перестает восприниматься и сознаваться как акт питания и чувствуется в отношении к нему как безразличное, как количество пренебрегаемое, от наличия или отсутствия которого в данной функции ничего не происходит. Повторяю, есть как нижний, так и верхний порог восприимчивости символа, соответствующий верхнему и нижнему порогу массы его конкретности. И если древность искушалась выходом за верхний предел, несколько уклоняясь тем в натурализм, как преувеличение естественной мистики вещества, то новое время искусилось выхождением за нижний порог; но первое только округляет религию, а второе—ее искореняет. Когда вкушается благословенный хлеб такими крошками, которые по своей ничтожности не способны восприниматься как пища, которые не дают вкусовых ощущений и, положенные в рот, просто там исчезают, то это явно вырывает почву из-под агапы как священной еды, именно еды, а не чего-либо другого: ведь для всякого обряда должен быть налицо тот или другой конкретный базис. Нельзя назвать вкушением хлеба, если этот хлеб в своей наличности может быть доказан только микроскопом или химически. По отношению к современной практике можно было бы перефразировать слово апостола: «Разве вы не имеете дома словарей, чтобы прочитать там слово «хлеб»?» Пресекая чрезмерность, лишь отяжеляющую символику агап древности, церковный устав принял свои меры и против современной отвлеченности: устанавливая точную меру в агапах, он тем самым указывает нам градус наибольшей чувствительности нашего духа к символике благословенного хлеба и вина.

«Келарь же (т. е. заведующий кладовой [монастыря]), взем от хлеб благословенных,—так предписывает Типикон,—и раздробив «т. е.) порезав на ломти) на блюде раздает братии и почерпает по единой чаше—960;959;964;942;961;953;959;957;—вина (благословенного).—всем равно, от настоятеля и до последних, иже во обители суть... Егда же раздаст келарь братии хлебы и по единой чаше вина, труда ради бденнаго (из-за усталости от [всенощного] бдения), якоже изначала прияхом от святых отец, и шед творит обычный поклон со служившими с ним по два в ряд пред святыми дверьми (благодаря Бога за исполненное служение), и на оба лика по единому (прося прощения за упущения), и исходит (на свои места)». «Благословенныя же имут хлебы дарования—967;945;961;943;963;956;945;964;945;—различна: рекше (т. е.) уставляют огневицу (горячку) пиющим с водою, и трясавицу (лихорадку) отгонят, и всяк недуг и всяку болезнь исцелевают; к сим же и мыши от жит отгонят и ина пакостящая прогоняют» [Типикон; Скабаллонович. Толк<овый> Тип<икон>, <т.) 2, стр. 192—193]{550}: #с550. Итак, скажем словами служебника: «Благословенный хлеб есть помогательный от всяких зол, аще с верою приемлется»{551}: #с551. В «Луге Духовном» же рассказывается, как авва Сергий Синайский, дав такой хлеб льву, лежащему на дороге и помешавшему пройти его мулам, велел ему сойти с дороги, что тот исполнил [глава 125]{552}: #с552.

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

Культ не предполагает чуда как некоторой исключительности, не ждет событий чрезвычайных, ибо он есть сам перманентное чудо. С другой стороны, будучи таковым, он уверен в силе, ему дарованной, и потому не сомневается в

исполнении просимого; это менее всего есть нервное ожидание—выйдет или не выйдет,— обострение субъективных человеческих усилий, при которых стирается граница возможного и невозможного. Напротив, это—планомерное повышение уровня возможного, которое принадлежит человеку с чувством спокойного обладания. Не экзальтированно выкрикивает служитель Церкви «умножи», но спокойно просит, в убеждении, что просимое всегда, если только нет чрезвычайных противообстоятельств, исполнялось и будет исполняться до скончания века. И вот, в данном случае, на указываемое соображение, что будто «хлебы, пшеница, вино и елей» не умножались и не умножаются, верующий отвечает противопоставлением этому опыту мира опыта веры, а именно—об исполнении просимого. Это противопоставление вовсе, однако, не требует той высоты веры, которая сперва кажется необходимой: нужно лишь вспомнить о принципе относительности. Ведь основные меры, которыми, собственно, мы и могли бы узнать, умножаются ли хлебы или не умножаются,—меры массы, веса, объема и т. д., а сюда еще следовало бы добавить и единицу счета,—эти меры не могут считаться постоянными. Величина самих мер зависит от того, в какой системе рассматриваются они, а потому о любой вещи можно сказать все, что угодно, что она постоянно уменьшается или увеличивается, и притом по какому угодно закону, стоит только отнести ее мысленно к соответственно подобранной системе. Это относится ко всем физическим характеристикам любой вещи, и наше утверждение о неизменности их, или о том, или о другом изменении, с точки зрения современного научного мировоззрения, выражает нашу веру в принадлежность этой вещи к известной системе; но принадлежность эта вовсе не есть пассивно нами воспринимаемое данное, которое мы должны принять к сведению как некоторую конечную остановку нашего исследования, но определяется живым и творческим актом веры, который в свой черед зависит от целостной системы нашей мысли или, точнее и глубже,— от строения нашего духа, определяемого в последней глубине абсолютной реальностью, на которой ориентируется наше «сердце»{553}: #c553. И потому любое утверждение о величине параметров, вещь характеризующих, в отдельности взятое, не может быть названо и истинным; таким или иным оно становится лишь в связности этого утверждения с духовным целым, строимым данной личностью на основании определенной духовной ценности. Если, применительно к нашему частному случаю, этим «сокровищем» служит единый мир как твердая система с абсолютным центром—данным человеком, абсолютно само-замкнутым—то тогда утверждение (мнимого) «опыта» о неумножении хлебов, конечно, должно быть принято, но отнюдь не в смысле какого-то открытия, а лишь как развитие основных посылок о замкнутости человеческой субъективности,—как духовное самотождество этой веры человека в себя, ставшего «самоистуканом». Напротив, при других верах, т. е. при других сокровищах сердца, полагаемых вне его самого, абсолютная самозамкнутость мира отрицается: мир перестает рассматриваться как одна твердая система, он делается внутренно подвижным, и тем самым принципиально признается, что вещи принадлежат к разным системам, могут переходить или переводиться из системы в систему, и тогда о том, что казалось ранее неизменным, придется говорить как об изменившемся, а о том, что считалось изменяющимся, порою высказаться в смысле постоянства. Истинность или ложность того или другого утверждения учитывается лишь в контексте цельного жизнепонимания, а самое миропонимание вывешивается на весах веры. Что же сказать о культе, вся деятельность которого направлена на вырывание вещи, или шире,— вообще реальности, из одной системы и на перенос ее в другую? Конечно, лишь то, что коль скоро такая деятельность культа признана, то е м у принадлежит и способность так или иначе оценивать характеристики вещи, и суждения со стороны об этом предмете являются не то что ошибочными, а просто принципиально пустыми, принципиально не ценными. Вопрос же основной — о переносе или непереносе вещи из системы в систему—решается в порядке внутреннего, но никак не внешнего опыта.

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

говоримых слов и неразрывной связи их с целостным мировоззрением, стоящим на свойственном ему основании.

25. Следующей ступенью освященности вина поставим общую чашу братотворения, а также общую чашу, благословляемую при венчании брака и испиваемую при совершении этого таинства, в знак полного единства брачущихся, уже происшедшего, и в завершение брачного последования. «Боже... чашу общую сию подаваяй сочетающимся ко общению брака, благо слови благословением духовным»{554}: #c554,—молится иерей, благословляя вино. Это вино участвует в таинстве, но, получая духовное благословение, само не достигает высоты тайнодейственности, полного освящения, ибо не относится непосредственно к таинству и входит в него косвенно.

Тут уместно сказать несколько слов о рудиментарных обрядах в таинстве. Подобно тому, как в произведениях словесности при переработке литературного сюжета, уже бывшего ранее обработанным, прежние формы разработки нередко входят в состав новой, но не непосредственно неся прямую функцию выражения, <a>{555}: #c555 косвенно способствуя этому выражению, причем они вводятся в качестве возможных, но не осуществляющихся ходов действия, как гипотезы, заостряя тем главное, на самом деле происшедшее действие,— так и в литургике, при новой разработке некоторой литургической темы, уже нашедшей некогда свое выражение под другим аспектом, основные моменты прежнего обряда не просто отменяются или уничтожаются, потому что они тоже выразили нечто существенное хотя и не самое важное с точки зрения этой новой литургической разработки, а вводятся в новое чинопоследование в качестве обрамления, дополнения и раскрытия его основного духовного действия. Так, в подлежащем обсуждению брачном чинопоследовании нетрудно, в порядке сравнительной литургики. узнать основной обряд древнего венчания римского священного брака per conformationem{556}: #c556, общей чаши вина венчания древне-еврейского и т. д. Со вкушением пищи общность стола для до-христианской древности была первичным признаком брака, как устанавливающая сама мистическое единство Христианство не отрицает этого представления, и потому соответственный обряд оставляется Церковью в христианском чинопоследовании. Но онтологически это единство в христианстве производно и вторично сравнительно с духовным общением, включительно до венцов мученических, которое соответственным обрядом естественно занимает в чинопоследовании место средоточное и оттесняет общую чашу, это церковное conformatio {557}: #c557, к концу чинопоследования. Указанная рудиментарность брачного вина и не дает ему права в собственном смысле быть признанным вином таинства, хотя оно и есть вино в таинстве. Таковую, 964; е более высокую, ступень освященности, прямое участие в таинстве должно признать за вином, смешиваемым с елеем в таинстве елеосвящения. Тут оно составляет существенное условие таинства. (Прошение ектении: «О еже благословитися елею сему силою и действом и наитием Святаго Духа, Господу помолимся». Молитва елеа над кандилом, когда «вино в кандило молитвомаслия влагают»: «...Сам, Владыко, освяти елей сей, якоже быти помазующимся от него во исцеление и в пременение всякая страсти, скверны плоти и духа и всякаго зла...») {558}: #c558

Еще выше таинственная чаша литургии Преждеосвященных Даров; и странно, что догматическое учение о ней доселе не выражено с полною определенностью. А именно, чаша в этой литургии, равно как и Хлеб, не получает освящений евхаристических: Хлеб, напоенный Честною Кровию,— как уже их получивший на предшествующей литургии полной, так что евхаристическим освящением Хлеб уже пресуществлен; в чаше же налито вино с водою не пресуществленное. Что же думать должно о чаше литургии Преждеосвященных Даров? Вопрос этот имеет длинную и сложную историю, но и до сих пор не может считаться решенным, по крайней мере не формулирован общецерковно. Чтобы подчеркнуть незастылое, нуждающееся в труде и во вдохновении состояние православного богословия, следует не миновать на нашем пути и этого вопроса. Острота его будет яснее, если вспомнить, что в эту чашу влагается подобно тому, как это делается на полной литургии, но без соответственных слов («Исполнение Духа Святаго»){559}: #c559 , часть освященного Агнца с надписанием к. однако в сей раз напоенная Честною Кровию. В современном Служебнике печатается статья «Изъявление о некиих исправлениих в служении Преждеосвященныя литургии», устанавливающая порядок некоторых важнейших действий Преждеосвященной литургии. Отправной пункт как этих действий, так и всего «Изъявления»—мысль, что в святой чаше на литургии Преждеосвященных Даров бывает лишь освященное «вложением Частицы» Св<ятых> Тайн «вино», но отнюдь не Св<ятая> Кровь: вино здесь не пресуществлено в Кровь Божественную, «понеже над ним словеса священия не чтошася зде, яко бывает в литургиах

Василиа Великаго и Иоанна Златоустаго»{560}: #c560. Соответственно с этим основным взглядом, «Изъявление» предписывает на великом входе и чашу, и дискос нести одному лишь священнику, чтобы не было у диакона большее, а у священника меньшее,– опускать слова при вложении в потир части Св<ятого> Тела и вливании туда теплоты,–соединять слова причащения Св<ятого> Тела и Св<ятой> Крови,–молча вкушать от потира,–а тому, диакону или священнику, кто имеет потреблять Св<ятые> Дары, от потира вовсе не вкушать; на практике отсюда происходит непричащение за литургией Преждеосвященных Даров младенцев, как неспособных принимать твердых частиц Этого Тела. Таково «Изъявление». Но прямому свидетельству его противоречит образ совершения этой литургии–то высокое благоговение, которое оказывается чаше, ставимой на ряду (и даже справа) от Св<ятых> Даров на антиминсе, и, если угодно, даже непонятность, для чего нужна эта чаша с якобы простым вином, которым нельзя причащаться; митрополит Петр Могила говорит даже: «Тамо простое есть вино, а не Владычняя Кровь, точию церимониялнаго ради об [и]ходу употребляема бывает, вместо полоскания уст»{561}: #c561 [Христианское чт<ение>, 1915 июль–август, <стр.) 956 {562}: #c562]. Но если в самом деле чаша эта «точию церимониялнаго ради об[и]ходу употребляема бывает, вместо полоскания уст», то что же значит ее пребывание на престоле, а не там, где место запивки при полной литургии? Всякому (можно быть уверену), кто служил сам, подобные выражения не могут не показаться царапающими, не благоговейными, детонирующими со строем литургических переживаний. А если эти выражения правильны, то не может не показаться загадочным уравнение Св<ятого> Тела с этою чашею «простого вина»–самим ходом литургических действий. И, наконец: литургия Преждеосвященных Даров обычно объявляется «неполною литургиею». Но какая же это литургия, хотя бы и неполная, если в ней ничто не пресуществляется, а лишь совершается причащение уже освященными запасными Дарами? Ведь причащение больного никак не назовется литургией, а эта, обсуждаемая нами служба св<ятого> Папы Римского Григория Двоеслова–по существу, в евхаристическом отношении, не отличается от напутствия больного, если только в «Изъявлении» в самом деле нет ошибки, и далее, по существу дела: если соприкосновение воды с крестом освящает ее высокою степенью освящения, то неужели в вине, пропитывающем Честное Тело, омывающем Его и растворяющем с Него часть Честной Крови, все же можно видеть простую запивку для полоскания рта? Неужели живое Тело и ж и в а я Кровь Господня не уподобляют Себе этого вина, не прелагают его в Честную Кровь? Вещественная святость Св<ятых> Тайн и эта мнимая их бездейственность при теснейшем соприкосновении с вином стоят в вопиющем противоречии, нарушающем весь строй литургического мышления. Эти вопросы, неизбежно возникающие, еще обостряются, если припомнить далее ничтожную авторитетность «Изъявления», с одной стороны, и древне-православный взгляд на чашу Преждеосвященной литургии–с другой, а именно: во всей Вселенской Церкви до IX века господствовала вера в чашу Преждеосвященной литургии как истинную Кровь Христову, пресуществленную соприкосновением с Телом Христовым, в нее влагаемым, почему запасный Агнец для Преждеосвященной литургии не напаивался Св<ятою> Кровию. Согласно древним, нашим и греческим служебникам, Преждеосвященная литургия совершалась по типу полной, за исключением евхаристического канона, и даже в киевских изданиях служебника вышеупомянутого митрополита Петра Могилы последование этой литургии идет по образцу полной литургии, включительно до вкушения диаконом (–а ему предстоит потреблять Св<ятые> Дары и потому никак нельзя запивать Св(ятое) Причастие до этого потребления–), включительно до вкушения диаконом от чаши, но вкушения единократного, вместо обычного трикратного. От XI века есть свидетельство Константинопольского патриарха <...>{563}: #c563 что запасный Агнец не напояется Честною Кровию и что «Преждеосвященная литургия совершается лишь ради освящения чаши» [Хр<истианское> чт<ение>, 1915, июнь, стр. 740]{564}: #c564у почему, добавим, и называется именно литургией, хотя и неполной, и почему во время нее алтарная завеса задергивается, хотя и на половину своей ширины.

Но с IX века в Римской Церкви возникает взгляд обратный, и он постепенно находит себе сторонников сперва на Западе, а потом и в России; а в половине XVII века он одерживает победу уже в Церкви Русской, хотя старообрядцы, согласно старопечатным книгам и рукописям, держатся еще, как и греки, воззрения древнего. В начале XIX века этот взгляд на чашу Преждеосвященной литургии заносится в Константинополь и затем в Церковь королевства Греческого; наконец, в последнее время им начинают проникаться и старообрядцы Австрийского согласия. Так зараза приниженной онтологии постепенно разносится и укореняется в различных религиозных обществах, имеющих, однако, тот несчастный общий множитель, что все они погружены в среду неонтологической возрожденской мысли, которая расслабляет и создает

благоприятные условия к духовному заболеванию. Конечно, было бы неправильно притязать на решение ответственного общецерковного вопроса об обсуждаемой здесь чаше. Но по меньшей мере несомненно, что и упрощенная расправа с ним погрешает против истины. Как бы ни было формулировано церковное учение о чаше Преждеосвященных Даров, надлежит во всяком случае видеть в ней ближайшее подхождение к Честной и Животворящей Крови Христовой, тут уже, на этой высшей и окончательной ступени освящения вина–пресуществляемого.

26. Параллельно освящению вина проходит ряд освящений хлеба. Не повторяя здесь сказанного ранее об естественной святости хлеба и о низших степенях освящения его в быту, отметим лишь, что в ряду хлебоосвященний существуют особые чины, подготовляющие духовно самое получение хлеба как дела культуры. Таковы чины на освящение сеяния, на благословение гумна и житницы{565}: #c565 и далее «пещи новой, к хлебопечению сооруженной»{566}: #c566. Следовательно, все производство хлеба, от самых его первых действий, протекает в русле культовом. Тесто при замешивании освящается крестным знаменем, да и замешивается-то в освященной посуде, а просфорное – замешивается на святой воде; пещь возжигается священным огнем от лампады, а в лампаде стараются, или по крайней мере старались, поддерживать святой огонь Великого четвертка и Святой недели или, еще лучше, чудесный огонь, привезенный из кувуклии храма Св<ятого> Воскресения; режется хлеб после предварительного начертания на нем креста: старший в доме, т. е. жрец «домашней церкви»{567}: #c567, лезвием ножа царапает на верхней корке каравая изображение креста, прежде чем почать его, и разрезывание хлеба совершает как некий священный обряд; упавший кусок хлеба надлежит не только поднять с полу или с земли, но и поцеловать, а если он встретится лежащим на земле, кем-нибудь оброненный, то переложить в чистое место повыше, отерев с него грязь и пыль. Эти и другие подобные обряды, как-то: поднесение хлеба-соли и т. д., ясно показывают, что в жизни Церкви–не той, как она представляется по отвлеченным схемам в богословских учебниках, а в конкретной, насыщенной и на самом деле воплощенной жизни–хлеб мыслится и ощущается как нечто, в основе своей священное и потому, именно потому, способное быть точкою приложения дальнейших, эту священность потенцирующих, обрядов. В ряду таких повышений можно поставить невынутые просфоры, как хлеб, освященный «печатью», на нем оттиснутою, со священными изображениями и именем, благоговейным изготовлением его и, наконец, предназначаемым ему высоким делом. Далее идет печение из теста в виде крестов; в прежнее время эти кресты освящались в храме и клались в закрома, в каждый по одному,–для ограждения зерна «от гада», т. е. мышей и насекомых; а весною, при первом выезде в поле, на работы, эти кресты давались лошади (тоже для освящения и духовного укрепления ее).

Тут надлежит сделать ударение на этой причастности животных и вообще всей твари к церковному культу, т. е. на участии в жизни Церкви вовсе не одних только людей, но и существ, как выше людей стоящих, так и ниже. Для светского миропонимания животное есть только рабочая сила или возможное жаркое, и даже при настойчивой защите души животных со стороны представителя натуралистического миропонимания, истинный смысл соответственных утверждений–вовсе не установить правильное ощущение и духовную связь с животными, со всею тварью, но назло религии–принизить самого человека; когда уста произносят: «есть душа у животных», то знай, что ум мыслит и сердце чувствует: «нет души у человека». Напротив, культовое отношение к твари воспрещает утилитаризм и корысть к ней, воспрещает холодно-насильническое пользование животным и вообще тварью, как одним только бездушным и безличным материалом, но требует управления природой, поскольку это дано нам ради высших целей, ради Церкви, в которую и животное, и растение, и ангелы, и стихии входят членами, каждый по своему чину и на своем месте. Человек пользуется и может пользоваться животными, но и эти последние имеют свою защиту и свои права и, в частности, в свой черед получают нечто от Церкви чрез человека. Различные освящения животных и растений и, с другой стороны, духовная же защита их, предуказанная уставом, от всяких вредителей– это лишь очень немногие, книжно закрепленные отношения культа к твари; но жизненно связь культа с тварью неизмеримо богаче, и, начиная от быта и до вершин духовного подвига в житиях святых, можно указать бесчисленные нити, по которым происходит общение небесных энергий и с животными, и с растениями как младшими членами Церкви. Тут возникает иногда возражение: «Но почему же в таком случае животные не допускаются в храм и тем более к таинствам, и не есть ли это явный признак их «поганости», их полной несовместимости с целостною жизнью Церкви?» Но при этом возражении упускается из виду иерархичность всего строения теократии, причем вовсе не только одни животные не имеют всех вообще

существующих в культе возможностей и дорог, но и люди – каждый получает то или другое, сообразно своему месту в организме Церкви и, следовательно, сообразно своей духовной емкости, т. е. по потребности, сколько и что может вместить. Поэтому положительный взгляд на животных вовсе не должен предполагать духовного бесчиния, и животные в уставном строе общества получают то, что могут воспринять. Упомянутое выше кормление лошади освященными крестами из теста принадлежит к числу таких церковных обрядов для этих младших членов Церкви, как принадлежит сюда окропление их святой водой при нарочитых молебнах, ради них совершаемых, особенно в случае каких-либо болезней, при падежах; погоняние их в Егорьев день освященной вербой и так далее; и вручение их покровительству и попечению особых скотьих патронов–св(ятых) Флора и Лавра, Егория, «волчьего пастыря», и признание некоторых праздников днями особого торжества тех или других животных{568}: #c568Тестовые кресты даются не только лошадям, но и их хозяевам, причем тут они пекутся уже несколько иной формы, не в виде четырехконечного креста, а в виде креста, с расщепленными и попарно соединяемыми концами, так что крест получается в круге Такие кресты пекутся в среду Крестопоклонной недели, т. е. как раз в средний день Великого поста; каждому члену семьи дается перед обедом по одному кресту, и он съедается с особой присказкой:

Далее{569}: #c569, в том же ряде освящений может быть поставлена просфора, освященная вынутием из нее частиц–поминальных и большей частицы пирамидальной формы; эта последняя предназначалась для раздачи после литургии, т. е. имела значение агапическое. Еще далее–служебные просфоры, имеющие между собою особую градацию, причем в быту особенно чтится просфора девятичиновная, как духовное врачество от болезней. Еще далее–антидор, т. е. оставшаяся часть от просфоры агничей после вырезания агнца; этот последний, имея форму усеченной четырехгранной пирамиды с меньшим основанием к верху, должен быть вынут из просфоры, сообразно символическим смыслам этого вынутая, как приснодевственного рождения, без нарушения целости стенок самой просфоры, которая знаменует нетленную утробу Богоматери. Это-то и есть антидор, благословляемый для раздробления после «Отче наш». Еще далее стоит в ряду освящений хлеб, благословенный после литии, о котором уже была речь. Затем артос, освящаемый иконою Воскресения, оттиснутой на нем посредством особенного дарника, каждением, молитвою и окроплением святою водою, семидневным обношением храма в крестных ходах в течение всей Святой недели, этого одного сплошного воскресного дня, мистические свойства которого оплотнились в сознании народном в XVII веке, как представление о физической непрерывности этой недели, в течение которой солнце вовсе не заходит; и, наконец, длительное освящение артоса завершается еще молитвою на раздробление его и обрядовым раздроблением посредством копия. Из молитвы на освящение артоса усматривается, что Церковь подводит артос под тип агнца ветхозаветного, прообразовавшего «Агнца, вземлющаго всего мира грехи». «Призри на хлеб сей, и благослови и освяти его... нас же, сего приносящих, и того лобзающих, и от него вкушающих, Твоему небесному благословению причастники быти сотвори, и всякую болезнь и недуг от нас Твоею силою отжени, здравие всем подавая»{570}: #c570. На раздробление же артоса: «Господи Иисусе Христе, Боже наш, хлебе ангельский, хлебе живота вечнаго, сошедый с небесе, напитавый нас во всесветлыя сия дни пищею духовною Твоих Божественных благодеяний, тридневнаго ради и спасительнаго Воскресения! Призри и ныне, смиренно молим Тя, на мольбы и благодарения наша, и якоже благословил еси пять хлебов в пустыни, и ныне благослови хлеб сей, яко да вси, вкушающии от него, телеснаго и душевнаго благословения и здравия сподобятся...» {571}: #c571 Артос хранится благоговейно–как духовное врачество от болезней и немощей; им даже причащаются за неимением Св<ятых> Даров. Род артоса на нижней степени освящения представляет пасхальный кулич, церковнообрядовая пища, но вовсе не мирская роскошь.

Наконец, высшая, окончательная степень освящения хлеба есть Святое и Пречистое Тело Господа Иисуса Христа {572}: #c572, наряду с Кровию представляющее средоточие не только культа–и далее культуры, но и самого мира, как это было выяснено ранее. «Общение убо есть соединение Божие с нами, обожение наше, освящение, исполнение благодати, сияние, отгнание всякаго супротивнаго и что ино, разве Божие срастворение, сиречь смешение (единение) и общение. Сие есть таинств таинство, и святых освящение, и воистину святое святых, и совершеннотаинств всех совершенное таинство, и таинство начальное и таинственное»,–свидетельствует «Скрижаль», со ссылкою на Дионисия Ареопагита [Скрижаль, гл<ава> 30, стр. 103]{573}: #c573.

27. К восходящему ряду хлебоосвящений, завершающемуся Хлебом Евхаристическим, примыкает освящение зерновой пшеницы и отчасти других зерен, но уже не как просто вещества к размолу, а как сокровенных, анабиотических, сказали бы ныне, зачатков жизни, как истоков растительного прозябания, в них таящегося и из них восстающего ростками и затем завершающегося колосьями; тут освящается растительная жизнь, воскресающая из лона земли, рождающаяся из могилы, когда истлели жизне-хранительные, но вместе и жизне-сковывающие оболочки. Чин на сеяние; освященное домашней молитвой сочиво, т. е. отваренная пшеница с медовой сытой, в навечерие Рождества Христова, так называемый Сочевник, или в просторечии Сочельник; заупокойная кутья{574}: #с574; коливо в память священномученика Феодора Тирона, освящаемое в субботу первой недели Великого поста {575}: #с575,– отваренные зерна с сушеными плодами; пшеница, освящаемая вместе с хлебами, вином и елеем после литии на вечерне; наконец, пшеница, освящаемая в таинстве елеосвящения семью свечами, в ней горящими, и струпицами, св<ятым> елеем и каждениями,–вот ступени этого зерноосвятительного ряда. Отрицательный же полюс его–«Молитва над пшеницею оскверниюся, или мукою, или видом некиим»{576}: #с576.

Следует тут обратить внимание, что пшеница освящается почти всегда, если не прямо всегда, в связи с мыслью о смерти–свершившейся или предстоящей. Коливо Феодора Тирона–в виду разразившегося при императоре Юлиане гонения на Церковь, грозившего мучением и смертью; пшеница литии– как средство от болезней, т. е. опять в виду возможной смерти, и, вероятно, со значением поминальным, потому что древние всенощные (когда совершается освящение названных четырех веществ) были не только терминологически всенощными,– 960;945;957;957;965;967;943;948;949;962;, но и в современном смысле слова «панихидами», т. е. поминовениями усопших святых и в особенности мучеников, в которых древнее церковное сознание ощущало не отвлеченный атрибут святости, а святость конкретную, личную близость и родство с ними; и, наконец, пшеница елеосвящения–уже явно при встрече с грозящей смертью. Символика зерна делает понятным такое применение этих зерновых зачатков жизни в установке религиозного отношения к смерти: ведь зерно–почти что ничто, точка, сама по себе не имеющая чувственного значения, но это ничто непостижимо, но и несомненно изводит из себя, когда умирает, разлагается и окончательно сходит на нет, полноту живого организма растения, в свой черед приносящего зерно по роду своему и беспредельно расширяющего возможность новой жизни; издревле зерно было типом жизни умирающей, погребаемой, истлевающей и воскресающей, [да принесет «плод мног» {577}: #с577]. Отсюда понятно обычное соединение освященной пшеницы с медом, этим таинственным веществом, соединяющим в себе разнообразнейшие ароматы целого луга и представляющегося, таким образом, микрокосмом, т. е. опять потенцией бесчисленных проявлений; по разным причинам это вещество с глубочайшей древности было относимо к почитанию умерших и к общению с ними.

<28{578}: #с578.) В чистом виде мед–или эквивалент его, зерно– необходимая принадлежность панихидного кануна, т. е. столика, перед которым происходит тайнодейственное поминание, или поименовывание душ и общение с ними; то, о чем говорится здесь, может быть понятно вполне лишь служившему, ибо только ему известно то «да», то «Я», «здесь», то «аминь», которое в сердце отдает ответственно на каждое названное имя. Но тут, при обсуждении этих поминальных веществ, должны быть, хотя и мимоходом, задеты корни символа, те реалистические основания, в силу которых параллелизм и аналогия крепнут из отвлеченных мыслей в теургические действия. Этим соединительным звеном между духовной восприимчивостью вещи, ее литургической емкостью, в силу которой она может принимать в себя благодать,– и отвлеченным смыслом, за который зацепляется о символ наше сознание, бывает естественно-магическая, оккультная природа данной вещи, в рассматриваемом случае – зерна. При освящении зерно принимает в себя нисходящую на него духовную энергию, и для этого оно должно быть духовно ёмким; с другой стороны, это освященное зерно дается в культе нам, и, следовательно, должно представляться сознанием некоторым смыслом, в данном случае оно является таковым, потому что сгнивает, прорастает, производит растение. Но спрашивается: что же общего между первым и вторым моментами, между ёмкостью и смыслом и как объединяются они для нас водной вещи, в одном зерне?

Ведь непосредственно из указанного символического смысла зерна следует разве что применение его в качестве метафоры для идеи воскресения, но вовсе не действенность, вовсе не способность реально служить посредником в воскресении, низшая степень которого есть исцеление, или во врачевании, которое, будучи взято предельно, приводит к воскресению. Иначе говоря,

отвлеченный символический смысл в лучшем случае является почвой для отвлеченной же поэзии, но не реального жизненного применения некоторой вещи,—а таков именно культ. Должно быть в вещи нечто, в чем реальность, вся насквозь динамичная, непосредственно раскрывается как смысл, так что символичность и реальность не приставлены друг к другу, а составляют одно живое двуединство. Это соединительное звено есть душа вещи, и можно сказать, что именно из этого средоточия, простираясь в две противоположные стороны, вещь объявляется и как реальность, и как смысл, оплотневая на одной стороне и стончаясь в универсальное понятие на другой. В рассматриваемом случае зерна: душа растения — его направляющее духовное начало, его дриада или гамадриада, сказали бы мы, если бы речь шла о дереве, а не о злаке, может быть, его деметра—соединяет в себе, а потому и собою эти две стороны, и потому культ, производящий соединение смысла и реальности, опирается сходно в эти естественно данные соединения смысла и реальности. Не входя сейчас в метафизику поминовения усопших, мы отметим один лишь момент— это необходимость дать (их) алчущей и вместе бессильной душе некую долю земной жизни, чтобы они получили возможность несколько подойти к нам и быть в общении с нами. Самое учение Церкви о необходимости для усопших молитвы за них и добрых дел нужно понимать не только в смысле молитвы о них, но и буквально за них, вместо них, когда живые как бы отдают временно умершим свои уста, свои руки, свои жизненные возможности и даже свои сердца и ум, короче—свою энергию жизни, активно проявляемой и созидательной, и тем, удовлетворяя их духовному намерению, дают им временно и частично воплотиться в себя, являются органами в последней инстанции, руководимыми и двигаемыми оттуда. Но для более тесного общения требуется и большая степень воплощенности: возникает необходимость в притоке жизненной энергии более органического уже характера, и этот приток может почерпаться, вообще говоря, из различных источников, законных и незаконных, полезных или неполезных как для самих усопших, так и для тех, кто вступает в такое общение, однако основной своей цели—воплощения, в значительной мере достигающих. Сейчас не место расценивать различные способы дать умершим некоторый временный орган для общения с живыми. От самых запретных и до самых обязательных, способы эти довольно однообразны и заключаются в предоставлении отошедшим каких-то тончайших сверх-испарений, сверх-выделений, эссенций органических веществ и в особенности жизни-души; таковы в особенности кровь и семена. Можно сказать, несколько огрубляя дело, что при поминании усопшие пользуются для своего воплощения жизненным началом, сокрытым в семенах, и эта бесстрастная, наименее растленная грехом и еще детски непорочная жизненная сила, растительная душа, по ее метафизическому и духовному сродству с миром ангельским,—наиболее подходящий орган, наиболее подходящее тело для проявления чистых и уже, конечно, небесных намерений тех, кого призываем мы в поминании. И самая неспособность растительной души к страстным движениям, ее несоответствие греховным началам, ее неспособность напомнить усопшему вредное для него и настроить его на такой лад—делает из этих зерен при поминании своего рода клапан или фильтр, чрез который усопшему предоставляется проводить на землю и питать земною активностью свои ангельские самоопределения, но решительно возбраняется делать то же с самоопределениями диавольскими, которым таким образом, по недостатку пищи, создаются условия для забвения их, утери и высыхания. На этот-то фильтр и опирается культ, выращивая жизнетворческим Духом, «высиживая» Духом сокровенное зерно в этом зерне, и тогда естественная сила растения развертывается и очищается, бесконечно увеличивая свою активность. Теперь ясно, что смысл символики* органически связан именно со свойствами растительной души, с этой средоточной точкой зерна: заменив на панихиде зерно чем-нибудь другим, мы нарушили бы всю систему уравновешенных и в высшей степени связно служащих одной цели—духовному просвещению поминаемого—сил, действий и символов и уподобились бы художнику, который, пиша картину, рукавом неподходящей одежды смазывал бы свою работу, или музыканту, который скрипом своих сапогов заглушал бы свою скрипку. Мало того, тут мыслимы такие несогласованности, которые могут вызвать действие, прямо противоположное желанному, и, вместо помощи, нанести величайший ущерб. Пусть тут не выставляются в опровержение так называемые добрые намерения: отвлеченно взятые, без конкретного знания, к чему они ведут, они только хвалятся своею добротою, возвещая о себе как о добрых, тогда как что другое, а доброту-то нужно доказывать делом. А дело этих добрых намерений можно уподобить любезному указанию перехода через омут: наименьшая, но безусловно должная доброта тут была бы скромным сознанием, что переход мне неизвестен.

<29.) В этом смысле, если известно, что «ина убо плоть (человеком, ина же плоть скотом, ина же рыбам, ина же птицам» (1 Кор. 15, 39> {579}: #с579, то

и у различных зерен тоже, конечно, плоть различна,—плоть, т. е. жизненное начало тела, архей, и среди различных зерен есть разные чины растительноангельской иерархии, различные растительные характеры, из которых одни подходят к задачам поминовения больше, а другие меньше. И непосредственное ощущение, и древний опыт человечества усматривали в рисе и, в особенности, в пшенице самые непорочные духовно-растительные начала; возможно, что, предоставляя в тело усопшему некоторую растительную душу, надлежит считаться с непрекращающимся и по смерти духовным складом того народа и эпохи, к которым он принадлежал при жизни, и потому тут уместен тот или другой выбор из нескольких возможностей, указанных или по крайней мере признанных культовым опытом; так, естественно было бы представлять себе древнейшую и грядущую Церковь индийскую применяющей именно рисовые зерна. Но нашему сердцу пшеница любезнее. Вообще в культе, как во всем жизненно-органическом, и притом преимущественно в нем, как преимущественно жизненном и органическом, незыблемая непреклонность его требований, опирающаяся на не условный, вполне реалистический уклад его функций, не исключает, мало того—предполагает и требует гибкость и применительность его к цельности жизненных условий, а потому и многообразие его обнаружений и способов внедрить в мир духовную энергию, всякий раз наиболее целесообразных, в зависимости от обстановки и среды, на которые ему нужно воздействовать. Но только духовный опыт дает разобраться, как можно и как нельзя примениться в том или другом случае. И это не потому, чтобы культовые действия были лишены внутренней логичности, но— по сложности и ответственности потребных тут решений; и только задним числом делаются порой прозрачны мотивы, которые загодя не пришли бы в голову. Вот маленький пример: казалось бы наиболее правильным предоставить усопшему орган, ему наиболее сродный,—собственное жизненное начало, да и доброе дело тут было бы наиболее щедрым даром. И казалось бы, зачем кормить душу усопшего—эту птицу по исконной символике религии, зерном, когда ей можно было бы дать более питательное жизненное начало самого человека? Но из опыта известно, к каким ужасам и возмущениям загробного покоя приводит такая практика в спиритизме, когда медиум и прочие участники вскармливают собою неведомые, нездешние силы. И пред лицом такого опыта делается понятным бесконечное превосходство церковного поминания, по намерению своему близкого к тому, о чем мечтали бы спириты. В самом деле, чрез фильтр панихиды не пройти ничему темному, само-воле усопшего или других духовных сил, по несвойству зерна и других панихидных обрядов служить средою к воплощению начал греховных. Тут есть спасительная строгость, при которой распуститься потустороннему греху нет возможности. Напротив, что спасительное извлечет для себя усопший из подсознательных, стихийных, страстных недр лежащего в прострации медиума, не прошедшего врат смерти и потому даже не сознавшего, что «плоть и кровь Царствия Божия не наследуют»? {580}: #c580 Оттуда, из другого мира, разве что очень грешной душе или воле активно злого духа окажется сходным воздействовать на мир чрез посредство таких явно пригодных ко злу органов и, наоборот, непроницательных для тонких духовных задач. Но далее: упражнение, волевое усилие укрепляет и проявляет способности, присущие органу, и потому чистая среда, привлекая добро, еще более очищается, выращивается силами благодати в своем добре, а среда, приспособленная к греху, тоже выращивается, но уже в направлении противоположном первому, усилием привлеченных ею злых деятелей. Вот почему объясняется хорошо известное наблюдение, засвидетельствованное, например, митрополитом Филаретом Московским{581}: #c581 и многими другими, что спиритические сеансы, более или менее безразличные, или по крайней мере кажущиеся таковыми в своих первых шагах, развиваются всегда в сторону злую и завершаются явным вмешательством темной силы, подобно тому, как кончается печально духовное восстание—страсть и беззаконие; нейтральное, а то и прельщающееся своим блеском у своих истоков:

Начало жизни—это утро мая,

Ее конец—отравленный родник{582}: #c582

Но, конечно, «жизни», как это слово понимается в просторечии, когда во всяком самоограничении и самообуздании видят безжизненность или внежизненность. Доброе намерение общаться с усопшими, при избрании для этого неподходящих средств, ведет к прямо противоположным результатам, и если, сохрани, Боже, усопшие в самом деле будут втянуты в материализацию посредством плотской среды, то, конечно, могут получить от того себе во вред еще греховные дела, к числу содеянных ими прижизненно. Недаром «черная магия» самое название свое—nigra magia—получила от удачной игры слов, в которой греческое ее название

957;949;954;961;959;956;945;957;964;949;943;945; (некромантия) было по созвучию приспособлено к латинскому слову nigra, а некромантия древних–это не что иное, как спиритизм нашей современности.

Эта черная «злодать», привлекаемая в известных случаях, завладевающая положением, отращивающая себе органы выразительности, определяется, однако, вовсе не непременно и не только злою волею талмотурга, но пущенными в ход (средами, каждая из которых имеет и соответствующее ее) {583}: #c583 духовной природе избирательное поглощение тех или иных духовных энергий, и, как сказано, невежественное и самоуверенное пользование известными средами и действиями может вполне расшибить, по пословице, лоб кое-кому, хотя бы и на молитве.

<30.) Итак, первое–это вещество, и в частном обсуждаемом случае совершеннейшее вещество оказалось в опыте тысячелетий именно зерно и преимущественно зерно пшеничное. А к нему присоединяется и мед, тоже произведение растительного царства. Освящение меда подготовляется и предварительным введением в культ живого существа, мед добывающего и дающего ему созревание: пчела получает особое благословение. (См. молитвы «Чина благословения пчел»: «Создателю всех, Боже... пчелы сия благословити и освятити Своим благоутробием благоизволи, да обильнее плоды своя приносят во еже ко храму Твоему и святых олтарей Твоих лепоте и украшению, купно же и к нашему употреблению быти им...»; «Боже, трудом человеческим и безсловесными животными благодействовати ведый и неизреченным милосердием Твоим самех пчел плоды и дела к нуждам нашим употребляти научивый, смиренно молимся величеству Твоему, пчелы сия благословити изволи и к приобретению человеческому роду умножи я, снабдевая их и препитая...») {584}: #c584

Это животное и само близко к поминанию душ, с древности оно признавалось ввиду этого животным хфтоническим, а в народной– всех стран и времен–символике и метафизике, имеющей глубокие мистические основания, понималось как образ, как манифестация, как явление самой души. В одних случаях она была напоминаниемо душе, в других–органом проявления души, в третьих–самое явление ее мыслилось духовным явлением, без грубого материального носителя, и, наконец, иногда признавалось или бывало так, что сама душа временно принимала или просто вообще имела образ этого «пророческого животного» {585}: #c585. Тут нет надобности углубляться в философский разбор верования человеческого, тем более что современная философская мысль и терминология слишком топорны для того, чтобы ими могли быть схвачены переливы бесконечно более тонкой метафизики общечеловеческой, и потому они или бесповоротно разрубают, либо безоговорочно смешивают там, где общечеловеческая мысль модулирует. Достаточно сказать лишь, что указанные представления о пчеледуше в живом символическом мышлении вовсе не исключают друг друга, а связаны между собою, как ступени насыщенности одного и того же цвета. Но какова бы ни была философская интерпретация этого круга понятий, для всякого, кто понял беспочвенность и пустоту отвлеченного философствования и почувствовал безусловную необходимость почерпать питание своей мысли из живого опыта истории всего человечества, тому ясно основное в разнообразии этих убеждений,–что явления усопших не поэтически, а в самом деле могут совершаться в виде пчелы (и еще некоторых других существ); но как именно это возможно, одним более или менее понятно, по крайней мере на собственном опыте, а другим и нет надобности объяснять, ввиду их заранее составленного предубеждения против всяких духовных явлений вообще.

<31.) Однако мне хотелось бы, может быть, больше для себя самого, сделать попытку закрепить в слове один из опытов такого рода, скромных, но зато наверное не выдуманных и известных во всех житейских подробностях. Однажды я служил литургию в домовой церкви Убежища сестер милосердия Красного Креста в Сергиевском Посаде. Это было <2 октября) 191<6> г. Обе двойные рамы были заклеены, да и вообще круглый год они почти все время бывали закрыты, а сообщение с улицей этой церкви, находившейся в третьем этаже, возможно было только через лестницы и много дверей. Совершая проскомидию, я почему-то, вероятно, опоздав к службе, весьма торопился и потому не стал читать своего обычного помянника и ограничился только именами самых близких родных. Затем служба шла своим чередом до момента омовения Честною Кровию поминальных частиц. Когда пришло время этому действию, и были произнесены слова молитвы: «Отмый, Господи, грехи поминавшихся зде Кровию Твоею Честною, молитвами святых Твоих»{586}: #c586,–к моему величайшему изумлению, около престола появилась в воздухе пчела и закружилась около чаши, суживая круги и настойчиво стараясь проникнуть в чашу. Отмахиваясь от

нее, я прикрыл чашу воздухом и, как полагается, стал переносить чашу с престола на жертвенник. Пчела сопровождала ее неотступно, ударяясь о мою голову, пока, наконец, не запуталась в моих волосах, так что я еле успел поставить чашу на жертвенник и тогда вычесал пчелу из волос. Но тут она так же внезапно исчезла, как неожиданно и появилась; предпринятые после службы поиски не обнаружили ее присутствия, хотя я нисколько не сомневаюсь в вещественности этой пчелы, несмотря на трудность понять, откуда она могла взяться, особенно в такое время года. Впрочем, я не собираюсь утверждать, по крайней мере мне нет надобности утверждать, что эта пчела не вывелась в одном из посадских ульев. А дело вот в чем: когда пчела появилась, и до самого момента ее исчезновения, моя голова вовсе не была свободна размышлять о времени года и о возможности или невозможности для этой гостьи влететь в алтарь сквозь двойные заклеенные рамы. Ничего о ней не думая и только машинально отмахиваясь, я, однако, получил толчок к острому внутреннему вниманию, не умственному, а более глубокому, следить за этим существом. Оно сразу почувствовалось как «животное пророческое»: неспроста, не без духовного знаменования кружит она около чаши, она хочет вкусить от Честной Крови, да, именно, хочет, ищет причаститься, но почему? Неужели только из-за винного запаха? В одном из нижних этажей сознания проходили мысли. А в тот момент, когда она исчезла, я сразу понял, в чем дело, или, точнее, в тот момент, когда само собою сверкнуло твердое и внутренне непреклонное знание о пчеле, она скрылась, словно растаяла, словно улетела по перпендикуляру к каждой прямой нашего пространства, проходящей через точку ее местоположения. Знание же было то, что эта пчела напоминает, являет, есть душа моего умершего – убитого друга С<ергея> Т<роицкого>, знание совершенно бесспорное, самоочевидное, непосредственное усмотрение. Тогда быстро пронеслось несколько мыслей, что бы это могло значить, и легко было сообразить (это соображение уже не было интуицией)–сообразить, что сегодняшний день–память С. Т. и что я забыл именно в этот день помянуть его, хотя поминал обычно. Тогда, хотя и запоздало, я все же вынул за него частицу. Таково личное восприятие пчелы-души.

Нет никакого сомнения, что «психологи», которым никогда в голову не приходила мысль реальности опыта, и притом целостного опыта, и в данном случае не затруднятся объяснением: пчела-де, вероятно, с лета застряла где-нибудь в алтаре, а тут, согретая, ожила и, будучи голодной, полетела на запах вина; при сем будет приведено «несколько фактов» о хорошо известном обонянии пчел. Далее будет с торжеством усмотрено, что в подсознательной области я уже помнил о дне памяти и, не исполнив того, что «субъективно» (т. е. по отсутствию научного миросозерцания) считал своим долгом, подсознательно тревожился, причем, при общей склонности к «мистике», тревога обострилась и дошла до сознания от неожиданного появления насекомого. (Вероятно, весьма ученые напишут в скобках и латинское название его: Apis mellifica L., так что и нам нужно предупредить их для вящей учености), и, наконец, ученые-психологи, кстати, помянут нелестным словом, для объяснения моей психической обремененности, двух-трех тетушек моей жены. Эти ученые штуки слишком известны, чтобы стоило здесь начать доказывать возможность пользования ими только на общей почве нигилистического миросозерцания, приводящего к основным кантовским предпосылкам, и потому принимающему их вообще лучше не говорить о религии, а заодно–и об опыте, всяком опыте, а не принимающему их, т. е. тому, кто в основе разделяет символическое миропонимание, достаточно ясно, что, во-первых, подобным раздроблением можно уничтожить решительно всякий опыт, а во-вторых, что интуитивное усмотрение, подкрепляемое соборные опытом человечества, во всяком случае чего-то стоит, и что, следовательно, мысль эта, в-третьих, должна опираться в своем развитии именно на конкретный опыт, как бы они ни осмыслили его впоследствии, а не подрывать с самого начала всякий опыт, грозящий стать поперек ее предвзятым решениям.

<32.) Пшеница, участвуя в поминальных обрядах, с одной стороны, и в елеосвящении–с другой, устанавливает там и тут общий множитель, показывающий внутреннее сродство обоих феургических действий; и участие меда, имеющего явное отношение к загробной жизни, в панихиде подчеркивает, следовательно, и какие-то связи елеосвящения с потусторонней жизнью. Это довольно обычное явление, что под ближайшею и очевиднейшею деятельностью таинства или обряда открываются слои не столь явные, но тем не менее существенные и даже более существенные, чем те, явные деятельности; в области биологической их можно уподобить внутренней секреции некоторых желез. Так и елеосвящение: имея предметом здоровие, оно перекликается с миром усопших. Замечательно, что елеосвящение первоначально совершалось именно на всенощных бдениях, а всенощные бдения были не чем иным, как

поминовениями усопших. И притом именно елеосвящение совершалось при кладбищах, чем связь таинства здоровия, таинства целения с почитанием усопших еще раз подтверждается.

Но возвратимся от освящения зерен вообще к кругу освящения еды. Ближайшим примыкающим к освящению хлеба и пшеницы рядом будет освящение соли—от обычной соли с ее символическим знаменованием огненной стихии, равно как и у огня—значение соли. «Всякая жертва солью [огнем] осолится» {587}: #c587,—говорит Спаситель, и мы знаем, что в древних культах жертву осыпали солью,—таинственно сжигавшею эту жертву—сжигавшею, а потому сохранявшею для вечности.

Далее идет молитвенно освящаемая соль на Пасху, святая соль пасхальная{588}: #c588. Еще далее—соль, пережигаемая в Великий четверток, этот не только мистический, но и литургический центр культового года 951; средоточие всех важнейших освящений. Далее, на следующей освятительной ступени—соль, раздаваемая верующим в древности на Рождество Христово—sacramentum salis {589}: #c589. Наконец, соль, влагаемая Церковью, тоже древних времен, в уста новокрещаемого—да будет слово его растворено огненной мудростью; и до сих пор в изветшалом словоупотреблении можно слышать о «соли» чьих-нибудь слов—аромат, хранящийся на дне уже опустелого сосуда. А вершина всей освященной лествицы «солености»—Соль, осоляющая всякую жизнь, Само огненное Слово Божие. Еще ряд пищевых освящений, теперь уже более общих, т. е. распространяющихся не на один какой-либо род пищи, а на много родов сразу, или даже на пищу вообще. Таковы: молитвенное разрешение поста на Рождество Христово «сыном духовным»{590}: #c590. «Молитва во еже благословити брашна, мяса во святую и великую неделю Пасхи» {591}: #c591, в которой вспоминаются священнейшие жертвы—Авраама, и Авеля, и «телец упитанный»—притча о блудном сыне, «да яко же той сподобися Твоея благости насладитися, сице и мы насладимся освященных от Тебе и благословенных, в пищу всем нам»{592}: #c592. Подобна этой и «Молитва еже благословити сыр и яйца»{593}: #c593, «млеко огустевшее», т. е. творог и изделия из него. Сюда же относится и «Молитва в причащении гроздия в шестый день августа» {594}: #c594; ее внутренняя необходимость жизненно сознается лишь на юге, когда освящаются корзины сладкого винограда, груды золотых персиков, груш, налитых сладким соком, зарево румяных яблок, чернофиолетовых и зелено-золотых слив, коралловых гранат и других плодов, так что солея заставлена и загромождена этим «изобилием плодов земных» {595}: #c595, наполняющих весь храм своим ароматом. «Благослови, Господи, плод сей лозный новый, иже благорастворением воздушным, и каплями дождевными, и тишиною временною, в сей зрелейший приити час благоволивый»{596}: #c596,—молится Церковь. Самое время годового круга созрело и наполнено благоухания—ведь в символическом миропонимании нет времени-отвлеченности, живем же мы в живой и конкретной среде, времени-пространстве и самой вещи мира; вот эти благоуханные и сочные плоды—сгустки стяжания, оплотнения мировой среды, к Преображению уже дозревшей: близится начало нового года. Таково же значение и «Молитвы о приносящих начатки овощей»{597}: #c597, назначенной к освящению всяких первин огородных и садовых.

33. Связный восходящий ряд образуется и в отношении елея, и это естественно—по благородству и по жизненной важности этого вещества. От елея—как источника света, как пищевого вещества и умащения, освящаемых в быте и литургически, этот ряд идет к елею помазания из лампады праздничной иконы за всенощной, далее к елею, благословенному с хлебами, пшеницей и вином после литии, далее к елею, чудесно возжигавшемуся в лампаде, например, у преподобного Серафима и у других, еще далее—к освященному елею крещения, по слову Симеона Солунского,—«предъизображению божественного мира»{598}: #c598, и, наконец, до елея с вином в таинстве елеосвящения, т. е. до моленного и целебноносного елея, и до святого мира. Как видим, этот ряд освящений опять сплетается своими звеньями со звеньями других рядов. Как в живом организме, в культе все связано со всем, все отражается в другом и другое в себе отражает, и как в живой ткани уединенное обсуждение того или другого ряда ее элементов всегда насильственно, так как произвольно, так и мысль о культе лишь очень условно может намечать себе, ради внешнего порядка—последовательности, те или другие линии, но при этом всегда остается неудовлетворенная потребность отметить еще и еще такие-то и такие-то связи, а, намечая их, изложение теряет внешний порядок и собственную форму: многообразие словесного изложения и многообразие культа имеют совсем различное число измерений, и форма последнего не может быть, хотя бы схематически, отображена формою исследования о нем. Лучшее, что

может дать такое исследование, это—наметить, например, несколько связующих нитей в области культа и убедить далее всматриваться в эту область и самому уже подмечать те связи, которые особенно отвечают духовной потребности данного лица и в данное время.

34. Чтобы не множить далее примеров, как намечаются восходящие освятительные ряды, пусть изложение будет ограничено сказанным; но приведем еще лишь один ряд, тоже восходящий ряд освещений, но теперь уже не вещества, а функции: ведь всякая реальность подлежит освящению, и освящение всякой реальности имеет степени, чтобы взойти до горнего мира к абсолютному Устою всего бытия. В данном случае имеется в виду функция власти и, следовательно, освящения власти, а с нею и всякой гражданственности. Тут не станем устанавливать градаций ее: отметим лишь, что один из начальных ее моментов бывает молитвенное «пострижение власом» {599}: #c599, т. е. первое стрижение волос ребенку,—первый чин человека,— возводящий его из неговорящих, из infans, из 957;942;960;953;959;962;, а последнее слово значит вместе с тем и ребенок, и глупый,—в отрока. Это пострижение посвящает ребенка Богу и тем дает ему первые начатки власти: он вошел в организацию гражданства, как существо, научившееся пользоваться даром речи, т. е. существо и разумное граждански. Как известно, пострижение есть акт жертвоприношения, и литургикой Ветхого Завета, равно как и литургикой греко-римской, требовалось срезать часть волос на лбу у приносимого в жертву животного. Как раз такое же значение имеют пострижение волос при посвящении в священные степени и в монашество: посвящаемый приносится в жертву, т. е. закалается, на что указывает даже самое слово жертва, т. е. заклание. Первым же актом такого заклания, как изъятие из мира, как перенесение в иную область, служит пострижение волос. Но принесенное в жертву становится трансцендентным миру и уже «не от мира»{600}: #c600, в мире же оно теперь не есть, а только является. Как таковое, как сверх-мирное и в мире только являющееся, оно тем самым есть власть над миром, есть то, что направляет и организует мир, то, по чему мир направляется, находит себе правые пути. Никакой иной власти, кроме как трансцендентной миру и имеющей источник свой в потустороннем, символическое миропонимание не признает и не может признать. Это значило бы отречься от себя самого, разорвать единственную абсолютную ориентировку на Абсолютном, допустить в нее условные ориентировки на условном, т. е. идолопоклонство. Власть по самой природе своей законно принадлежит только священному, и поскольку нечто понимается как мирское или, в особенности, когда оно себя утверждает таковым, постольку держание им власти есть узурпация и насильничество. Не может быть никакой власти мирской; а так как права и обязанности существуют только властью и через власть, и вне власти лишены какого бы то ни было содержания, то и представление о праве не священном, мирских правах и обязанностях—пусто. Это не значит, чтобы тем исключалось понятие о естественном праве, напротив, но естественное право осмысливается только на символически-культовом понимании вселенной, через ее отношения к Верховному Иерарху вселенной, «Им же вся быша»{601}: #c601. Общество есть иерархия властей трансцендентных, но отнюдь не мирская, из себя власть рождающая, организация. И первая степень этой иерархии, первый священный чин дается младенцу в первой стрижке его волос, что в быту древности соответствовало моменту перехода мальчика из женских рук в мужские. В некоторых случаях, например у казаков, мальчик сажался при этом на коня и ему давалось оружие, в разные времена различное. На верхней ступени рассматриваемого ряда священных ординаций гражданского строя находится венчание на царство. «После первой молитвы [иерарх] крестообразно возливает на главу [Царя] миро, показывая тем, что Сам Христос помазует его, что победивший крестом уготовляет н в нем победителя, что имеющий державу вечную и венец славы, дарует и ему державу, и соделывает главою всех. Потому и помазует ему одну только главу. Потом провозглашает: 945;947;957;972;962; (свят), внушая, что Царь освящается от Святого и посвящается Христом [Помазанником] в Царя освященных»{602}: #c602. Таковы некоторые, из чрезвычайно сложного посвятительного ритуала, обряды, по указанию блаженного Симеона Солунского. Смысл их общий, конечно, ясен. Но блаженный Симеон закрепляет и в точной формуле то несколько расплывчатое, хотя и весьма распространенное и яркое понимание царской власти, как сана церковного, которое всегда было распространено в живом церковном предании и, в частности, перелилось в сознание единственной законной наследницы Византии и преемницы ее мировоззрения—Руси. По формуле блаженного Симеона, «запечатлеваясь миром, печатаю и помазанием Сущего Царя всех, Царь облекается силою, поставляется в образ Его на земле, и приемлет сообщаемую благоуханным миром благодать Духа, утверждающую верховных правителей гражданства и воинства»{603}: #c603. Итак, это та самая формула о Царе,

которая и по смыслу приведенных выражений, и по филологической букве есть: «икона Христа» или «во Христа место»{604}: #c604. В различных транспозициях они повторяются бесчисленное множество раз церковными писателями и идеологами, как византийскими, так и русскими, и в древности и до наших дней включительно {605}: #c605.

Как{606}: #c606 известно, православному устроению общества противопоставляется католическое, и, в ответ на упреки последнего в папизме, как принципиальном соединении в лице верховного понтификата обоих мечей, светского и духовного, возникает со стороны папистов обвинение Православной Церкви, в особенности византийской, в цезарепапизме, т. е. тоже в усвоении обоих мечей одному лицу, в данном случае—кесарю. Не входя в эти канонические контроверзы, здесь, однако, ради понимания, как именно освящается общество, неизбежно несколько вдуматься в истинное положение вещей, по крайней мере в их канонических нормах. Так, прежде всего возникает вопрос, правда ли что существует, согласно церковно-правовым нормам, цезарепапизм в Православной Церкви?—Но я позволю себе ответить на поставленный вопрос утверждением более широким: не только в православии нет цезарепапизма, но и пресловутый папизм Западной Церкви есть полемическая выдумка, правда имеющая под собой некоторые канонические факты, но перетолковывающая их весьма искаженно. Но надлежит повторить, речь идет здесь о нормах церковной организации, а не о тех или иных исторических явлениях, как на Западе, так и на Востоке, отнюдь не соответствующих требованиям своей Церкви. В самом деле же надо говорить о явлениях весьма глубоких, которые не вместить в столь простые схемы, как цезарепапизм и папоцезаризм. Эти явления возникают от возможности двоякого соотношения основных моментов теократического общества—начала духовного, обращенного от земли к небу, и начала мирского, обращенного в своей деятельности в обратном смысле, и, с другой стороны, единящей формой монархизма и наполняющего ее содержанием—соборности. Принципиально говоря, всякая Церковь непременно, в силу своего основного назначения соединять дольнее с горним, неизбежно должна считаться с неустранимостью ни одного из этих четырех моментов, и, забывая об одном из них или намеренно устраняя хотя бы один из них, она уничтожает равновесие своего собственного бытия. Так, если в первой паре моментов уничтожено мирское начало, то Церковь делается отвлеченной, отрывается от мира и принципиально признает свою неспособность воплотить духовное; так возникает направление буддийского типа, таково, например, толстовство, духоборство и пр. Напротив, отказываясь от духовного, Церковь делается просто внешней государст· венной организацией, пределом каковых служат формы социализма. В другой паре моментов церковного бытия тоже, логически говоря, можно забывать или отрицать как начало единовластия, так и соборности. В первом случае Церковь рассыпается, как это происходит в протестантстве, пределом же такого рассыпания является принципиальный субъективизм и утверждение «интимности» религиозного опыта. А во втором— церковная жизнь лишается творчества и стремится в качестве предела своего к бездушному формализму и бюрократии. Только две Церкви во всей силе и с полным сознанием утвердили равно необходимость каждого из обоих антиномически сопряженных моментов той и другой пары: это Церкви—Восточная, с ее полу-держащимися на ней ветвями: коптской, абиссинской, армянской и т. д., и Западная, с такими же ее ветвями в лице Церквей: старо-католической, мариавитской, англиканской и некоторыми другими. Все эти Церкви, принципиально признавая все четыре вышеназванные основные моменты церковной организации, хотя и с разною степенью сознательности, тем самым не выпали из идеи Церкви, почему и заслуживают, в той или другой степени, к тому же различной в разные времена их исторической жизни, имя Церкви.

Так вот, различное устройство Церкви может быть по существу дела двояким, в зависимости от того или другого способа сочетания между собою этих двух антиномий: духовное – мирское и единовластие—соборность. И каждому из двух членов первой антиномии можно приписать каждый из двух членов второй антиномии, т. е. можно духовному приписать соборность, а светскому единовластие, а можно духовное сделать монархическим, а соборность отнести к началу светскому. Ни в том, ни в другом случае два начала, духовное и светское, не окажутся у одной власти, так что ни в том, ни в другом случае духовная не одебелеет до власти светской, ни последняя не захватит не принадлежащего ей суждения о духовном. Иначе говоря, в первом случае, соответствующем строению Церкви Западной, нет основания для обвинения в папоцезаризме или в «папизме», а во втором, относящемся к Церкви Восточной, не может быть речи о цезарепапизме.

Итак, различие строения той и другой Церкви сводится в существе дела к тому, куда именно помещена соборность Церкви, и тут, устранив вульгарное обвинение в ересях столь явных и грубых, можно и должно, однако, задать себе вопрос более тонкого свойства, какое именно строение Церкви более соответствует той идее, которой служит Церковь,—спасению. И взвесить сравнительные достоинства той и другой в свете этой именно идеи практически тем более необходимо, что западный соблазн, давно уже стучавшийся в Золотые Ворота, в последнее время, не делая даже особых усилий, молчаливо принят и подразумевательно исповедуется Церковью Русскою: здесь имеется в виду мысль о канонической якобы необходимости монархичности духовной власти Церкви Православной, тогда как власть светская может и даже, пожалуй, должна быть коллективной. Иначе говоря, в церковных кругах, считающих себя правилами благочестия и столпами канонической корректности, с некоторых пор стараниями главным образом архиепископа Антония (Храповицкого) стала культивироваться мысль о безусловной необходимости неограниченной церковной власти и склонность к светской власти так или иначе коллективной, напр<имер> ограниченной коллективно выработанной конституцией или решениями того или другого представительного органа. Но для того, чтобы определеннее почувствовался несомненно западный вкус этой конструкции, не мешает напомнить о коренном софизме доказательств в ее пользу, когда понятие «православная» смешивается с «русская». Ничего не возражая в данном месте против «Патриарха Московского и всея Руси», мы не должны, однако, забывать и того обстоятельства, что единовластное устройство Русской Православной Церкви еще решительно ничего не значит для Православной Церкви и принципиально, как бы ни была территориально велика и численна Русская Церковь, имеет значение не большее, нежели единство власти в отдельной епархии или даже в отдельном приходе: ведь единством русской церковной власти отнюдь не вносится такового же в церковную власть Вселенской Православной Церкви, мечта о каковом есть определенно мечта католическая. В начале всемирной войны, когда предвиделась близкая возможность завоевания Константинополя, в кругах, притязающих на исключительную верность каноническому строю, с большою тревогою разбирался вопрос, как же быть тогда с Константинопольским Патриархом, которого мудрено подчинить Святейшему Синоду, а вместе с тем не складно и сделать верховною главою Русской Церкви. При этом молчаливо предполагалось, что существование в пределах одного православного государства двух независимых друг от друга духовных владык, не подчиненных и высшему их, безусловно недопустимо. Кажется, из-за этого затруднения иные были даже готовы отказаться от Константинополя. Но почему они не подумали о таковом же сосуществовании водной Оттоманской Империи четырех патриархатов и соответственно—четырех независимых глав? А если это соображение отводится ссылкою на коренную ненормальность всего строя Оттоманской Империи, с неправославным султаном во главе, то тогда не потрудятся ли возражающие вспомнить, как в одной Империи Ромеев было пять независимых друг от друга патриархатов со столькими же Патриархами и как Вселенские Соборы постановили не подчинение единому духовному главе, т. е. земному, а, напротив, всячески озаботились разграничением их сфер и предупреждением каких бы то ни было попыток со стороны одного из них захватить хотя бы частично власть над прочими.

Итак, канонический строй Православной Церкви, со всею определенностью и сознательностью установленный Вселенскими Соборами, духовной власти даже там, где церковная жизнь течет по установленным руслам, приписывает признак соборности; а когда течение это проявляет нечто непредусмотренное, когда оно нуждается в разъяснении и оформлении, соборная природа церковной власти обнаруживается еще определеннее: тогда требуется Собор—Поместный, в случае все еще продолжающейся неясности—Вселенский, и в случае неясности, есть ли этот Собор в самом деле Вселенский, т. е. выражается ли им самосознание Вселенской Церкви,—усвоение его или неусвоение себе Вселенскою Церковью, которая непрерывно, на всем протяжении пространства и времени соборуется, т. е. осознает себя единою, носительницею Духа Истины во всем многообразии явлений своей жизни,—единым организмом, Телом Христовым. Напротив, канонической же светской власти принадлежит единство. Единый Император всего православного мира—это несомненная предпосылка древнего церковного мышления, и эта предпосылка всегда жила и живет в церковном сознании, как безусловная норма, как заповедь исторического делания христианским народом. В духовном я могу сказать то, что единственно может быть духовно ценным, лишь оставшись с глазу на глаз с самой Истиной, и только предельная моя открытость пред нею, т. е. моя решительная неподатливость всем внешним давлениям, откуда бы они ни шли, предоставит мне возможность быть самим собою, совлекшись всяких условностей, и, перейдя по ту сторону себя самого, созерцать ноуменальный мир; и тогда лишь, в своей предельной свободе

восприняв от духовной жизни, я смогу быть членом Церкви, т. е. соборно обсуждать дела духовные: или свободно и соборно, или никак постигается Истина, устрояется духовная жизнь общества. Совсем иное—дело мирское, где речь идет всегда о предварительном и приблизительном воплощении духовных начал, возможном лишь—по мере завоевания эмпирической косности началами духа и где, следовательно, забота лежит не о предельной и беспримесной чистоте Истины, а о наибольшем и целесообразнейшем преодолении внешней духу косности. Тут послушание и дисциплина заложены в самой природе мирской власти, и желание каждого разбираться самому в целесообразности и нецелесообразности власти, коль скоро она принципиально признана, есть полное непонимание задач государственной организации; пример войска, критикующего в момент битвы приказания полководца или, еще хуже, пытающегося коллективно выработать план действия,—наглядный пример той общей сумятицы, которая возникает при попытках перевести законное и необходимое требование свободного самоопределения из области духовной в область светскую. Единство светской власти, а таковое, по сказанному, возможно лишь вне конституций, т. е. светских, юридических, есть естественное следствие признания за духовною жизнью личного самоопределения.

Западный мир поступает иначе, извращая этот порядок церковных начал, хотя и не доводя этого извращения до его предела. Духовная жизнь тут определяется внешним авторитетом, и, вполне последовательно, начало авторитета пронизывает собою весь строй Западной Церкви от основания и до самой вершины, завершаясь единоличною властью Папы, который по необходимой логике вещей не может не быть признанным «непогрешимым в делах веры», т. е. той самой церковной организацией, которую он единовластно возглавляет. Совершенный вздор объяснять догмат папской непогрешимости властолюбивыми притязаниями Ватикана: все дело вовсе не в властолюбии, на отсутствие какового и Константинопольские Патриархи не всегда, кажется, могли жаловаться, а в существе дела, ибо как же Папе не быть непогрешимому, когда он стоит над всею Западною Церковью и принципиально—над всею Вселенскою Церковью, так что апеллировать на него можно только Богу: папская непогрешимость есть только другое название для церковно-вселенской монархии. И тогда, следовательно, началу светскому необходимо приходится быть соборным, насколько это практически терпимо.

Светская власть под Папою неминуемо есть федерация, подобно тому как федерацией является духовная власть под императором на востоке в Византии. Священной Римской империи, как господству всемирному, неуместно быть в Католической Церкви, и она неминуемо разлагается на отдельные государства, которые затем, поскольку они не сдерживаются извне, делаются конституционными и обращаются в республики: коллективизм светской власти есть оборотная сторона католицизма.

35. Освящение власти никак не должно быть понимаемо в качестве личной, так сказать, духовной помощи Царю или Императору, в какой он, конечно, нуждается в мере, соответствующей гражданской высоте и ответственности его дела. Представление о том, что у него, во-первых, есть гражданские обязанности, а во-вторых, религиозные потребности личного порядка, хотя бы и повышенные исключительностью его места в обществе, было бы перенесением несторианства в область теократии. Но в церковном смысле царское венчание вовсе не есть венчание перед царством, а есть венчание на царство, подобно тому как венчание брачное совершается для брака, а не только перед ним, и потому полученный дар в самом браке раскрывается. Царское коронование есть именно освящение власти, человеческой функции власти, как реальной способности и деятельности человека, и относится оно не к ладу, а к теократическому месту: в Церкви есть ноуменально царский престол, все равно, занят он или не имеет в плане конкретно-историческом своего представителя; в Церкви по историческим условиям временно может не быть, и даже никогда не быть Царя, но место для Царя, «уготованный престол» в ней непременно есть, но если делегированной Царем-Христом власти некому нести на земле, то оно остается непосредственно у Него Самого, подобно тому, как если бы были разрушены на земле все иконы, то тем не уничтожились бы духовные их первообразы, хотя физически они и не были бы зримы среди вещей мира. В лице Царя освящается вообще начало гражданской власти, и потому понятно, что во времена наиболее сознательного отношения к теократической идее это освящение всей власти, всей гражданской организации, ознаменовывалось и в развернутом виде особыми символическими пействиями: согласно византийскому обряду, возведение на должность высших сановников совершалось Патриархом, в храме св<ятой> Софии, непосредственно после

царского помазания. «В прежнее время,–свидетельствует Симеон Солунский, изъясняя смысл царского миропомазания и сообщения Царю особой благодати,–то же совершалось после Царей и над другими сановниками. Ибо после избрания и царского определения они приводились в церковь, был поставляем перед святыми вратами против престола налой и Патриархом совершаемы были молитва и благословения» {607}: #c607.

Гражданское устройство мыслится как отображение небесной иерархии, Христом возглавляемой, т. е., иначе говоря, дольнее отражает горнее и подражает ему и потому пронизывается и живет его энергиями. Следовательно, в дольнем хотя и есть высшее и низшее, с разными сферами своей деятельности, но нет ничего случайного, пустого, лишенного ноуменального веса: «вся по чину да бывает» {608}: #c608, а этот чин от вечности начертан на небесах. В теократическом строе всякое место ноуменально и ни одна должность не мыслится как обездоленная причастности к вечному миропорядку. Можно сказать, всякая деятельность, раз только она не выпадает из теократии, есть служение, и притом служение вечному, а не людям и их земным интересам,–всякая должность есть теократический сан. Но если о низших должностях, о низших ступенях иерархии надлежало здесь напомнить, что, несмотря на их близость к будничному, они тем не менее органы теократического строя и озолочены небесным светом Солнца мира умного, то, напротив, не мешает, по разумению церковному, напоминать высшим членам иерархии об идеальности их задания и потому о подлежащей воплощению во всей жизни священной идеи их чина. Одним из самых выразительных указаний такого рода, вводимых не по инициативе того или другого обличителя и обращенных к тому или другому отдельному лицу по некоторому частному поводу, так что не в порядке нравоучения и обличения, а вообще и существенно, введенных в систему священной символики, был обряд а как и и. Понятно, что указание на человеческое ничтожество, поскольку делается расчет на соответственные силы, вне служения силами теократии наиболее уместно и символически наиболее потребно на вершинах власти, и притом в момент самого превознесения. Возвышая, Церковь тут же и принижает, одновременно напоминая и о небесной славе, и о земном ничтожестве. Согласно византийскому уставу, при возведении на престол Императору вручается мешочек с землей–символ тленности власти и внушаемого смирения, как поясняет тот же блаженный Симеон{609}: #c609: этот мешочек называется 945;954;945;954;943;945;, т. е. незлобие, нескверность. Но не только Возведение на должности совершается молитвенно: вся гражданская организация пронизана символическими действиями, задача которых никакой стороны жизни не оставить вне ее ориентированности на высшем духовном начале и все связать со всем в единый духовный организм. Как остаток этой церковной культуры, этого священного устройства всей гражданственности, остаются и доныне многочисленные чинопоследования–на благословение путешествий, сухопутных и морских, на начатие торговых предприятий и всякого доброго (954;945;955;972;962;–т. е. отличного, прекрасного) дела: как далеко это полножизненное понимание от интеллигентского гнушения и высокомерности к торговым предприятиям. Затем чинопоследование на наступление и обороны военные, на умиротворение нестроений, бунтов, восстаний, на прекращение гладов, эпидемий, землетрясений, моровых поветрий, общественных незадач всякого рода, на успокоение вражды, ненависти, ссор, на искоренение ересей и т. д. и т. д. {610}: #c610 Для интеллигентского сознания, брезгливого к жизни, заботы о подобных явлениях делаются как необходимое зло, и потому с дурною совестью; напротив, реалистическому жизнепониманию Церкви ни одно явление жизни, вытекающее из естества человека, а не направляющееся против естества, не чуждо, хотя и имеет оценку более или менее высокую. И Церковь освящает явления жизни, не как печальную необходимость, которую, раз уж она неизбежна, надлежит замалчивать, а громогласно и открыто, онтологически честно, говоря ему либо «да, да», либо «нет, нет» {611}: #c611, и когда сказано первое– тогда уже нечего стыдиться и прятаться, но с чистою совестью и хорошею гордостью можно говорить о нем, как о «прекрасном»–954;945;955;972;962;. Существует, далее, множество молебных чинопоследований на самые разные потребности общественной жизни–например, молебен о благотворящих и т. д. Сюда же, к этой области освящений, относятся такие чинопоследования, как усыновление и в особенности, братотворение {612}: #c612. Действием этих последних общество многократно скрепляется совсем особыми, чуждыми современной жизни, связями, придающими человеческим отношениям особую серьезную теплоту и изгоняющими внешне служебные{613}: #c613. Чинопоследования эти в настоящее время совсем забыты, да и давно уже были отменены, по крайней мере в качестве признанных церковною властью; но причины отмены были собственно не чисто церковные, а внешне юридические, потому что братотворение смешивалось с имущественными правами, что вызывало юридические казусы, и, наскучив разбирательством

судебных дел, византийское законодательство просто запретило самое совершение чина на братотворение. Однако сознательное введение его в жизнь могло бы быть могучим средством связать внутренними связями распавшееся общество, особенно наше, столь плохо связываемое внешними правовыми нормами. А кроме того, должно быть замечено, что всечеловеческий обычай побратимства особенно развит был у славянских народов, может быть, именно вследствие непризнания ими объединения правового.

36. Весь организм общественный, по трем основным направлениям—священству, царству и пророчеству, освящается особыми молитвами и особыми возвышениями в мир горний. Этим положительным освящениям соответствуют, как всегда, отрицательные запрещения, епитимии всякого рода, временные извержения из той или иной области культа, отлучение, наконец, чин анафематствования{614}: #c614. Строение теократии устанавливается и им, потому что он равно предает анафеме как нарушителей собственно церковного учения и благочиния, так и потрясателей, мыслью, словом или делом, основы христианской государственности {615}: #c615.

В частности, среди чинопоследований, направленных на общественное строение, должен быть отмечен особый чин, совершавшийся в Греции, имеющий в виду таинственную кару преступнику, так называемое «Чинопоследование на проклятие преступников псалмами»{616}: #c616. Суть этого чина нижеследующая: после заамвонной литургийной молитвы, на которой преступник поминался за упокой, в середине церкви ставится столик, на котором обычно благословляются хлебы, а на нем блюдо с уксусом. Семь священников переоблачаются, выворачивая облачение наизнанку и окружают означенный столик, держа каждый в руках по зажженной смоляной свече. Начиная обряд, старший иерей кладет в уксус кусок негашеной извести величиной с яйцо или с орех, и понятно, что известь начинает шипеть, а к концу обряда затвердевает и пристает к блюду. Самый обряд состоит из чтения по очереди всеми служащими семи избранных псалмов, в которых собраны наиболее сильные проклятия Псалтири. Псалмы перемежаются особыми прокимнами и пением так называемого тропаря Иуды—из песнопений Великого четверга. По окончании чтений смоляные свечи гасятся в уксусе, а блюдо опрокидывается вверх дном и оставляется в храме. Тогда преступник, на голову которого были собраны эти проклятия, начинает мучиться угрызениями совести и вынужден принести повинную или же иссохнуть от тоски. Само собою разумеется, что присутствие проклинаемого при этом обряде не необходимо. Этот обряд проклятия, а равно и другие запрещения, вероятно, покажутся кое-кому слишком суровыми и даже жестокими. Но не правильнее ли, не «гуманнее» ли возобновить его, изредка применяя, внушать мысль, что есть кары и помимо внешних воздействий, т. е., следовательно, всегда применимые, нежели, оставляя безнаказанными виновных, потворствовать им в больших преступлениях и окружающих ввергать в бедствия и бессильную ярость? В порядке же более глубоком, этого рода обряды необходимы хотя бы по тому одному, что внушают большее понимание онтологичности мира духовного. «Кто возле Меня, тот возле огня, а кто далек от Меня, тот далек от спасения»,—гласит одно не записанное в Евангелии изречение Спасителя{617}: #c617. Благодать способна «поляризоваться», по выражению богословов, т. е., будучи реальностью и силой, становиться угрозой тем, кто подходит к ней несоответственно; и таинство может быть не только во спасение, но и «в суд и во осуждение» {618}: #c618, огнем попаляющим. Между тем, при утрате онтологического понимания религии, наша современность всецело ушла в круг понятий субъективных и в религии видит уже не реальность, которая из себя и сама собой определяется, а чисто субъективные мысли и чувства, прекрасные переживания и благородные кипения в нас, из нас же возникающие и нами же великодушно являемые миру. Как одна из форм этого субъективизма должно быть отмечено народоверие и народослужение, где слово народ есть genetivus objectivus{619}: #c619: служба церковная совершается не народом Богу, а духовенством—народу.

Имущество церковное в духе всего мировоззрения признается принадлежащим опять-таки не Богу, а народу и т. д. и т. д. Короче говоря, во всех разговорах о вере й Церкви систематически замалчивается и тот, о котором надо бы сказать прежде всего, настоящий собственник церковного имущества, обладатель духовной истины, а речь может идти не о том, что нам удобно, понятно или приятно, но что соответствует объективной правде. Этой-то объективной правды, над человеком стоящей, и не признает наша современность. Лев Толстой очень удачно говорит где-то, что он почему-то неохотно пользуется словом «Бог», а всегда предпочитает употреблять прилагательное «божий» или наречие «по-божьи»—признание понят; ое, раз отрицается живое и конкретное лицо Божие. Но устами Толстого

свидетельствует о своем субъективизме и вся современная религиозность. Так вот, в напоминание ей, что существует Сам Бог, а не только прилагательное, прилагаемое к человеку, особенно необходимо в настоящее время и богослужебно и теоретически раскрывать понятие о поляризации благодати.

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

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

Течение богослужебного года, т. е. особенности служб, и памяти святых, и праздники, помимо своей общеизвестной культурно-исторической основы и другой—мистической, имеют еще третью—космическую: «натуралистическую», сказал бы тут с торжеством ничего не понимающий в сути религиозных переживаний исследователь-позитивист, и со вздохом осуждения отметил бы проповедник-моралист. Хотя и по-разному, но и тот, и другой одинаково не понимают и не поймут главного, что Творцом мира был не иной кто, как «Учитель нравственности», и что Этим Последним «вся бысть»{620}: #c620; оба они одинаково не понимают, что конечное и условное не может противополагаться бесконечному, безусловному, ибо иначе ему самому принадлежал бы признак абсолютного, так что, будучи конечным и условным, оно подчинено своему Творцу, «в Нем живет, и движется, и существует» {621}: #c621. Все в Боге—такова формула панэнтеизма, возвещается ли она апостолом Павлом{622}: #c622или Гёте, и язычество становится таковым лишь в его противоположении Христу, как упорствующее в своей самостоятельности или как искусственно восстановляемое моралистами на христианство и натравливаемое ими. Но само в себе оно содержится в Христе и Его ждет, как ждет вся тварь Своего Избавителя: природа—в Боге, а язычество—в Церкви {623}: #c623. Глубоко неправильна оценка этой стороны церковной жизни позитивистами и моралистами, как неправильно отношение к твари в порождениях протестантизма, но самый факт, внешне намеченный ими, действительно есть, и если им угодно дать ему кличку натурализм,—то пусть временно и остается она, под условием сделанного выше разъяснения. Злым глазком такой исследователь подглядит далее «синкретизм» святых и их житий с образами природной жизни и потому связь житий с древними мифами. И опять, хотя это делается назло и ради уничтожения Церкви, или ради «очищения» ее от остатков язычества, однако такие враги невольно оказываются справедливее, а потому и полезнее тенденциозных друзей, во имя защиты Церкви упорно отрицающих в ней то, наличием чего и доказывается ее вселенскость и полнота. Ведь фактом беспристрастный исследователь может признать вовсе не то, что к святому пристегнуты человеческие измышления недоросшей науки, т. е. мифа, а лишь известный параллелизм жития святого и некоторого мифа и наличие символически природных черт в образе святого, как, например, атмосферного электричества — в пророке Илии, водной стихии — в пророке Моисее, моря — в Николае Чудотворце или солнечности — в Самом Господе. Но что следует из такого параллелизма — это еще дело большой сложности, и если для верующего загодя исключается простое уничтожение предмета его веры, то отсюда был бы слишком поспешен вывод о необходимости отрицать всеми силами наличность параллелизма. Однако для человека церковного должна быть ясна перетекающая за края чисто исторического факта только единичной биографии значимость святого и жития его, коль скоро Церковь дает нам образы святых в

научение и в подражание. Явное дело, они оцениваются как типы, как явления идеи умного мира, как просветы в небо,– что, однако, нисколько не мешает им быть притом строго фактическими. А если так, то параллелизм их житийных повествований с мифом и наличность в житиях космических черт предрешены: это есть не потому, чтобы составители житий заимствовали из языческих сказаний, а потому, что это так по сути дела–потому что это правда, и никакой позитивизм не доказал и не может доказать противного. Скажем даже больше: если в некоторых случаях мифы древности и были, положим, использованы составителем жития, то это произошло опять-таки потому, что соответствовало правде, и нельзя же вменять в вину христианскому писателю-историку то обстоятельство, что уже до описываемого им, частично и предварительно, предчувствовалась та правда, которой он является свидетелем. Кто изучал историю творчества во всех отраслях, тот не мог не заметить, как настойчиво стучится в мир воплощения некоторый духовный образ и сколько предварительных побегов дает он, сперва фантастично, затем поэтично, далее научно, пока не вырастает подлинным духовным организмом. Историк современной техники нашими потомками мог бы вполне быть обвинен в-мифологизме чрез сопоставление с бывшими до него не реализованными научными концепциями и даже полунамеченными, как в сновидении, проектами в фантастических романах. И, однако, достижения техники–исторический факт, но имеющий, кроме того, некоторый смысл, и этот-то смысл, смутно предчувствованный во времена более давние, объясняет и оправдывает самую фантазию на его почве. До технического осуществления некоторой идеи мы только смутно чувствуем ее пророческий смысл и надеемся, что он не есть, как говорится, «пустая фантазия»; после соответственной реализации и посредством нее мы в этом убеждаемся и радуемся правоте своих предков. Так вот и по отношению к мифам: поскольку они не воспоминания об откровении прошлого, 964; е., в конечном счете, «о Том, Им же вся быша» {624}: #с624, постольку в них надлежит видеть предчувствие, сонные видения об Истине, которая в горнем мире всегда есть, как была и будет. Язычество есть частью память об Истине уже открытой, частью гребни передовых волн Истины, грядущей в мир... И, следовательно, если бы в Церкви Христовой момент язычества просто отсутствовал, то это-то и доказывало бы неполноту, несовершенство и, значит, неистинность Церкви. Моралистическое усечение из Церкви всего «языческого» не только есть дело сектантов, но и по следствиям своим неминуемо имело бы обращение Церкви в секту, если бы удалось. Но по вере нашей, вся жизнь, не только человеческая, но и всей твари, управляется идеями мира горнего, воплощенными особенно четко в ликах святых, и потому было бы непостижимо отсутствие вышеуказанных параллелизмов, космическая иссушенность святого. Житие без этой полноты сопровождающих его голосов природной жизни явно и не было бы житием, и тогда или мы должны были бы заподозрить святость изображаемого подвижника, или же утверждать, что составитель его жития не сумел проникнуть в духовный облик святого и услышать в музыке его души голоса откликающейся ему твари. Вот, приблизительно, как должен быть понимаем отмечаемый внешними исследователями синкретизм.

38. Синкретизм {625}: #с625 духовного и природного, исторического и типологического, библейски откровенного и общечеловечески религиозного выступает во всем культе, и в частности, в богослужебном годовом круге: всякий момент этого круга не только в себе и ради человека, но и простирается в космическую область, ее воспринимая в себя, и, восприняв,–освящает. Уже в основном расчленении церковного года четырьмя большими постами, паузами жизни, связанными с четырьмя же типическими великими праздниками, или, скорее, группами праздников, явно сказывается космическое значение годового круга: как посты, так и соответствующие им праздники–в явном соответствии четырем временам астрономического года и четырем, в свой черед, соответствующим этим последним стихиям космологии. «Понеже бо от лености присно поститися и от злых упразднитися не хощем, яко некую жатву душам сию апостоли и божественнии отцы предаша... юже и хранити должни есмы опаснейше. Но убо и прочия три: святых апостол, глаголю, Богородицы и Рождества Христова; к четырем бо лета временом, и Четыредесятницу божественнии апостоли издаша»–в таких словах отмечает связь четырех главных постов и четырех времен года синаксарь Сырной недели{626}: #с626.

Постом зимним освящается начало мировой жизни, ее рождение, ее первое появление. Приуроченный в древности к зимнему солнцевороту (сейчас, вследствие расхождения календаря с асгрономическим годом, эта приуроченность перестала быть точной), в переломе года от зимы к весне, праздник Рождества Христова, которым завершается зимний пост, имеет рядом с

собой свиту сродных ему праздников, праздничных обертонов, возглавляемых Крещением Господним. В древности же эти празднества, т. е. Рождества и Крещения, были слиты во единое празднество Богоявления, эпифаний Господних. Освящение зимней стихии, т. е. воды (и зодиакального знака Водолея), телом Господним, нисходящим в воду, речную купель,– такова космическая значимость этого зимнего поста и зимнего созвездия праздников. В этой-то мысли и может быть понято, почему же совершаются у нас два великих водосвятия, и притом два дня сряду–в навечерие Богоявления, по бытовому выражению «на свечки», и в самый день Богоявления, и почему,–по-видимому, весьма неожиданно, вода первого освящения, в навечерие, особенно чтима, и верующие дорожат ею больше, нежели водою самого праздника. Ведь естественно было бы думать обратно, что вода, освященная в самый праздник, преимуществует над водою дня предваряющего. Но ответ будет весьма прост, если примем во внимание устав, ныне в городах часто не соблюдаемый. А именно: вода освящается в навечерие в самом храме, для кропления ею храма, домов и т. д.; в праздник же водосвятию подвергаются естественные водоемы, преимущественно реки или источники. Это значит, что первое водосвятие–храмовое–* обращено в Церкви ad intra–внутрь, предполагает внутреннее церковное пользование водою, ради самоочищения и самоосвящения Церкви же, а второе водосвятие–«водокрещи» по древнерусской терминологии–обращено в Церкви ad extra – вовне, ради внешнего действия на всю тварь, ради очищения и освящения природы, всего мира. Первая вода–ради христиан, как таковых, вторая же–ради всей твари, и в том числе людей, как членов мира. Отсюда понятно – первая вода сознается нарочито предназначенной к пользованию «домашней церкви» христиан– в семьях, в домах, в кухне и т. д.; второй же назначение – течь в мир, благовествуя о «гласе Господнем, иже на водах»{627}: #с627и о Духе жизнедательном, нисшедшем в рождающую и миродержавную стихию, да очистит ее, емкую ко всяким духовным энергиям {628}: #с628, вбирающую и усвояющую всякую духовность, от сокрывшихся в нее темных сил и да освятит, напоевая собою и просветляя.

<39 {629}: #с629.) За зимним постом последует весенний. Им подготовляются анфестерии–древнегреческий праздник цветов и древнееврейская пасха, праздник начала жатвы; в иерусалимском храме пасха ознаменовывалась принесением к жертвеннику и освящением первого снопа только что сжатого ячменя. Общечеловеческое религиозное сознание всегда отмечало особенным ударением внимания этот праздник весны, праздник воскресающей и расцветающей жизни, растительной по преимуществу, возрождение восстающих из могил своих растительных побегов, ростков, воскресающих и исходящих из преисподних узилищ душ–новых произрождений матери-Земли. Есть, по сознанию человечества, исключительная связь растений–«чад Земли»–с Матерью, от которой и выросши они не отделяются, оставаясь не только детьми, но и органами их родившей и непрестанно рождающей. Растения, в противоположность обособившимся и отчуждавшимся животным, мыслятся, как существа, всегда в состоянии рождения, рождаемости, и потому, как не проявившие воли к самостоятельности, растения не ставят над собою и закона, судящего их: «В ню же меру мерите, тою же мерою и возмерится вам» и: «им же судом судите, <судят вам» {630}: #с630>. Не то, чтобы они были непременно высокого онтологического чина, но они невинны личною виною, как только что рождающийся младенец, и потому в хорошем смысле невменяемы. Поэтому в растениях, только выглядывающих из материнских недр, но от них не отделившихся, естественно видеть непосредственность вестников земной глубины: и, в культовом отношении к ним, чувствовать, как устанавливается духовная связь с теми, недоступными нам, от матери отделившимися, областями. Но отделяемся мы, и подобно животным, лишь пока живем. Теряя же возможность самоопределения и самостоятельного действования, в смерти, мы приближаемся к растениям, и души умерших, как семена посаженных в могилу, прорастают там иною жизнью, давая о себе весть весенними побегами. И, возвращаясь назад, мы припомним, что тончайшие видения этих чад земли–нектар–есть действительно пища иного мира, пища бессмертия, которая, собранная здесь, у нас, осуществляет трапезу иного мира, и тогда гости оттуда могут прийти к нам, к чаше поминального меда, как в свои подземные обители, не отрываясь от своего растительного существования; и вместе с пчелой, собравшей мед, они могут перелетать и являться. Праздник цветов есть праздник Земли, а праздник Земли–праздник усопших, праздник же усопших–ожидание окончательного и полного их явления, когда весь мир потечет «медом и млеком» {631}: #с631, мистериальным питием, которое перекидывает мост к тому берегу бытия, через Стикс. Бесчисленные узы вяжут отдельные моменты празднеств весеннего цикла в одноплотное тело, искрящееся всеми цветами, имя которому–Воскресение Христово. В порядке годового круга Пасха есть освящение земных недр, Земли, земной стихии. Как в Крещении,

сходя в воды, Господь освятил их струи, Своею смертию, ибо Крещение есть погребение, так и в Великую субботу, «плотию уснув, яко мертв» {632}: #c632, Он сошел в землю, в глубину ее недр и освятил их.

Есть иные, которые пытаются уязвить культ, покивая на сродство, якобы ими изобличенное, весеннего церковного цикла– весеннего поста и весенних празднеств – <и> почитаемых воскресающих божеств, «духов растительного мира», как очень удачно формулировали исследователи религии. Но в этих покиваниях более покушений с негодными средствами и, может быть, злого умысла, нежели рассчитываемых последствий. Ну да, конечно, это так именно, за одним только исключением, что при таких нападках всякая религия, кроме христианской, уже заранее осуждена, и вопрос только идет о том, как бы поколебать христианство. Эти наивные возражатели в сущности считаются с исключительностью христианства более самих христиан, тогда как последние вовсе не нуждаются в таком глубоком разрыве со всем человечеством и вовсе не думают, что на всем протяжении истории человечество жило одними только глупостями. При таких возражениях делается открытие, запоздавшее по меньшей мере веков на осьмнадцать, ибо уже апологеты твердили о христианстве как энтелехии обще-человеческой религии и видели в Христе исполнение, полноту и гармонию всех человеческих предчувствий, томлений, надежд и смутно памятуемых откровений. Ну да, эти возражения правильны, но только слабы, робки: надо говорить неоподобии указываемых там представлений христианским, а–дерзну сказать –о тождестве их, нумерическом тождестве. Сами ясно не сознавая, языческие пророки, хотя и коснеющим языком, говорили не о чем ином, как именно об этом самом, совершившемся в определенный год и день, воскресении этого Самого, родившегося в Вифлееме,–«распятого же за ны при Понтийстем Пилате»{633}: #c633,– Спасителя мира. Сквозь туманы истории и мутную среду расстроенной человеческой души, языческим пророкам уже виделись еще неясные и сбивчивые очерки грядущих событий, столь же типических, ноуменальных и абсолютных, сколь, вместе с тем, конкретных, и индивидуальных, и воплощенных. Благовествование апостолов не было внешним научением, не было просто сообщением нового, не было возвещением неслыханного, к чему совсем заново требовалось бы устанавливать свое отношение, но было открытием пред ними их собственных душ: о Душе души язычников напоминали им благовестники. И вера во Христа не была присоединением нового божества к обширному Пантеону (а если бы так, то не могло бы быть и речи о гонениях против христиан), но в трагедии всечеловеческой истории соответствовала тому, что в просто трагедии называется узнанием–recognitio. Измученное поисками утерянного по собственной вине Жениха, человечество вглядывается во всех встречных: «Не Он ли?» И поиски эти, как и вопрос, свидетельствуют не о радости «хождения на путях своих»{634}: #c634, но о тоске одиночества. И когда апостолы возвещают: «Жених нашелся» («Се Жених грядет»){635}: #c635, тогда не новое что-нибудь узнает сердце народов, т. е. о существовании Жениха, но призывается лишь ко вниманию–к согласию с самим собою. И тут, в этом признании или непризнании самотождества лица, несогласии или согласии с отвлеченными понятиями, где возможны тысячи оттенков и отношений, между «да» и «нет» не дается ничего третьего: или в самом деле Он – Жених, Мессия, Спаситель, не такой, как Он, а С а м Он, или же не Сам Он, хотя бы и похожий, хотя бы и как Он,– и тогда Чужой, лже-Мессия, Антихрист. Анти-Христ значит по смыслу предлога 945;957;964;943;–вместо, взамен,–значит тот, кто вместо Христа, т. е. не наместник, представитель Христа, а притязающий быть взамен Его, Самого Его. И потому между двумя самими, из которых второй может быть лишь постольку, поскольку нет Первого, а Первый–признаваться постольку, поскольку не признается второй,–между ними двумя нет и не может быть представлено промежуточного. «Мужие Афинейстии, по всему зрю вы аки благочестивыя. Проходя бо и соглядая чествования ваша, обретох и кашпце, на немже бе написано: Неведомому Богу. Его же убо, не ведуще, благолепие чтете, Сего аз проповедую вам» (Деян. 17, 22–23). Вот слова высшей меры ответственности. Так что же, спрашиваю, апостол{636}: #c636говорит неправду? Льстит афинянам? Что это–captatio benevolentiae auditorum{637}: #c637 или же мистическое recognitio? {638}: #c638 Ведь, наконец, не шутка же: сказать о каком-то неведомом Боге, может быть, бесе,– отвлеченно говоря: «Сего аз проповедую вам!» Возьмем простые житейские отношения: разве для близкого человека не представляется величайшей степенью ошибки и ужасом – принять за любимого кого-то чужого? И разве не легче жене, матери совсем утерять мужа или сына, чем обнять вместо них самозванца и, может быть, даже не человека? Все дело–в численном самотождестве лица. А между тем ведь слова эти – «Сего проповедую...»–сказаны. И если мы не считаем самого апостола безответственным в его проповеди, в его словах и действиях, если мы

предъявляем к нему хотя бы меру ответственности, которой подлежит и средний человек, то должно твердо стоять равенство: «Сего аз проповедую вам» – это значит «воистину Сего», воистину Сего, Господа Иисуса воскресшего, Которого чаял и предчувствовал весь античный мир, все его. Логосом и Духом водимые, мудрецы, согласно уставу церковному изображаемые или во всяком случае долженствующие быть изображаемыми наряду с ветхозаветными пророками, в храмовых притворах, а иногда и в самих храмах наших{639}: #c639. В порядке религиозно-историческом свидетельство апостола Павла тоже не должно считаться натяжкой, какою, может быть, покажется сперва. Древние чтили многих богов и многим ставили жертвенники, ощущая в богах явления и ипостасные лики Единого Вечного. Но как ни умножались эти лики, сердце все не находило удовлетворения, все не чувствовало, что божественная сущность сполна покрыта ими, и сердце подсказывало, что за рядами этих ликов, как бы ни были ряды длинны, все остается неисчерпаемый, неявленный, непознанный остаток, и что этот-то остаток есть главный, то, ради чего возникали самые ряды, и что продолжает таить в себе подлинную святыню духа. И потому, после всех жертвенников, все же приходилось ставить алтарь Неведомому Богу, этому сокровенному зерну духовной жизни и творчества: по снятии с него и обособлении многих символически выразивших его обломков. Неведомый Бог все продолжал быть невыраженным, и только Единородный Сын показал Неведомого и Непостижимого Отца. Проповедь Христа была именно возвещением Неведомого Бога, наименованием Имени Неименуемого. Менее всего, обсуждая это место апостольской проповеди, можно тут думать о приспособлении апостола Павла. Итак, сколь тогда притязательны исследователи, нашептывающие тайно громогласно возвещенные, по всем четырем странам мира разнесенные, но самим обличителям непонятные тайны, что, в свой черед, происходит от непонимания исследователей религии, что ориентироваться нужно на культе. Мы же говорим не вслед за ними, а прежде них, и говорили двадцать веков: да, есть сродство, и не сродство, а нумерическое тождество между Тем, Кого под разными именами и аспектами искали и предчувствовали язычники, и Тем, Кто по исполнении времен и сроков явился воистину альфою и омегою мировой истории{640}: #c640. Иногда дается наставление: «Не молись в темноте перед иконами, не зажегши лампады», как будто из опасения поклониться не тому, кому надлежит. Но, как ни предосудительно и ни опасно такое поклонение, оно, однако, не свидетельствует о намерении послужить черной силе, хотя, быть может, смутный инстинкт сердца и будет говорить, что именно совершается. Так и язычники в мировой тьме «кланялись чему не знали» {641}: #c641 и порою, все спутывая, впускали в храм своего сердца темные силы; но идея-то Святого, желание поклониться относились к Богу, к альфе и омеге человеческого духа{642}: #c642. Таким образом, не христология–от мифов, об умирающих и воскресающих весенних божествах, но эти мифы–от Христа{643}: #c643, во плоти пришедшего и воистину умершего и «погребеннаго и воскресшаго в третий день по Писанием»{644}: #c644. Это уже не в прекрасных, не <в> смутных видениях, как в зеркале при гадании {645}: #c645, а на самом деле, пресущественно, Христос восстал из земли, освятив ее.

Страстная неделя со Святою–вот время после поста, завершающее освящение земляной стихии. Подобно сему, летняя Пятидесятница, «ветру носящуся бурно»{646}: #c646, есть освящение воздушной стихии, а–осенняя–Преображение, с освящением плодов, налитых солнечными лучами,–стихии световой, огненно-лучистой, эфирной, замыкая ряд празднеств, вроде дня пророка-«громовника» Илии, огненного Серафима Саровского и других, включительно с днем первоверховных апостолов, ряд празднеств огнистых. В этих двух последних циклах посты примыкают к соответственным праздникам в обратной хронологической последовательности. Это лежит, по-видимому, в особой, горячей природе соответствующих стихий, времен года и праздников, в противоположность холодной природе праздников и стихий весенней и зимней. И, более того, причина этой обратное™–в нисходящем характере Рождества и Пасхи и восходящем–Пятидесятницы и Преображения: имеется в виду здесь <...> {647}: #c647. Нетрудно почувствовать и то, почему земля, нам наиболее близкая, и среди стихий–основная, и время и года и духа, соответствующее самому расцветанию жизни, оказываются связанными с наибольшим из богонисхождений, до самой преисподней и глубин ада, и потому предваряются постом, суровейшим и длиннейшим. Но трудно говорить об этом в нескольких словах, без самой службы, своим целым, а не только отдельными выражениями, зовущей усвоить основную духовную среду, из которой она сложилась. Скажем потому проще, самую суть дела: станем вслушиваться в службу Богоявления–навечерия, особенно в паримии,–и мы чувствуем, словно разверзлись хляби небесные и земные и отовсюду хлынули водные потоки; водные струи все заливают собою, все наполняют, всюду и отовсюду брызжут и

прорезают воздух. Вода, вода, вода... и опять вода, проницающая весь мир, текущая сквозь наш организм,– дух воды, призванный могучими словами. Весь алтарь полон воды и каким-то водным, голубоватым холодным светом. А теперь вслушаемся в богослужение Страстной седмицы, особенно Великой субботы–и почувствуем все внимание собою занявшую матьЗемлю, то скорбную, то радующуюся: «земля же да радуется»{648}: #c648, и в самой–согласных и гласных – инструментовке екзапостилария Святой седмицы–песнопения «Плотию уснув»{649}: #c649–услышишь землю. Какая глубокая разница в самой материи службы богоявленской и службы пасхальной: тут совсем различные основные интуиции, и сквозь решетку более или менее общих всякой службе постоянных частей, вроде ектений, образующих костяк службы, совершенно определенно сквозит различный основной фон. А теперь, сопоставив службу воды и службу земли, вслушаемся в богослужение Пятидесятницы–и порыв ветра клубящихся дуновений захватит нас, ласкающие веяния заластятся в уши, в сердце, и все существо наше окутается стихией воздушной. И, наконец, службы летние явно исполнены огня, а Преображение–такой светоносности, таких потоков льющегося расплавленного золота, такого уплотнения световой материи, что, когда, готовясь ночью к службе, читаешь в тишине канон Преображению, то невольно жмурятся глаза, как от расплавленной платины, и, кажется–вот сейчас ослепнешь от нестерпимого блеска {650}: #c650.

«Прииди и виждь»{651}: #c651–но что говорить там, где слова бессильны.

<40.) В порядке нашего плана теперь нам предстояло бы говорить о важнейшем освящении–освящении пространства и времени{652}: #c652, ибо пространство и время, вопреки Канту, но в согласии с общечеловеческою мыслью, суть реальности, и не только реальности, но и метафизические (а не трансцендентальные таки) условия всякой реальности, и не условия всякой реальности, а условие, единое условие реальности, ибо их–не два, но есть только одно условие, под двумя аспектами отвлеченно мыслимое, то как пространство (не мыслимое без времени), то как время (не мыслимое без пространства). Это–одна реальность{653}: #c653. Точнее, она не одна, а единственная, единственная реальность бытия, ибо всякое бытие есть лишь сгусток, оплотнение, световой слиток этой первореальности, оплодотворенный Божественным Словом, Семенем,–зачатый от Божественной мысли-идеи. Освящение пространства и времени есть освящение самого лона всякой реальности, и говорить об этом освящении надо долго и подробно. Тут-то и выступает метафизика креста, ибо самое пространство есть метафизический крест.

Но, не трогая этого слишком сложного вопроса, мы должны отметить, хотя бы в двух словах, иной, тесно связанный с первым и все возвращающий нас к основной теме, что граница культа есть граница бытия. Имею в виду, что не только низшими степенями освящения освящаются и основы, и частности твари всего космоса в целом, но и высших освящений космос не лишен, хотя и не всегда с прямо поставленною в Церкви целью его облагодатствовать. Объяснимся примерами {654}: #c654.

1916.I.2. Серг<иев> 928;ос<ад>

О рассеянии Святых Даров

Из св<ятой> чаши с освященными Св<ятыми> Дарами–от прилития теплоты–подымается легкое облачко паров. Пары эти частью осаждаются на илитоне, частью рассеиваются по алтарю, осаждаются на стенах, снова испаряются, попадают в небесные облака, плывущие над нами, ниспадают в дождях, падающих на нас, текут в реках, плещутся в морях, усвояются растениями и животными, одним словом, из чаши распространяются по всей земле и даже улетают за пределы земной атмосферы, поступая в круговорот всей вселенной.

Испаряется из чаши спирт, эфирные масла, вода. Что это? Сказать, что <это> Св<ятая> Кровь–не можем, ибо она была из вина. Сказать, что не Св<ятая> Кровь, тоже не можем, ибо тогда и остаток от испарения в чаше тоже не пришлось бы назвать Святою Кровью, и вышло бы, что была Св<ятая> Кровь, а получился лишь ряд химических веществ. Если вино пресуществилось–а это так,–то всякое вещество, из него происходящее, уже не есть просто вещество химически, но тоже пресуществлено. И химический анализ Св<ятых> Даров опять-таки разложил бы виды их на составные части такие, из коих каждая была бы не просто материей, но–богоматерией.

При «замывании уст» священником и «умовении рук» после св<ятого> Причастия мельчайшие частицы–крошки Св<ятого> Тела и Св(ятой) Крови смываются водою и опять-таки поступают в круговорот природы.

Крещальная вода с частицами св<ятого> мира и освященного елея выливается в «чистое место»; богоявленская вода, текущая целою рекою в другие реки и моря; священный пепел и т. д. и т. д.–все это утекает, распространяется в природе, обращается в растительных и животных соках, напояет благодатию всю природу, всю ее освящает, очищает и сохраняет. Священный фимиам–благодать вырывается в открытые окна храма, разносится ветром, равно как и звуки священных песнопений и возгласов. Граница храма–не стены, ибо храмовое действо выносится з а стены храма. Нет определенной границы храма, ибо вся природа есть непрерывное продолжение храма. И следовательно, нет определенных границ и Церкви, ибо вся тварь участвует в разной мере в ее жизни и в ее благодатных богоматериальных действах.

Приложение 1. Православие и католицизм

1909.XI.14. Серг<иев> 928;ос<ад>

Католицизм и Рим

Когда слышу в церкви «Тебе Бога хвалим, Тебе Господа исповедуем...»{655}: #с655, составленное св<ятым> Амвросием Медиоланским, то мне представляется Колизей и слышатся тяжелые шаги когорт и лязг железного оружия. Песнопение воистину римское,–железное, отрывистое, прямолинейное, честное, проникнутое религиозным воодушевлением, но без экзальтации, без богословия, без школьных или философских тонкостей,– красноречивое своим отсутствием риторики и витийствования. Если сравнить с «извитием словес» «протяженно сложенных песнопений», которые «ткут» {656}: #с656 греки, то разница этой воинской песни от них делается удивительно наглядной. Настроение бодрое, воинское, сильное, но в глубине этой мощи–глубокое смирение пред Богом, сознание необходимости Его помощи. Гордо, но не пред Богом,– великолепный лев, опускающий шею пред божественным игом.

1910.11.24. Серг<иев> 928;ос<ад>

Православие и католицизм

В основе православия (особенно русского) лежат слова ап<остола> Павла: «Вся ми леть суть, но не вся на пользу» {657}: #с657. В основе же католицизма–слова того же апостола: «Вся... по чину да бывают»{658}: #с658. Это «по чину»–исконно римское, католическое. Уже писатель августинской эпохи Дионисий Галикарнасский, противополагая эллинов римлянам, говорит, что у римлян, вопреки экстазам и мистике греков, «все, что до богов прилежит, совершается и толкуется с тем благочестием, какого не встретишь ни у эллинов, ни у варваров». [Вяч. Иванов,– «Эл<линская> рел<игия> страд<ающего> бога», 2, стр. 113]{659}: #с659. Характерно для католиков то, что в каждом действии церковном, в каждом слове церк<овном> они видят отражение единой церковности–видят нить, идущую к Самому Законоположнику Господу. Моя воля, твоя воля–все это ничто. Воля Папы–ничто. Все дело в Божией воле, от века положенной. Дисциплина, насквозь проходящая чрез весь строй.

1910.935;921;.14. Ночь. Серг<иев> 928;ос<ад>

Католицизм

«Тебе Бога хвалим, Тебе Господа исповедуем...»{660}: #с660 и по словам, и по напеву–песнопение, выражающее идеальную суть полиции. Недаром же оно составлено бывшим префектом полиции, и притом префектом, видимо любимым народом, настоящим добрым полицеймейстером (= «префект»). Тут нет ни глубины философских умозрений, ни точности догматических формулировок, ни мистических мечтаний. Тут нет и чувствительности, как нет игры ума. Короткие, отрывистые фразы выражают мощь, дисциплинированную силу римского солдата. Но эта сила склоняет выю,– бычью выю, пред Высшею силою, пред

божественным Полководцем и всецело Ему предается. Она умеет быть верной тому, кого избрала. Склоняет выю, но не простирается ниц. Нет страха, нет раболепства, нет самоуничижения. А есть именно солдатское послушание божественной дисциплине. Ради этой дисциплины будет пущен в ход кулак,—когда это нужно,—но ради преданности начальству не остановится и пред жертвою жизнью. Таков Амвросий Медиоланский, идеальный полицеймейстер.

1911.VII.31

Подражание

1) Будучи по существу своему пространственным, западное мышление все представляет в схеме протяженности. Но если все протяженно, то все—состоит из частей; части—прежде целого, тогда как для мышления восточного целое прежде своих частей (Аристотель){661}: #с661.

2) Части слагают целое, и целое только ens rationis{662}: #с662, не более. Отсюда непреодолимый и роковой атомизм. Отсюда психологизм...

же относится к внутреннему миру и ладу, как смазливость к истинной красоте. Наоборот, всякий остаток внутреннего тщательно уничтожается.

5) Органическая ненависть к внутреннему, изгнание внутреннего. Католицизм и иезуитизм. Слова Самарина о морали (см. <2 нрзб.»{663}: #с663.

6) Иезуитизм—эта квинтэссенция западноевропейского) духа, эта соль Зап<адной> Европы и постаралась над истреблением остатков внутренней жизни. Им надо было «привлечь к себе весь мир и никого не оттолкнуть» (Паскаль){664}: #с664. Как же?—Чрез создание «1a devotion aisee—облегченного благочестия», по выражению заглавия одного из иез<уитских> соч<инений> —Лемоана{665}: #с665.

7) Их нравственное богословие занимается разрешением одного вопроса: чего требует закон от человека и как бы отбиться от его требований—и только.

8) Но секрет этого отбития—в руках мужей ученых, выдающих каталоги добродетели и пороков. Они выкрали совесть и тем сделались абсолютно необходимы для обкраденных.

9) Непосредственное отношение цельной личности к конкретному жизненному процессу, непосредственное приятие в себя жизни подменено на Западе предварительным урезыванием жизни по понятию, и оценивают (относятся), собственно, не жизнь, а понятие. Этим цельность жизни разрушена; а затем и понятия подвергаются бесконечному кромсанию, искрошению. Деления и подразделения, схематизм и внешняя схематичность, внешний порядок доказывают смерть изучаемого.

10) Нельзя живого человека разложить по ящичкам, но мертвого—можно. Нельзя про живой организм с безусловностью сказать: вот первое, а вот второе, ибо все—взаимосвязано. Но про груду, про кучу тел можно.

11) Если ценность—святыня по существу своему внешняя, то приобщение к ней, внутреннее слияние с ней невозможно. Отношение к святыне есть вечное алкание, вечное вожделение, вечное искание, и никогда мира и покоя. Вечная память.

12) Если православная) мистика—брак, то католическая) —вожделение, ражжение.

13) Катол<ическая) архит<ектура> и правосл<авная>—готика, вытягивающаяся к небу, и успокоенно завершающийся в небе православный) храм.

14) Страстный характер мистики. Рел<игиозная> эротика и эротич<еская> религия. Эротический характер отношения к пасомым: по существу обожание и гипноз.

15) Отсюда—не внутреннее приятие в себя Христа, а внешнее подражание Ему, подражание Его внешности, 956;943;956;951;963;953;962;. Не жизнь во Христе, а личина Христа. Пресловутый Франциск

Ассизский{666}: #c666–его сравнивали со Христом.–Тереза{667}: #c667.–Лойола{668}: #c668.

16) «Подражание Христу» Фомы Кемпийского {669}: #c669. Вопреки пря<мому> свидетельству Амврос<ия) Мед<иоланского>. «Богу подражать мы не можем» («О девстве» 154(109)){670}: #c670. Игн<атий> Брянч<анинов> I, 250 «Книга, написанная «из мнения» {671}: #c671, по свидетельству старца Исайи, в Никифоровой пустыни: как представлял, так и писал, а в себе не знал.

17) Происходит подмена внутреннего внешним, перевод внутреннего на язык внешнего, систематическое и роковое перерождение) внутреннего во внешнее. Личина вместо лица, имитация духовной жизни, автомат вместо организма, подделка–т. е. прелесть, обман и самообман. Огонь крови – вм(есто) огня божественной любви. Поэтому извне навязываемая форма, формула, личина стесняет свободу творческ<ой> личности, убивая ее.

18) Напротив, в православии полная свобода творчества формы, по приятию<?> жизни, творческ<ого> начала. Внешне– нисколько не Христос, а внутренне–Он. Наша иконография и католич<еское> искусство.

19) Надо видеть Христа в себе, а не вовне, не галлюцинаторски.

20) Внешний ужас пред адом. Раздирающие вопли, смятение)–Реквием Моцарта–лучшее.

20) Богослужение–опять все внешность, плоть. Алтарь– открытая сцена. Тайного мало. Проскомидия.

I911.VII.31. Ночь. Серг<иев> 928;ос<ад>

Католицизм. Фарисейство, показность

Католическая литургия есть не тайнодействие, а зрелище, драма,–драма страстей Господних{672}: #c672. Отсюда вытекают характерные особенности. Прежде всего там–все явно, и все делается напоказ. Поэтому нет иконостаса; алтарь открыт,–чтобы всем было видно все. И все, что там делается–делается для и пред толпою. Алтарь–сцена. Отсюда внешние эффекты, жесты, дрессировка служителей алтаря. Отсюда–уничтожение всех тех частей литургии, которые по существу своему–тайны (проскомидия). Напротив, в православии–не драма, а священно·, тайнодействие,–для ангелов. Важнейшее–в тайне. Какой глубокий догмат(ический) и истор<ический) символизм проскомидии и др<угих> тайных частей! Какая поэзия, и это–ни для кого как для Бога. Мы служим Богу.

У католиков вообще нет символизма (Гетте,–Вера и раз<ум>. 1887, т. 1, ч. 2, стр. 552)Там–пластика{673}: #c673, но нет музыки души. Пресуществление–чрез подражательные (956;943;956;951;963;953;962;) Христу слова; а у нас–реалистически, чрез Духа Св<ятаго> («в силу слов установления» таинства).

Св<ятою> Кровью катол<ический> свящ<енник> не приобщается, а потребляет ее,–двумя приемами все{674}: #c674. Приобщает не только агнцем (925;914; !!!) (т. е. Церковь равна Христу!) (вот он где Соловьев{675}: #c675). Так он причащается под видом хлеба.

Католицизм

Вся история римск<ой> Церкви заключается в постепенном вырождении (перерождении) христианства в латинство, перерождение (вырождение) латинства в папизм, папизма–в иезуитство {676}: #c676.

Как католическое подвижничество есть внешнее подражание Христу, но без внутренней сути Христовой жизни {677}: #c677, так и богослужение их, и искусство их, католиков, есть подражание, 956;943;956;951;963;953;962;, драма, мистерия–подражание Христу, внешний облик Его, внешняя имитация–подделка под Христа, а не жизнь Христа. Отсюда несвобода католичества, боязнь удалиться от буквы подд<инника>, в православии же, напротив, внутренняя христианская жизнь при полной свободе внешней формы. Внешне– нисколько не похож рус<ский> угодник на Христа, а катол<ический)–более похож. Но внутренне–Христос «рус<ский>».

1911.VIII.15

Католицизм

Введение обязательного безбрачия духовенства было величайшим моментом истории католицизма. Церковь была отравлена вогнанною внутрь похотью. Отсюда-то и пресловутая католическая исповедь, весь чувствен<ный> тон культа, всего {678}: #c678. Отсюда чувствен<ный> аскетизм, чувствен<ный> культ Бож<ией> Мат<ери>.

Начало. <1 нрзб.>—тема разговора. Все православие—о духовном рождении. Весь католицизм—о душевной дрессировке, выучке.

Directcur de conscience {679}: #c679

У нас—«духовный отец». Как отец плотской дает от Бога жизнь, но получивший ее живет сам, самостоятельно, по законам своей физической индивидуальности, так и дух<овный) отец дает от Бога дух<овную> жизнь, в муках, и скорбях, и трудах рождает новое существо в дух<овном> мире, воспитывает его, кормит и питает, но рожденный все же живет по законам своей духовн<ой> индивидуальности, сам, самостоятельно. Он—именно сын духовный (ср. у ап. Павла){680}: #c680. Его дух(овный) отец окормляет его, отверзает ему дух<овные> очи, помогает ему, но не может и не должен внушать ему. Совсем не то у католиков. У них—нет отцов духовных, старцев, у них—directeur de conscience, director conscientiae— управитель, выпрямитель совести. Тут в воображении рисуется образ схождения совести с какого-то преднамеченного ей пути, кривой путь совести и ряд внешних толчков, возвращающих ее к проложенным рельсам. В православии от личности требуется возрождение, перерождение, внутреннее изменение, а в католицизме—лишь внешнее следование определенному) пути. В православии личность сама живет духовною жизнью, а в католицизме она лишь подчиняется внешней форме, куда ее втискивают, оставляя на деле прежней и, к тому же делаясь,—внешне,—извращенной и лицемерной, или же подавленной и порабощенной. Directeur de conscience! Как будто можно совестью дирижировать и приказывать совести, быть директором совести! Сам Бог не бывает таковым. Отсюда либо лицемерие и хищничество, либо состояние внушенности, гипноз. Духовник гипнотизирует свои жертвы, обращая их в свои безвольные орудия. Они sicut cadaver{681}: #c681 в его руках. Но гипноз действует по преимуществу на женщин. Эротика. Грубая эротика. Если она и исключение, то подтверждающее правило. Ибо всюду тонкая эротика, самая суть отношений эротична, ибо женщины ощущают влюбленность в своего духовника. В православии Григорий Распутин {682}: #c682 диво, а для них только чересчур яркое явление.

К заключению VI вечера {683}: #c683

Семенов. Господа, всем вам, защитникам же католицизма в особенности, благодарен я за сегодняшнюю нашу беседу. Вы знаете, что я вообще мало вникал в дело веры и тем менее ознакомлен с состоянием православия. Услышать из уст настоящего, незаурядного и широко мыслящего католика самоосуждение католицизма было для меня всегда заветною мечтою, и вот она осуществилась...

М<исс) Вильсон. А у нас на родине симпатии склоняются скорее к последнему... Почему же, интересуясь малодоступным вам католициз<мом>, вы не интересовались окружающим вас православием... Это странно.

Семенов. Странно? Ничуть. Вся беда у нас на родине от избытка великодушия и широты. Вообразив себе, как это делают у нас многие, величие католической организации, нисколько не зная его, я чуть ли не в отрочестве решил, что если уж быть церковным, то католиком. Для ознакомления с последним я не сделал ни шагу, но на основании своего мальчишеского решения избавил себя и от труда изучения своей родной веры, которая привилась мне лишь бессознательно. Теперь же, к своему счастью, я услыхал то, что давно надо было мне услышать. Теперь-то...

Ксендз. Теперь-то и пришел час Господней воли, требующей вашего обращения к католической религии. И если по какимлибо причинам вам неудобно сделать это открыто, то я с охотою окажу вам свое содействие в тайном отречении от

схизмы.

Семенов. Ах нет, о. ксендз, вы, католики, всегда чересчур агрессивны и торопливы с обращением. Да к тому же вы не поняли меня: ведь я хотел сказать, что ваши речи обратили меня... в православие.

Гайнберг. В православие?!...

Семен<ов>. Да, в православие. Ведь мне, благодаря апологии катол<ицизма> о. ксендза, вдруг стало ясно: и то, как безнадежно пуст великолепный храм католической души, и то, как уютно в моей родной Церкви.

Вильсон. Этим иносказанием г-н Семе<нов>, вероятно, хочет сказать, что католицизм оставляет неудовлетворенной душу, лишь удивляя и ошеломляя ее грандиозностью своих замыслов.

Семенов. Да, но гораздо более того. Такою бесконечно милою предстала мне теперь Православная Церковь. Но я сам виноват, что не нахожу теперь слов говорить то, что начинаю осознавать в своей душе. Да, сам мечтая о картонном соборе католицизма, я пренебрегал живым телом родной Церкви. Только теперь осознал я его жизнь.

Гайнберг. Вы, вероятно, хотите сказать, что в вашей душе произошел тот самый процесс, который происходил и в истории Церкви: осознание догмата и выражение бывало следствием извращенного сознания еретиков?

Семен(ов), Кажется, к сожалению, в католицизме новые догматы появились совсем иным путем, просто в интересах системы.

Ксендз. Конечно.

Ле Руа. Однако было бы интересно нам услышать, что живого вы видите в Православной > Церкви. Ведь в самом же деле, если и нельзя признавать всего католиц<изма>, то должно сознаться, что он имеет в себе великую культурную силу.

Сем<енов). Господа, мне и самому было бы полезно выяснить в себе все то, что я начинаю открывать в своей душе. 0<тец> ксендз высказал желание выяснить нам в след(ующей) беседе общие превосходства катол<ицизма> над православием). Может быть, вы согласитесь принять еще одного нового члена, г-на Киреевск<ого>, это человек, более моего знающий в богословских областях и искренно преданный православию. Он тут проездом с курорта, куда ездил лечиться от какой-то сложной и непонятной болезни, истинную сущность которой не могли определить врачи. Он решил уже уезжать обратно на родину, но положение его в дороге вдруг настолько ухудшилось, что приходится выжидать. Если только он может по сост<оянию> здоровья принять участие в беседе, то я попрошу его прийти сюда.

Все изъявили согласие и расстались тепло. Один только ксендз что-то таил в себе, словно собирался дать генеральное сражение.

Католицизм

Возражат(ель) католик. Но прост<ой> народ?

Другой. Да, проще сказать об этом. Вы говорите о принципах. Но возьмите действительность. Неужели какой-нибудь католич<еский> крестьянин так черен, как вы его изображаете? Неужели он так извращен? Неужели православн<ый> крестьянин имеет пред ним какие-то необыкновенные преимущества?

Православный). Оставим эти вопросы. Как бы высоко я ни ставил славянои русофильские течения, мне всегда казалось рискованным перегруживать их, как точку опоры православия. Хотя я думаю, для себя, что правы славянофилы и что действительно правосл<авный> крестьянин имеет духовное преимущество пред всяким другим, но я не настаиваю на этом...

Кат<олик)-иез<уит). Значит, вы признаете, что католический) крестьянин вовсе не хуже православного?

Прав<ославный). Ради упрощения разговора уступаю...

Кат<олик). Но если бы вы глубже вникли в нашу жизнь, то вы согласились бы, что наш крестьянин—выше вашего, преданнее Церкви...

Другой. Согласны.

Прав<ославный). Ну вот, вы всегда так: протяни мизинец, а вы отрываете руку.

Православный). Ну, да это неважно... Пусть лучше... Но дело-то не в этом. Чтобы понять религиозную силу, надо брать явление в его пределе, в его высшем проявлении, а не в первоначальных формах. Зародыш котенка и зародыш ребенка на известных стадиях развития почти не разнятся между собою. Но когда развитие делается значительнее, тогда разница выступает сильно... Так же точно православный и католический) крестьянин могут почти не разниться между собою, ибо они лишь зародыши настоящего православного и настоящего католика, развитого. Но на этих верховных точках развития или, по крайней мере, при достаточной высоте подъема глубинные различия устроения души в том и другом укладе духовн<ой> жизни выступают ощутимо.

Вильсон. Что же это за верховные точки развития?

Прав<ославный). Святые. Святые католиц<изма) и свят<ые> православия и, даже определеннее, среди святых, по движники, преподобные, выросшие на почве католической и на почве православн<ой>.

Друг православия. <1 нрзб.>. Сюда следовало бы еще присоединить и вершины отвлеченного церковного сознания, выв<оды> того и другого исповедания (?).

Вечер VI, конец особенно. Мелкие реплики Семенова, суммарное возражение против частных вопросов.

Вечер VII.

а) Различие «духов» катол<ицизма> и правосл<авия>. Два слоя, несводимые друг к другу: духовн<ая> жизнь и католическая) культура. Католицизм, как лжецерковь, и протестантизм —как бесцерковность. Катол <ицизм) — блудная церк<овь>, протестант<изм> — ослепленная. Католиц<изм> живет, но ложно; протестантизм разлагается явно.

б) Катол<ицизм> и правосл<авие> (и протест<антизм» как начала личной жизни. Чувствен<ность> католиц<изма>, рационализм... Мистика и лжемистика. Стигматизация (на Востоке не было. 925;914;). Мечтательность. Внешнее подражание Христу; а православный «делает спасение», переустраивает личность. «Фома из Кемписа» {684}: #с684, Тереза{685}: #с685, Екатерина{686}: #с686, Жанна {687}: #с687. Даже Франциск («вместо Христа») величайший {688}: #с688. Игнатий Лойола {689}: #с689, руководства его (ср. с Феофаном){690}: #с690. Католическая исповедь и «пенитенциарный институт»{691}: #с691. Понятие об епитимии. Старчество.

(На полях к пункту б):> внешнее украшение католика. Внутреннее благоустройство православного.

Вечер VIII?

«Пусть все это так». Но зато католичество общественно, а в православии нет церковности, ибо нет органа. Характер католич<еского> единства (civitas) и православного... Главенство Петра (966;953;955;949;912;957; и 940;947;945;960;945;957;) {692}: #с692.

«Радость моя, радость моя, стяжи мирный дух и около тебя спасутся тысячи людей» {693}: #с693.

Благотворительная миссия («обходите землю, чтобы сделать...» фарисеизм <Мф. 23, 15>).

(На полях:> Ibmme,—«Вера и разум», 556 стр.{694}: #с694 NB.

Православ<ие> органически прививается, а католицизм внешне надевается. Почему православию не надо внешнего органа единства? Почему допустима свобода? Почему в православии традиция сохраняется вернее, нежели в

«едином» католичестве? Почему православие могло объединяться и давать отпор?

Культ. Обряды. Искусство. Стиль.

Заключение. Семенов. Итак: Римская Церк<овь> как продолжательница Римск<ого> государства. Но неужели нет церковного, христианского?—Есть, но оно неминуемо извращается. В основе новых догматов лежит нечто церковное, живосознаваемое православием. Но в католическом извращенном плотском разуме оно огрубляется, дебелеет, превращается в рациональную формулу. Даже живые зародыши получают ложное направление, что же делается там, где сплошная отсебятина! Надо бежать от католицизма... И голоса раздаются внутри католицизма. Зерникав{695}: #c695, Овербек{696}: #c696, Максак <1 нрзб.>{697}: #c697 etc. На всем протяжении истории... «генерал испанский».

Предполагаемая программа лекций по истории философии на 1911/12 учебный год

V. Понятие о православной философии.

Запад и Восток. Католицизм и православие. Новая европейская философия как порождение западного духа. Связь православной философии с древнейшей филос<офией>. Основные черты православного философствования. Представители православного философствования.

1911.IX.6. Ночь. Серг<иев> 928;ос<ад>

Католицизм и православие

Предварительные) Замеч<ания>.—Неопределим<ость> православ<ия>.—Дух<овная> жизнь.— Дух<овный> отец и духовник.—Катол<ическая> исповедь.—Характер «дух<овной> жизни».— Мистика.— Культ.

1. В истор<ии> филос<офии>—2 части, ист<ория) древней и ист<ория> нов<ой) филос<офии).

Вечно идущий от царя Александра) Македонского) спор западников и славянофилов, ныне вновь возобновленный в литерат<уре> и на ученых заседаниях и даже в бытовых и общественных течениях («правые» и «левые»)... Откуда свет? Ex oriente или ex occidente?

Их непосредственное продолжение—католицизм и православие. При этом, насколько древняя чувствуется родной нам, настолько же новая—чужда... Есть глубокая пропасть между Востоком и Западом, пропасть разных культур. Но почему же культуры разные? Тут мы входим в устроение души народной. Существенно иное оно там и тут, и чуждость западной души для нас чувствуется, ощущается, не может быть объяснена как следует. Они, западные люди,—плоть. И все, что у них,—плоть и от плоти. Отсюда—рационализм, механицизм, сенсуализм, техника... имперсонализм... Понять ист<орию> филос<офии), понять различие сутей нашей философии и их филос<офии) можно не иначе, как ощутив различие устроений духовных. Еще: филос<офия> 1) пространства и 2) философия времени, или правильнее, вечности. Отсюда—философ<ия> количества (а не качества), стремление к внешности...

2. Эта разность в устроении души, в строе души, в структуре ее заметнее всего сказывается в важнейших произведениях жизни—в вере. То, как отзывается душа на божественный призыв, как она вибрирует в ответ на откровение Божие—наиболее несомненно, совсем бесспорно обнаруживает душу в ее тайниках: в серьезнейшем и важнейшем уже не до прятания себя.

3. Вглядеться в различие католицизма и православия—это значит понять и причины существенной разницы филос<офии> западной (новой) и философии восточной (древней). В особенности и по преимуществу это важно для понимания философии западной. Я постараюсь вам показать, что философия всегда есть порождение соответствующей религии... И современная) западная философия, как бы ни чуждался ее католицизм и как бы она ни чуждалась католицизма, есть филос<офия) католическая.

4. Это изучение даст нам новую почву для личного отношения к западн<ой> филос<офии>, да и к филос<офии> античной. Ведь мы,—признаем ли мы это и

хотим ли этого, или не признаем и не хотим, на деле, в идеале своем всегда православные, б<ыть> м<ожет> плохие, грешные, блудные, но все же сыны Православной Церкви. Мы можем погибнуть, но не можем быть иными. И только на словах мы можем хорохориться и нежиться в западников; если же дело идет всерьез, если мы сталкиваемся лицом к лицу с западн<ым> духом,—то неизбежно возникает чувство чуждости, далекости, пустоты. Ибо они—хоть и умная, и талантливая, и умелая, и культурная, и даже добродетельная, но все же только плоть. Мы же—дух, хотя нередко блудный.

5. Но мы неблагодарны, мы не умеем ценить то, что есть у нас. Мы не понимаем и не дорожим своим православием. Но на деле-то им только мы и живы; и как попадаем в обстановку, которая существенно не православная, которая порождена не православием, так хиреем и духовно тоскуем. Чувствуется недостаток питания.

Поймите, я говорю сейчас не про «Догматику» Макария и не про «Катехизис» Филарета{698}: #с698. Говорю не про семинарии и академии и даже не о богослужении. Я говорю об укладе всей жизни, о духе обстановки, о темпе и ритме истории. На Западе он другой, нам чуждый.

6. Но что такое православие? lie искать его? «Что такое православие»? Когда я поступил в академию, то условия жизни были другие. Этот вопрос мне предлагался испытующе в смысле риторическом: его-де нет и нельзя указать. Да, пальцем в православие не ткнешь. И я не мог ответить на него, не мог пальцем ткнуть в него. Но тем не смущался, хотя и сам не знал, почему я не смущался. Теперь я знаю, почему не смущался. Вот что те перь отвечаю я на вопрос о православии, о церковности.

Чтение. «Столп», стр. 5—8 в ((предисловии «К читателю»)).

«Ведь церковность—вот имя тому пристанищу, где умиряется тревога сердца, где усмиряются притязания рассудка, где великий покой нисходит в разум. Пусть ни я, ни другой кто не мог, не может и, конечно, не сможет определить, что есть церковность! Пусть пытающиеся сделать это оспаривают друг друга и взаимно отрицают формулу церковности! Самая эта неопределимость церковности, ее неуловимость для логических терминов, ее несказанность не доказывает ли, что церковность—это жизнь, особая, новая жизнь, данная человекам, но, подобно всякой жизни, недоступная рассудку? А разномыслия при определении церковности, возможность с разных сторон пытаться установить в словах, что есть церковность, эта пестрота неполных и всегда недостаточных словесных формул церковности не подтверждает ли нам опытно, в свою очередь, то, что было нам уже сказано апостолом; ведь Церковь есть тело Христово, «п о л н о 964; а (964;972; 960;955;942;961;969;956;945;) наполняющего все во всем» (917;966;. 1, 23). Так как же эта полнота,—964;972; 960;955;942;961;969;956;945;,—Божественной жизни может быть уложена в узкий гроб логического определения? Смешно было бы думать, будто эта невозможность что-либо свидетельствует против существования церковности; напротив, последнее таковою невозможностью скорее обосновывается. И, поскольку церковность первее отдельных проявлений своих, поскольку она есть та богочеловеческая стихия, из которой, так сказать, сгущаются и выкристаллизовываются в историческом ходе церковного человечества чинопоследования таинств, формулировки догматов, канонические, правила и, отчасти даже, текучий и временный уклад церковного быта,—постольку к ней, к этой полноте, по преимуществу относится пророчество апостола: «Надо быть и разномыслиям между вами—948;949;953;—954;945;953; 945;953;961;941;963;949;953;962; 941;957; 973;956;970;957; 949;943;957;945;953;» (1 922;959;961;. 11, 19),—разномыслиям в понимании церковности. И, тем не менее, всякий, не бегущий от Церкви, самою жизнью своею приемлет в себя единую стихию церковности и знает, что есть церковность и что есть она.

Там, где нет духовной жизни,— необходимо нечто внешнее, как обеспечение церковности. Определенная должность, Папа, или совокупность, система должностей, иерархия,—вот критерий церковности для католика. Определенная вероисповедная формула, символ, или система формул, текст Писания,—вот критерий церковности для протестанта. В конечном счете, и там и тут решающим является понятие,—понятие церковно-юридическое у католиков и понятие церковно-научное у протестантов. Но, становясь высшим критерием, понятие тем самым делает уже ненужным всякое проявление жизни. Мало того, так как никакая жизнь не может быть соизмерима с понятием, то всякое движение жизни неизбежно переливается з а намеченные понятием границы и,

тем самым, оказывается зловредным, нетерпимым. Для католицизма (разумеется, беру как католицизм, так и протестантизм в их пределе, в их принципе) всякое самостоятельное проявление жизни неканонично, для протестантизма же оно–ненаучно. И там и тут жизнь усекается понятием, загодя отвергается во имя понятия. Если за католицизмом обычно отвергают свободу, а протестантизму ее решительно приписывают, то и то и другое одинаково несправедливо. И католицизм признает свободу, но... заранее определенную; все же, что вне этих пределов, то–незаконно. И протестантизм признает насилие, но... тоже лишь вне заранее намеченного русла рационализма; все, что вне его, то–ненаучно. Если в католицизме можно усматривать фанатизм каноничности, то в протестантизме–нисколько не меньший фанатизм научности.

Неопределимость православной церковности,– повторяю,–есть лучшее доказательство ее жизненности. Конечно, мы не можем указать такой церковной должности, про которую могли бы сказать: «Она суммирует в себе церковность», да и к чему были бы тогда все остальные должности и деятельности Церкви. Не можем равным образом указать мы и такой формулы, такой книги, которую можно было бы предложить, как полноту церковной жизни, и опять, если бы была такая книга, такая формула, то к чему были бы тогда все прочие книги, все прочие формулы, все прочие деятельности Церкви. Нет понятия церковности, но есть сама она, и для всякого живого члена Церкви жизнь церковная есть самое определенное и осязательное, что знает он. Но жизнь церковная усвояется и постигается лишь жизненно,–не в отвлечении, не рассудочно. Если уж надо применять к ней какие-нибудь понятия, то ближе всего сюда подойдут понятия не юридические и не археологические, а биологические и эстетические.– Что такое церковность?–Это – новая жизнь, жизнь в Духе. Каков же критерий правильности этой жизни?–Красота. Да, есть особая красота духовная, и она, неуловимая для логических формул, есть в то же время единственный верный путь к определению, что православно и что нет. Знатоки этой красоты– старцы духовные, мастера «художества из художеств», как святые отцы называют аскетику. Старцы духовные, так сказать, «набили руку» в распознавании доброкачественности духовной жизни. Вкус православный, православное обличье чувствуется, но оно не подлежит арифметическому учету; православие показуется, но не доказуется. Вот почему для всякого, желающего понять православие, есть только один способ,– прямой опыт православный. Рассказывают, что плавать теперь за границей учатся на приборах,–лежа на полу; точно так же можно стать католиком или протестантом по книгам, нисколько ее соприкасаясь с жизнью,–в кабинете своем. Но, чтобы стать православным, надо окунуться разом в самую стихию православия, зажить православно,–и нет иного пути»{699}: #с699.

7. Различия католицизма и православия (оба беру в их пределах, в тех концах, к которым они стремятся) [<запись на полях:> Понять пределы], характерные) выясняются, если мы спросим себя, где искать то и другое. Где православие? В догматике ли? В митрополите ли, в патриархе ли?–В святости, в рассадниках духовности, в носителях Духа. Зосимова пустынь{700}: #с700: старец Герман{701}: #с701; старец Исидор{702}: #с702–вот где православие. А остальное все–ограды и одеяния, но важное православия– в правом устроении души. Вне сферы влиян<ия> старчества духовно<го> нет и православия. А католицизм – в католич<еской> организации. Человек вне католи(ческой) организации– не католик. Но что такое эта организация–тоже особый институт для воздействия на душу. Есть два способа воздействия на душу: извне и изнутри. Сообразно своему механическому, пространственному представлению о душе католицизм избрал себе первый способ. А православие–во времени, в вечной неделимости)–второй.

8. Но самые названия того и другого руководителя характерно обнаруживают разницу сути. У нас–отец духовный. Непрерывность жизни, как физической, так и духовной <нрзб.> vivo. Живое из живого. Как отец телесный дает от Бога телесную жизнь, но получивший ее сын живет сам, самостоятельно, по законам своей физической индивидуальности, так и дух<овный> отец дает от Бога духовную жизнь, в муках и скорбях и трудах рождает новое существо в духовном мире, воспитывает его, окормляет и питает, но рожденный живет сам, по законам своей полученной в дух<овном) рождении духовной индивидуальности, самостоятельно.

9. Он–именно сын духовный. Его духовный отец окормляет его, отверзает ему духовные очи, помогает ему, но не может и не должен внушать ему, натаскивать его. Развитие духовного сына совершается свободно, без уродования, без калечения. Совсем не то у католиков. У <них> нет отцов духовных, у них нет старцев, ни по делам, ни даже по имени. У них–directeur

de conscience, director conscientiae, директор, управитель, выпрямитель совести. Тут в воображении рисуется образ схождения совести с какого-то предназначенного ей извне для нее пути, с каких-то рельс,—кривой путь совести и ряд внешних толчков, тяг, перестановок, возвращающих ее к пооложенному кем-то для нее пути, к настланным ей рельсам.

10. В православии от личности требуется возрождение, перерождение, внутреннее обновление, в католицизме же—лишь внешнее следование определенному пути. В православии личность сама живет духовною жизнью, и из нее исходят жизненные деятельности и устремления; в католицизме она лишь действует, гальванизируемая чужими внушениями,—лишь подчиняется внешней, заранее и для всех изготовленной форме, куда ее втискивают; она остается при этом той же, что и прежде, да и никто в мыслях не имеет, чтобы она сама менялась и что может быть это. Православие хочет личность сделать здоровой и прекрасной, а католицизм—нарядить ее в пестрые наряды. Православие хочет устроить внутреннего человека, а католицизм—выдрессировать и загнать его в стойло за номером.

11. Запомните раз навсегда, что идея личности до такой степени чужда католицизму, что он просто забывает о ней, просто упускает из виду самое существование личности. Если для Наполеона, порождения папизма,— все было chere a canon, пушечное мясо, то и для Папы, тоже Наполеона,— все—chere a canon—мясо каноническое—для канонов, церковных правил, для внешнего строя. Было бы внешнее благонравие и благоприличие. До души никому нет дела, и она извращается,—либо протестуя и лицемеря (пока в ней осталась жизнь), либо подавляясь и порабощаясь (когда умирает).

12. Directeur de conscience! Как будто может совестью дирижировать, натаскивать ее, быть директором совести! Сам Бог не властен изменить совесть, ибо в ней, в независимости ее и сказывается образ Божий. Католики же стараются ее извратить, но по-своему. Отсюда—либо лицемерие и хищничество, либо состояние внушенности и гипноза: управители и управляемые. «Директор совести» почти гипнотизирует свои жертвы, обращая их в свои безвольные орудия, заряженные внушенною идеею (фанатизм). Фан<атизм> и есть одержимость идеей в противоположность творческому владению идеей. Идея съела человека, а не человек рождает идею. Управляемый—действительно sicut cadaver, по любимому сравнению духовных управителей и распорядителей.

13. Но гипноз действует по преимуществу на женщин и связан с половою сферою <1 нрзб.>, вместо стремления к чистоте духовной, культивирование чувственности и нездоровости. Безбрачие духовенства—не случайное, оно могучее средство влиять на управляемых. Это желание создать псевдодуховность из нашей напряженной, не имеющей себе выхода чувственности. Лжемистика. Вы знаете, конечно, о том, как часты случаи грубой эротики, быть может, самой невинной по существу дела.

Но, если вы скажете, что грубая эротика—злоупотребление, исключение, то я скажу: это исключение, это злоупотребление знаменательно, оно подтверждает правило. Это abrusus, который обнаруживает истинную природу usus.

14. Ведь самая суть отношений управляющего совестью и управляемой женщины по существу дела есть эротика, как бы она ни была внешне благопристойна. Католическая женщина всегда влюблена в своего «директора»—или же ненавидит. То, что у нас необыкновенный случай (Григорий Распутин), то у них—хорошо известная история.

15. Исповедь. Иезуиты. Воздействие духовенства сводится к управлению. Забрать в свои руки самую душу и вести ее по-своему—этот предел католицизма соблюдается, конечно, не всегда в одинаковой мере. Но вы знаете, что вся история католицизма есть не что иное, как медленный процесс перерождения церковности в иезуитизм, преобразования латинской Церкви в исполинское Societas Iesu Christi{703}: #с703, щупальцами своими удушающее не только внешних, но и самую Церковь. Игнатий Лойола{704}: #с704 только симптом, ибо иезуитство было и до него, да и теперь границы официального ордена иезуитов вовсе не совпадают со сферою иезуитизма. Каждый католик из управляющих более или менее иезуит, даже когда он ненавидит иезуитов официальных. Идейное главенство и влияние иезуитов неизмеримо, и все растет. Но, и помимо того, все растет влияние внешнее, ибо они все захватывают Церковь в свои руки. Но иезуитизм—это лишь выявление и следствие истинных начал римского духа. Иезуитство есть тип духовной жизни. Но иезуиты забрали в свои руки самое управление душами. Их учебники (Пори, Лигу ори и др.{705}:

#с705) Папою рекомендованы в качестве руководства для всех руководителей; их авторитеты Бузенбаум, Васкез, Суарез, Эскобар, Санчес и др.{706}: #с706–авторитеты всего католицизма. Все сильнейшее у католиков–это иезуитское. И вот, иезуиты создали средство «привлечь к себе весь мир и никого не оттолкнуть» (Паскаль){707}: #с707. Это облегченное богословие–la devotion aisee (так озаглавлено сочинение иез<уита> Лемоана){708}: #с708.

В чем же секрет?–Самарин,–Сочинения. Т. 6, стр. 92– 93 {709}: #с709. Их нравствен<ное> богословие занимается разрешением одного вопроса: чего требует закон от человека и как бы отбиться от его требований–и только. Учение о совести: но секрет этого отбития–в руках мужей ученых. Они,–выкравши совесть, делаются абсолютно необходимы для обкраденного. Непосредственное отношение цельной личности к конкретному жизненному процессу, непосредственное приятие в себя жизни подменяют на Западе предварительным урезыванием жизни по формуле, по понятию и оценивают, относятся, собственно, не к жизни, а к понятию. Этим цельность жизни разрушена; а затем и понятия подвергаются бесконечному кромсанию, искрошению. Деления, и подразделения, и подподразделения, схематизм и систематичность.

1916.Iv.18. Серг<иев> 928;ос<ад>

Радоничная утреня

Как сядешь на кафизмах – так чувствуешь, что натянутый лук распущен, ослабнул, что не только тело, но и душа как-то ослабла, отдыхает, нежится. И вот, теперь, представляю себе состояние католиков и всех сидящих. Душа их всегда расслаблена, всегда пассивна, и отсюда характер кат<олической> рел<игиозной> жизни, требующей авторитета, властного себе дополнения в виде духовника и т. д. Напротив, православный напряжен, бодрствует всем телом, все существо стоит стрелой вверх, не расплывается, не тает в сентиментальностях.

Поэтому-то у католиков пассивное восприятие, а у православных активное, живость, <1 нрзб.>, ясность.

Приложение 2. Праздники. Освящение реальности. Символика богослужения

Онтология праздников

«Днесь Христос в Вифлееме раждается от Девы; днесь Безначальный начинается, и Слово воплощается» (служба Рожд<ества> Хр<истова>, стих(ира) на хвал<итех» {710}: #с710.

В большинстве песнопений повторяется это «днесь» с настоящим временем в сказуемом:

«Небо и земля днесь пророчески да возвеселятся, ангели и человецы духовно да торжествуют» (id., стих<ира> на лит<ии) 1) {711}: #с711, потому что «днесь видимь есть плотию, естеством невидимый, человека ради» (стих(ира) на лит<ии> 2){712}: #с712, оттогото «ликуют ангели вси на небеси и радуются человецы днесь, играет же вся тварь, рождшагося ради в Вифлееме Спаса Господа» (стих<ира> на лит<ии>, «и ныне»){713}: #с713.

«Рождество Спасителя нашего И<исуса> Х<риста>. Пасха, праздник тридневен» (Требн<ик>, ч. 1, стр. 329){714}: #с714.

Тоже–Благовещение, Успение (стих<ира> 1 на Госп<оди>, возв(ах) и пр.

Ноуменалыность праздников

(По аналогии с евхаристией) у нас всегда и неизбежно возникает вопрос: не воскресает ли паки и паки в «светозарную ночь»{715}: #с715 Св<ятой> Пасхи Сам Христос Бог, подобно тому как в евхаристии он паки и паки приносится в жертву?{716}: #с716 Иначе, откуда тот духовный подъем, всеобщая радость и восторг, которые охватывают всех и каждого из нас в этот день? И что

означает этот призыв Церкви: «Очистим чувствия и узрим неприступным светом воскресения Христа блистающася», и радуйтеся рекуща ясно да услышим, победную поюще»? {717}: #с717

Как понять это непрестанное утверждение, что именно «днесь», сегодня, воскресает Христос и что именно «сей», этот, настоящий день есть «нареченный и святый... един суббот Царь и Господь, праздников праздник и торжество есть торжеств» (п<еснь> 8 Пасх<ального) кан<она»{718}: #с718, почему и приглашаются все просветиться торжеством и обнять друг друга (стих<ира> Пасхи)?{719}: #с719 Если Пасха только воспоминание воскресения и, следовательно), воспоминание только нами, людьми, то что означает призыв Церкви к радости всей твари?—«Небеса убо достойно да веселятся, земля же да радуется, да празднует же мир, видимый же весь и невидимый: Христос бо воста, веселие вечное» (Пасх<альный) кан<он>, п<еснь> 1, тр<опарь> 2){720}: #с720. Что означает уверение, что «ныне вся исполнишася света, небо же и земля и преисподняя» (п<еснь> 3, тр<опарь> I){721}: #с721... (видеть воскресение в Вечности)...

Чем, наконец, объяснить тот факт, что Церковью тотчас же после Святой недели (в «Радоницу») и перед днем Пятидесятницы совершается поминовение умерших? Да, конечно, это поминовение совершается только в силу той же веры в то, что Христос действительно, вот теперь, воскрес, и поэтому молитвы за умерших теперь особенно действенны. Все богослужение Троицкой субботы построено на идее сокрушения Господом оков смерти... Недаром христиане почитают за счастье умереть в Светлый праздник. Чин погребения... «яко вси о Христе воскреснем... в надежде воскресения...»{722}: #с722 и пр. (Требн<ик>, ч. 1, стр. 143—144 об.).

Молитвы за умерших в это время особ<енно> действенны. (В нед<елю> Пентикостия вечера, мол<итва> 3-я—«Иже и в сей всесовершенный и спасительный праздник очищения убо молитвенная о иже во аде держимых сподобивый приимати»{723}: #с723. В этот день особенно близок Бог: «Сам убо Владыко... в сей день тайну... показавый» (id. мол<итва> 3-я){724}: #с724 и проч<ие> места службы Пятидесятницы, где подчеркивается сей день.

Евхаристия

«Христос есть, вкусите и видите: Господь нас ради, по нам бо древле бывый, единою Себе принес, яко приношение Отцу Своему, присно закапается, освщцаяй причащающаяся» (кан<он> ко св<ятому) прич<ащению), п<еснь> 9, тр<опарь> I){725}: #с725.

925;914; 1) «Присно закалается...», а «принес Себе» «единою»{726}: #с726. Евхаристия, как явление во времени сверхвременного. 925;914;.

2) Приношение Отцу Своему. Но ведь это есть ересь Сотириха, бывшая по поводу слов «Ты бо еси приносяй и приносимый и приемляй и раздаваемый...»{727}: #с727. Кому было приношение?—Существу Пресв<ятой> Троицы, а не Отцу.—Кем и когда был составлен сей канон? Это было бы важно знать.

У евреев молились дома (Кейлъ,—Библ<ейская> Археология). СПб., 428){728}: #с728.

Во время утренней жертвы—в 3 <-м> часу (Деян. 2, 15).

В полдень—в 6<-м) часу (полдень—скверное время, и 6— число скверное) (Деян. 2, 15).

Во время вечерней жертвы—в 9-м часу (Дан. 9, 21; Деян. 3, 1).

Конечное крупнозернистое строение психической жизни...{729}: #с729

Не-мир определяет мир. Не-время—время. Не-пространство—пространство.

Вообще все здешнее определяется и вызывается тамошним. Так и праздниками определяются будни, а не наоборот, посему первый день седмицы—воскресение, неделя. Т. е. пустое, не занятое ничем время—пустота.

Время приносит с собою праздник.

I) 1) intentio и вообще 4 мом(ента) таинств, 921;915;) 2) строение молитвы и заклятия. Язычество и христианство,

II) 3) освящение времени,

II) 4) святость времени, «тварь играет». Здесь, днесь,

III) 5) освящ<ение> пространства (вход, «премудр<ость)», каждение, благослов<ение>, культ двери: переход в <1 нрзб.>,

IV) 6) святость праздников. Предуставление мест в культах. Отмирная святость (см. о. Никандра),

ИГ) 7) природа имен,

I) 8) освящение вещества (надо еще: формула силы и действия и т. д.), рассеяние святыни, 9) святость, священность,

10) освящение стихий 4-х (вставить на стр. 11),

11) освящение мира: рассеяние святынь,

12) границы Церкви,

13) остановка времени по апокрифам, время (см. тетрадь <1 нрзб.»,

14) ступени освящения,

15) освящение иконы именем,

16) освящение гражданственности—передвижение, путешествие, начинание, учение,

17) освящение власти,

1) молитва над сановником <2 нрзб.>,

2) пострижение власов <2 нрзб.>.

В четверг к Нестерову в 11 У ч. по стар<ому> времени.

О чуде мироточивых глав. Очищение сосуда.

Затем

1) о колодезе,

2) о воде <с копия),

3) о кампане,

4) о царском 940;947;953;959;962; (Сим(еон) Сол<унский». День рождения мучеников. Красота святых.

13) рассеяние святыни — освящение мира,

14) освящ<ение) пространства) и времени,

15) формулы освящения (термины). Крещение = Имя Христ<ово), Божие (Троица) = Обрезание = имя Иеговы.

4 стихии.

Антиномия Креста (действительности, реальности)

Антиномия Имени (слова, смысла).

Таинства совершаются соединением двух антиномий, смысла и реальности. Так мы возвратились к исходной точке Несколько слов нрзб.>.

Антиномия–дважды антиномия антиномически сочетаемых. Я же сказал, что мы будем <4 нрзб.>.

Культ–соединение смысла и реальности–происходит в силу соединения в нем деятельности) двух антиномически сопряженных: смысла – Имени и Креста–реальности, кот(орые) сами суть антиномии. Вот пока конечный итог наших размышлений.

Культ. Св<ятая> вода: быт

Для охранения полей от градобитий по углам поля закапывались бутылочки или скляночки с богоявленской водой. «И действительно, у нас градобитий никогда не бывало» (Ив(ан) Сем(енович) Ефимов{730}: #с730, художн<ик>, помещик Тамбовской губ.).

Добавить

1) грех первородный и грех личный,

2) сущность трагедии – конфликт героя с хором,

3) роковая вина,

4) таинство таинств,

5) евхаристия (цитата),

6) о гневе на Бога (чада гнева) ожесточение сердец,

7) о сто... <?> подробно,

8) не личная, а родовая вина.

Поляризация благодати

«Доми, в нихже положиша камение или древа святых церквей, отнюд растлешася и погибоша или николиже наследника стяжаша» (Скрижаль, гл. 21, стр. 88){731}: #с731.

«Не пецытеся» {732}: #с732.

Печься о ком–он пекся о родных, как старший брат. Это не мера добра, а древнее значение слова: печься = душою распаляться. 925;914;.

Совреме<нная> религиозность

«ущербленная вера» (автор «Поморских ответов»){733}: #с733,

«ущербленное православие» («История соловецких страдальцев»{734}: #с734).

<·.·>

Суеверие наз<ывают> «темным», а суеверы «темные люди с омраченным сердцем» (Рим. 1, 21).

Сухой звук замерзших комьев снега, при ударе о них ногой или столкновении их друг с другом, похож на сухой звук раскаленных углей в печи, пересыпаемых или мешаемых кочергой. Там и тут–одна и та же сухая звонкость.

1) Спросил Ф. Д. Самарина: «Какое различие по нему между артосом и Св<ятым) Телом?»{735}: #с735

Артос–изображает Спасителя. Если Св<ятые> Дары иное, то они не изображают, а суть.

Имена. Подражание святым. Посмотреть в

1) Большом Катехизисе {736}: #с736.

2) «Сын Церковный» {737}: #с737.

О табаке, картофеле. «Книга о вере» {738}: #с738. Глава о губительном пьянстве.

Золотницкий. Овощи, фрукты и ягоды (поверья народов){739}: #с739.

О картофеле есть у Барония{740}: #с740.

«Тела» <?> (картофель–«бесовский хлеб», «кобелиные яйца», «бесовская проклятая карт» <?».

Все к феноменологии богослужения

1) Связность таинств: все одно, и сущность одного переходит другому–при невозможности совершить его,– подобно тому, как от участка луча к другому,

2) купель: гроб, ложесна (у Филарета, Григ<ория> Наз<ианзина)–как евхаристия всегда соединяет с Духом),

3) воскресение есть восстановление естества (Кавас<ила> 40){741}: #с741 (поэтому целомудрие – воскресение),

4) организм таинств–и его (различия и распределения?– инварианты–?>,

5) письмо к Розанову о кадиле, ритме и т. д.{742}: #с742,

6) запись о Похвале Бож<ией> Матери (925;914; богослужение есть год, а не отд<ельный> день),

7) о кругах вращающихся (в моей тетр<ади»,

8) о запахах, их теплонепрозрачности.

1) Деление таинств.

2) Заместительные) функции таинств.

Благодать брака, которая точится (о. Ераст){743}: #с743.

Благодать крещения (Ник<олай> Кавасила){744}: #с744, Сер<гей>

Фед<орович> {745}: #с745, убеленность.

Благодать исповеди, письма Вениамина (письмо монаха){746}: #с746и др<угое> из моих материалов.

О богослужебных кругах.

Виды демонов

Духи·

ношные, дневные,

полуденные и вечерние,

земные,

водные,

в дубравах, в трости, в стремнинах, в домех, во дворех, в банях.

(Последование молебн<ого) пения о избавлении от духов нечистых. Треб<ник>, стр. 206–207.) {747}: #с747

Растения

Есть лилия Благовещения, есть масличная ветвь, принесенная голубем Ною во время потопа, есть пальмовая ветвь Успения («вравие»), вайи фиников Входа Господня во Иерусалим, и тернии Спасителя.

И Крест был из трех сортов дерева.

Богородица–«крин райскаго прозябения» [«София»]{748}: #с748.

Дух Святой–«огнь утешителев» (седален на утрени в Пятидесятницу и в понедельник Пятидесятницы){749}: #с749.

Христианское миропонимание

«Когда дело требует защитить христианство, все опускают голову, все коснят и удаляются прочь.– Я хотел принести сюда какую-нибудь книгу, написанную против нас каким-нибудь нечестивым эллинским философом, и другую, древнейшую оной, чтобы чрез то более подвигнуть вас и пробудить вас от такой лености. Если они бодрствовали, чтобы изобресть против нас такие вещи: то чем мы извиним себя в том, что не знает, как отразить пущенную в нас стрелу» (Св<ятой> Иоанн Златоуст, Opp. Т. 8, p. 102, ed. Bened.){750}: #с750.

(«Книгу» – вероятно, неоплатоническую, писанную сторонниками язык(еской) реакции, «древнейшую оной» – вероятно, Платона, чтобы при помощи нее отразить первую.– 77. Ф.)

О христианском мировоззрении

2 Кор. 11,3 «Боюся, да... не истлеют разумы ваша от простоты, яже о Христе». NB.

Радость твари

Церковь зовет и всю тварь «веселиться и радоваться», ибо и ее «обновити... прииде Христос» (служба Рождеству Христову, стих<ира> стиховн<ы> на Слава){751}: #с751, возвести и ее «к первой доброте» (канон на утр<ени> 24 дек<абря>, п<еснь) 4, тр<опарь> I){752}: #с752.

Ср. «солнце играет».

Падение (демонов) идолов – кан<он> на Вознес<ение>, п<еснь> 8, тр<опарь> 2){753}: #с753.

<Удивляюся и ужасаюся крайнему схождению...» (Последившие) Часов в навечерие Крещения, час 6, слава, глас 5){754}: #с754; троп<арь> «Ко гласу вошпощаго в пустыни»{755}: #с755 на вел<икое> водоосв<ящение> и др.), тварь радуется и дрожит от восторга, чуя на себе всю благодатность этого снисхождения (Крещен<ие>, стих<ира> на литии на «и ныне»{756}: #с756 и мн<огое> др<угое».

Еще более одолевает ее этот трепет и ужас, когда она Владыку и Творца своего узрела висящим на Кресте (Вел<икий> пяток, стих<ири> на стих<овне> {757}: #с757 и др.).

Как некогда в момент грехопадения Адама «солнце лучи скры, луна со звездами в кровь преложися»{758}: #с758 (стих<ира> на лит<ии> в нед<елю> сырн<ую», так теперь «солнце... и луна померкше... рабом благоразумным образовахуся, иже в черныя одежды облачатся» («Непорочны» в Вел<икую> суб<боту>, похвала 107, статия II){759}: #с759. Но к славе и жизни твари была смерть Владыки Господа («Тварь бо... хотя спасти, изволих умрети» Господь. Кан<он> на повеч(ерии) Вел(икого) пятка, п<еснь> 9, тр<опарь) 3 {760}: #с760 и др.), ибо жертва Христова «всю тварь» очистила («Непорочны» в Вел<икую> суб<боту>, ст<атия> I, похв<ала> 40){761}: #с761. Кровь его очистила всю землю: «Древле убо проклята бысть земля, Авелевою очервленившися кровию... боготочною же Твоею Кровию благословися окроплена» (Воскресный) кан<он> 1 гл<аса), п<еснь> 7, 2-го канона тр<опарь> I){762}: #с762.

Освящение твари

«Небокованныя мечи священныя ученики Священный Дух пришед соверши: землю освятиша Богу Творцу, несвященныя посекше, яко исчезнути оружием лукаваго и спастися душам нашим» (вторн<ик> Пятидесятн<ицы>, стих<ира> на «Госп<оди>, возв<ах>»){763}: #c763.

«Господи, в памяти святых Твоих вся тварь празднует, небеса радуются со ангелы, и земля веселится с человеки» (Мученичен, 6 гл<ас>, в понед<ельник> на утрени){764}: #c764.

Небеса – реальность (ср. Земля), и они могут радоваться («твердь»).

Настоящее

«И избави мя от многих и лютых воспоминаний и предприятий» (молитва утренняя конечная, ко Св<ятой> Богородице){765}: #c765–т. е. жить ни прошлым (воспоминания), ни будущим (предприятия), а настоящим, это и есть положительность.

Еще: положительность.

Антроподицея Отрицательное богословие

919;963;965;967;943;945;{766}: #c766–путь отрицательного) богословия.

Nesciendo scitur{767}: #c767.

"913;966;949;955;949; 960;940;957;964;945;{768}: #c768-*–повторяет Плотин слова, взятые из ритуала элевсинских мистерий,–в ответ на вопрос, «как можно узреть Бога?» (Enn. V. 3, 17. Ср. I. 6, 7 и VI. 9, 10–11).

Ср<авни>: «всякое... житейское отложим попечение»{769}: #c769 = 951;963;965;967;943;945;–покой духа.

«Эти слова о житейском нельзя понимать житейски».

Акт, а не актуализация.

Акт сущности не есть актуализация сущности.

Штейнгардт (Melet et Plot. п. 3) 5-ю книгу 2-й Эннеады назвал «liber exigui voluminis sed gravissimi argument!»{770}: #c770.

Критерий истинности видимой Церкви–всегда невидимый.

Крест сравнивается с древом, к<оторое> сделало воды Мерры из горьких сладкими, причем эти воды обычно понимаются, как вода язычества, т. е. как символ всего условного и тварного, всякой вещи и всякого дыхания (см. канон на Воздвиж<ение> Креста, п<еснь> 4{771}: #c771, и соответствующее) толкование Никодима Святогорца){772}: #c772.

Хронология богослужения

Трисвятое.

«Один отрок, во время страшного землетрясения, при [императоре)] Феодосии II и Патриархе Прокле, быв восхищен на небо, слышал ангелов, поющих: «Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Безсмертный». Когда потом и на земле воспели песнь сию, то землетрясение тотчас прекратилось. С того времени установлено повсюду петь это ангельское песнопение. К прославлению присоединено и моление: «Помилуй нас»»,– Симеон Солунский, стр. 150{773}: #c773.

Прот. В. Владиславлев,–Объяснение богослужения Святой Православной Церкви. Тверь, 1876, стр. 278–279, прим.

Итак:

1) «восхищен»,

2) отрок,

3) сила звука (ср. иерихонские трубы).

Загадки

Изумевает ум всяк {774}: #с774 (87 обор.), т. е. из ума выходит ум, т. е. из себя выходит.

Христовым апостолом подобник быв {775}: #с775.

(90 об.) тропарь: кровь–виссон и багряница{776}: #с776.

(90 об.) кондак: Вселенная приносит мучеников, как начатки{777}: #с777. 925;914;.

«Странное рождество видевше, устранимся мира, ум на небеса преложше...» (Акаф<ист> Бож<ией> Мат<ери>, конд<ак> 8) {778}: #с778

(ср. «превыше мя мирскаго слития сотвори»){779}: #с779.

«Да молчит всякая плоть»{780}: #с780.

Это поется в Вел<икую> субботу; «спит жизнь, и ад трепещет. Царь веков... во гробе субботствует»{781}: #с781.

Календарное <?> время.

Трансцендентное время.

Трансцендентное: <3 нрзб.>{782}: #с782

«Да молчит всякая плоть человека...»{783}: #с783

Вел<икая> суб<бота>–суббота по преимуществу), отрешение от мирского, пустая от дел <?>.

Богородица–вход, дверь

(Для «входа».)

1) «Радуйся двере едина, еюже Слово пройде едино, вереи и врата адова, Владычице, Рождеством твоим сокрушившая: радуйся божественный входе спасаемых, Богоневесто» (кан<он> Бож<ией> Мат<ери>, п<еснь> 3, тр<опарь> 4){784}: #с784.

2) «Радуйся лествице, от земли всех возвысившая благодатию: радуйся мосте, воистинну преводяй всех от смерти к животу поющих тя» (кан<он> Бож<ией> Мат<ери>, п<еснь) 4, тр<опарь> 2) {785}: #с785.

Богородица

Тропари воскресные с богородичными и кондаки осьми гласов{786}: #с786 . В гл<асах> 1, 2, 3 упоминающ <их) сошествие во ад.

«Радуйся, двере Господня непроходимая» <глас 5){787}: #с787, Акаф<ист, икос 4){788}: #с788,

id., ик<ос> 8 {789}: #с789,

ик<ос> 10{790}: #с790.

Стена: Ак<афист>, ик<ос> 12{791}: #с791; кан<он> молебн<ый> Пр<есвятой>

Богор<одице> {792}: #c792, кан<он> молебн<ый> Феодора Дуки Ласкаря, п<еснь> 5 {793}: #c793.

Мост и лествица.

Ак<афист>, (стихира I){794}: #c794.

Кан<он> молебн<ый> Феод<ора> {795}: #c795.

Ак<афист>, п<еснь) 4{796}: #c796.

Ик<ос> 2{797}: #c797.

«На дверях (створах) складен обыкновенно изображалось Благовещение, как таинство, открывшее двери спасения» (r. А. С. Уварову—Сборник мелких трудов. Т. 1, М., 1914, стр. 72).

Символы Б<ожией) Матери: «Врата заключенна». Пророчество) Иезекииля XLIV, 2. «И рече Господь ко мне: сия врата заключенна будут».

Богородица—вход

1) «Радуйся, божественный входе спасаемых Богоневесто» (кан<он> Пресв<ятой> Бог<ородице>, п<еснь> 3, тр<опарь> 4) {798}: #c798.

2) Дверь.

4) Лествица, мосте (п<еснь> 4, тр<опарь 2» {799}: #c799.

Царские двери

В древности, в некоторых местах затворяли двери (царские) после херувимской песни и при архиерейском служении (см. Симеон Солунский, Т. III, стр. 39){800}: #c800.

Символы

Дверь—переход в иную жизнь—пара диада (муж<чина> и жен<щина».

Памятник Aux Morts{801}: #c801 на <кладбще> PJre-Lachaise в Париже.

А. Бартоломэ{802}: #c802.

«Мужчина и женщина». Т. 2, стр. 658. NB {803}: #c803.

Дверь покаяния

«Отверзи покаяния ми дверь, человеколюбче Иисусе» (кан<он> Иис<усу> Слад<чайшему>, п<еснь> 1, тр<опарь> 2){804}: #c804.

«Покаяния отверзи ми двери, Жизнодавче...»{805}: #c805

D. G. Rossetti

Poem

The blessed damozel leaned out From the gold bar of heaven; Her eyes were deeper than the depth Of waters stilled at even.

Her seemed she scarce had been a day One of God's choristers; The wonder was not yet quite gone From that still look of hers; Albeit, to them she left, her day Had counted as ten years.

It was the rampart of God's house That she was standing on;

So high, thus looking down—ward thence She scarce could see the sun.

«I wish that he were come to me For he will come», she said.

На эту же тему картина Dante Gabriel Rossetti «The blessed Damozel», воспроизведенная, между прочим, в книге Charles 919;. Caffin,– How to study picture. London, 1905, p. 379. История этой поэмы и этой картины изложена в той же книге Кэффина.

Порог той жизни, золотой барьер неба

Блаженная Дева, склонившись, Оперлась на золотые перила неба. Ее глаза были глубже, чем глубины вод, Стихших перед вечерней зарей.

Едва лишь день прошел, как, погребенная, Она попала в Божий хор; Мшвление не совсем еще покинуло Тихого взгляда ее спокойных глаз. Хотя для тех, кого она оставила, День этот считался за десятки лет.

Она стоит на пороге Божьего дома, И он так высок, что, если бы она взглянула вниз, Она едва могла б увидеть солнце.

«Хочу, чтобы он ко мне пришел, И он придет»,–она сказала.

Ср. «золотой барьер» в видениях Т. А. Шауфусс{806}: #с806, «черная завеса» в видении Хомякова{807}: #с807, черная «река» (в видении Качмара){808}: #с808, река Стикс{809}: #с809, после которой нет возврата, «дверь» у египтян, «двойной порог» в мистериях и пр.

Приложение 3. Поклоны

1920.II.8

Поклоны

Каков смысл поклонов, земных и прочих? Для чего в культе распростертая ниц?–Ответ на этот вопрос содержится в самом устроении человека. Человек отличается внешне от животного тем, что он стоит, тогда как животное лежит. Человек есть вставшее животное. И внутренне особенности человека непосредственно обусловлены в своей возможности фактом стояния. Речь была бы невозможна при горизонтальном положении грудной клетки и гортани, не мог бы развиваться головной мозг; руки, орган творчества и восприятия, были бы несвободны, короче–человек, не поставленный вертикально, не был бы человеком.

А если так, то вставание, воля к вставанию, способность вставания–все это специфически характеризует человека, как такового. Акт вставания есть собственное проявление человечности. Воля к вставанию–обнаружение человеческой именно устремленности; способность вставания и есть самая человечность. Не забудем, что по сознанию Церкви Православной основное задание–трезвение, существенно связано с усилием стоять и что молитва требует именно стояния. Напротив, сидение расслабляет и тело и душу, и тогда начинается мление, мечтательность, духовная пассивность. Древнее эллинство требовало, в соответствии с общим трезвенным и деятельным складом своей религии, стояния в храме или, точнее около храма; православие, разделяющее требование трезвенности с эллинством и вообще продолжающее духовные традиции эллинства, требует того же. Напротив, древний Рим, с его более определенным, чем в Элладе, жречеством и потому с большею пассивностью мирян, допускал и даже желал в религии расслабления, пассивности. И эта духовная традиция передалась далее католицизму. Вот почему и в древнем и в новом Риме разрешается и даже требуется сидение во храме. Вместе с органом, привычкою к безусловному послушанию, чувственно-мечтательным характером всей религиозной жизни, сидение это существенно исключает трезвенность.

Итак, стояние возбуждает трезвенность, ясность собственно человеческого духовного устроения. Следовательно, вставание, восставание требует особых импульсов к человечности, особой воли к активности. Поклоны и вставание воистину суть упражнения в человечности, укрепление в нас человеческого сознания. Метание – т. е. испорченное, приспособленное к русскому слову метать слово 956;949;964;940;957;959;953;945;, покаяние воистину есть

одновременно и метание и покаяние, ибо покаяние-то само есть обращение, поворот на себя, т. е. одумывание или приведение сознания в ясность. Каяться, т. е. обращаться сознанием к себе самому, это значит, гнать всякую мечтательность, всякую нетрезвенность, а это значит—пробуждать в себе человечность.

Итак, земные поклоны и поклоны вообще имеют смысл упражнений в человечности. Они укрепляют в нас собственно человеческую активность—к стоянию и к трезвению. Воистину, когда преподается «премудрость», 963;959;966;943;945;—то надо быть «простым», т. е. прямым, стоячим, 959;961;952;959;943;. А чтобы быть 959;961;952;959;943;, надо учиться быть таковым. В конце концов, ведь и исповедание наше определяется, как 959;961;952;959;948;959;958;943;945; как прямо-мнение, как мнения души, которые прямы, т. е. трезвенны, а не мечтательно валятся куда-то на сторону и раскисают в мечте. Чтобы иметь силу осуществить возглас «Премудрость, прости»{810}: #c810 надо научиться быть «простым». Поклоны и учат нас быть таковыми, развивая волю и, вместе с нею,—иннервацию к «простоте», т. е. к прямоте. А для этого надо научиться быть и активнопассивным и активно-активным, сознательно-пассивным и сознательно-активным. Сидение есть состояние промежуточное — когда нет уничтожения своей воли, но нет и ее самосознательности. Сидение соответствует пассивной активности. Весь Рим построен на этом чувстве—пассивной активности. Мы же, когда распростираемся ниц, то активно расслабляемся до последнего ослабления, умираем, чтобы, активно восставая— воскреснуть. Кладя поклоны, мы учимся воскресению, активно переходим к пассивности и от нее—с особым усилением — к активности же. Вот почему православие построено на поклонах, а Рим не признает или почти не признает поклонов, а практикует сидение.

Стоячее положение

«Более поэтический, нежели научный, иногда более сентиментальный, чем положительный, взгляд искал смысла этого [прямоотвесного положения] характеристического признака, кажется, не там, где надлежало... [далее идет опровержение этого взгляда]. В предназначенной нам прямизне старались высмотреть какое-то господствующее влияние на всю остальную формацию человеческого тела, и часто вполне основательно, хотя мы отнюдь не разделяем того восторженного увлеченья, с каким Гердер готов был выводить из одного этого источника все почти преимущества человеческой природы. Но так как для нас не было бы возможности понять, почему отвесная линия сама по себе благороднее горизонтальной, то кажется следует начать с того, чтоб вникнуть наперед в необходимость этого отвесного положения, которое составляет ведь преимущество не само по себе [а почему же ведь, пр.], а единственно лишь потому, что оно неизбежное условие высшей жизнедеятельности. Я считаю возможным доказать, что для существа, принадлежащего по своему строению к типу млекососущих, досужая пользоупотребимость рук, которой бесконечную цену разберем мы впоследствии, мыслима только под условием отвесного положения...» и т. д.

Прман Лотце,— Микрокозм. Мысли[811 - Идеи об истории человечества?—Примеч. П. Ф.] о естественной и бытовой истории человечества. Ч. И. М., 1866. 1л. IV. Стр. 104— 105 и далее.

Поклоны

Тема восстания, восставления, стояния многократно встречается в утренних молитвах.

«Проста»{812}: #c812 [поклоны]

«И даруй нам бодренным сердцем и трезвенною мыслию всю настоящаго жития нощь прейти, ожидающим пришествия светлаго и явленнаго дне ... Господа ... Иисуса Христа да не падше и облениившеся, но бодрствующе, и воздвижени в делание обрящемся готови...»{813}: #c813 (Утренняя молитва, 5-я, св<ятого> Василия Великого).

Антроподицея, Поклоны

Ч<елове>к=крест, восстание.

Крест есть высота, идея высоты, возвышения, подъема. Это выражено месяцем под крестом

а) месяц—водное начало—дракон—горизонталь: крест попирает и преодолевает горизонтальность,

б) месяц—есть буква 965;, т. е. начало слова 965;968;959;962;, высота. Крест есть «высота» (ср. преп. Максим Трек,— О полукружии в виде молодого месяца, находящемся под крестом на церквах. Сочинения, Ч. III, стр. 81—82, Сер<гиев> Пос<ад>, 1911.

Поклонение

(Ученые заметки и письма проф. В. В. Болотова, относящиеся к сношениям его с комиссией по переводу богослужебных книг на финский язык.—«Христи<анское> чтение», 1906, № 5, стр. 674—677).

«<Во> Второзакон<ии> 6,13 (5,9); Мф. 4, 10; Лк. 4, 8 читается: «Господу Богу твоему

В славянском поклонишисА

Что значит еврейское шахй? По всей вероятности, принижение себя в виде земного поклона или падения лицом на землю. Характерные места: Исаии 51, 23; Исх. 34, 8 (по русскому переводу; сопоставление со славянским=греческим интересно). Но из сопоставления мест. Быт. 24, 26; Исх. 12, 27; 34, 8; Числ. 22, 31; 1 Цар. 24, 9; 28, 14; 3 Цар. 1, 16. 31 приходится сделать тот вывод, что hi§tahwah [заметьте, что эта глагольная форма (так называемая возвратная) соответствует V-й арабской, taqattala; а пятая арабская «означает состояние, в которое объект действия, означаемого второю формою (qattala), приведен этим самым действием»; а вторая форма (qattala) непременно выражает усиление, интенсивность действия, иногда в форме экстенсивности (оно длится очень долго, повторяется много раз, захватывает очень много объектов). Вот наглядные примеры:

I. ba/ima, он знает;

II. ъа//аша, он учится (=употребляет всевозможные усилия, чтобы знать; допытывается; дознается);

V. taba/Zama, он выучился (=стал ученым)]

означает не самое падение лицом на землю, а какие-то движения, сопровождающие это падение, или же—вернее— состояние, в котором оказывается падший лицом на землю вследствие этих усиленных движений.

Следовательно, нам не известно, в чем именно (в какой подробности) евреи полагали суть, квинтэссенцию своего поклонения.

Три другие семитские перевода, сирский, эфиопский, арабский,—согласно переводят <(еврейское ли histahwah или греческое 960;961;959;963;954;965;957;949;953;957;, это пока безразлично)) «поклонишися» одним и тем же глаголом «sgd» (арабским gagada саджада). Что этот корень дает понятие о религиозном поклонении, это известно всем (хотя и не все об этом догадываются): всем известное слово «мечеть» есть испорченное арабское «masgid» [814 - Ныне арабы окончания ун не произносят.]=масджид=мэсджед=покланяльня, место, где кланяются. Под «sgd» разумелся земной поклон (Дан. 2, 46; 3, 5, 6). Замечательно, что и евреям (Ис. 44, 15; 17, 19; 46, 6) глагол «sagad» известен, но употребляется он (наряду с histahwah) там, где речь идет о поклонении идолам. Вероятно, какою-либо подробностью поклонения sagad от поклонения—histahwah отличалось.

Греческое 960;961;959;963;954;965;957;949;953;957; есть очевидное 960;961;972;962;+954;965;957;949;953;957;. Птгол 954;965;957;941;969; переводят osculor, целовать. Следовательно, 960;961;959;963;954;965;957;949;953;957;

приносить

значит: – кому-либо поцелуи. Но прилагалось слово

давать

960;961;959;963;954;965;957;949;953;957; к двум неодинаковым действиям.

945;) Оно означало и практикуемый у персов поклон, точно описанный в армянском [815 - И это неудивительно: армяне, как и персы, принадлежат к иранской расе; они–соседи персов; они долгое время были подданными персов. Всего этого более чем достаточно для того, чтобы некоторые бытовые явления оказались общими у армян и персов.] переводе; армянское eRxiR яауауеЬ еркир-паганель значит «землю целовать»: кто 960;961;959;963;954;965;957;942;963;949;953; царю персидскому, тот повергался на землю и целовал ее. (Дальнейшее развитие = смягчение обряда: вместо земли целуют край (подол) одежды, целуют ногу, целуют колено.) Следовательно, поклон (в нашем смысле слова) у персов был только средством для цели (для целования земли).

946;) Оно означало и действие, употребительное у греков: подносили к устам руку и затем простирали ее по направлению к тому, кого хотели приветствовать,– посылали ему воздушный поцелуй. По всей вероятности, этот самый жест означает и латинское adoro подносить (руку) ad os к устам.

Наконец, слово 960;961;959;963;954;965;957;949;943;957; прилагали и к коленопреклонению пред статуями богов, и к молитвам пред ними.

До сих пор я делал вид, будто выражения 954;965;957;941;969; целую нам понятны. Очевидно, конечно, что поцелуй–osculum, как нечто совершаемое устами, os,–есть поцелуй европейский. Но что и 954;965;957;941;969; искони означало европейский же поцелуй, это далеко не бесспорно. 922;959;957;941;969; есть слово, не помнящее родства: ни в санскрите, ни в иранских языках, ни в германских не нашли общего с 954;965;957;941;969; корня (во всяком случае aorist от 954;965;957;941;969; 949;-954;965;963;963;-945; и немецкое Kuss, поцелуй, не имеют общего корня). А может быть, филологи не находят этого корня только потому, что уволили себя от труда подумать, что могли разуметь под поцелуем в доисторическое время и греки и негреки. Еврейский глагол na§aq нашак греки переводили словом 966;953;955;949;943;957;, целовать. Его сопоставляют, однако, с арабским nasiqa нюхать, обнюхивать. Быт. 27, 26. 27–живой комментарий на эту сторону древнееврейского поцелуя. И у какого-то из сибирских народов (у бурят?) мать не целует свое дитя, а обнюхивает его. Может быть, то же самое в древности означало и 954;965;957;949;912;957;, и в таком случае оно, быть может, происходит от 954;965;957;-972;962;: известно превосходное обоняние собаки, ее уменье по запаху отыскать человека.

Этот вывод может представляться и странным и невероятным; но вот аналогия. В еврейском языке есть глагол gamal, отплатил злом за зло. В еврейском, сирском, арабском, эфиопском есть имя gamal, 954;940;956;951;955;-959;962; верблюд. Несомненно корень «gml»–один и тот же у глагола и у имени. Полагают, что верблюда назвали gamal за его хорошо известную злопамятность. Но может быть, дело стоит и наоборот: евреи свой глагол gamal произвели от имени gamal, так что gamal, может быть, значит собственно «наверблюдил»=с злопамятством верблюда отмстил.

Итак, в конце концов и корень глагола 960;961;959;963;954;965;957;949;912;957; нельзя считать ясным.

Готское «inveitan» едва ли значит что-нибудь другое, кроме «seinen Blick auf etwas werfen», возвести на что-либо свой взор (конечно, с подлежащим выражением: благоговейный, молящий).

Что славянское «поклонАтисА» описывает то физическое явление, которое язычник замечал [816 - Т. о. гот обратил внимание на одну подробность (возведение очей), славянин на другую (нагибание).] во время молитвы у греческих христиан, ясно для всех.

Итак, древние переводы представляют лишь подмену подлинного выражения сходными по смыслу словами, а никак не буквальный перевод. Это не позволяет

требовать буквальности и от перевода на финский язык. Если выражения вроде «покланяемся страстем Твоим» в финском дают что-то непонятное или только странное,—то лучше передать их описательно».

Приложение 4. Вращение· Правое и левое

1920. VIII.27. Серг<иев> 928;ос<ад>

О поворотах

1. Когда надо оборотиться, оставаясь на месте, например при преподании мира, при благословении и т. д., то это делается литургически от правой руки к левой. А т<ак> к<ак> направление литурга обычно бывает лицом к Востоку, то можно сказать, что поворот происходит от Востока чрез Север к Западу. Напротив, обратный поворот, т. е. возвращение к прежнему состоянию, происходя опять от правой руки к левой, бывает от Запада чрез Юг к Востоку. И поворот и возвращение к прежнему состоянию идет против часовой стрелки. Следовательно, если бы представить, что обращение литурга равносильно электрическому току, то тогда, по правилу Ампера, голова его делалась бы северным полюсом.

2. Таково же и направление других движений в церкви. Прежде всего, надо отметить, что литурга место—пред престолом, и потому отдельные движения, или совокупность таковых, непременно должны возвращать литурга на прежнее место, к престолу, т. е. в конечном счете церковные движения суть движения замкнутые, круговые, к себе возвращающиеся. Епископ, диакон—все они подчинены закону замкнутых движений. При этом направление этих круговых обходов опять против часовой стрелки, т. е. опять-таки таково, что если бы обходы литурга были заменены соответственного направления электрическими токами, то по правилу Ампера вверху был бы северный полюс этого кругового тока, а внизу—южный, и, следовательно, линии магнитной силы из головы, или вообще из места обхода восходили бы горе, а в ноги, напротив, входили бы. Образно говоря, литург возбуждает как бы поле сил, устремляющихся от Земли к Небу. Но обратимся к некоторым частностям. Когда совершается каждение престола, однократное или в некоторых случаях (){817}: #с817 трехкратное, то он обходится против часов<ой> стрелки. Тоже—кажд<ение> икон, креста и т. д.; также обходят крещальную купель, Евангелие и крест при венчании и т. д. Обход престола для перехода к горнему месту, напр<имер> при прокимне на вечерне, пред чтением Апостола на литургии совершается от западной стороны престола, где стоит священник, служащий лицом к Востоку, вправо, к Югу, и затем влево, к Северу, т. е. против часовой стрелки. Возвращение же на прежнее место должно совершаться от горнего места, т. е. от Востока, к Северу, вправо (ибо лицом священник теперь обращен не к Востоку, а к Западу), и потом влево, к Югу. Обход, как тот, так и другой, идет против часовой стрелки. Ближайший большой круг—это выход на амвон. Он совершается в том <же> направлении, т. е. мимо южной стороны престола, мимо горнего места, чрез северные врата и к царским дверям, т. е. против часовой стрелки; возвращение же обратное делается либо чрез царские двери, либо, чаще, чрез южные врата, причем смысл обхода остается тем же. Все выходы на ектении, малый вход на вечерне и на литургии, великий на литургии, вынос для поклонения креста, вынос плащаницы Христовой, вынос плащаницы Богородичной совершаются именно так, равно как и все выходы для каждений. Есть, однако, два исключения: когда во время Херувимской священнослужитель отходит от престола к жертвеннику и когда относятся в конце литургии при возгласе «Всегда ныне и присно...» Святые Тайны к жертвеннику, то по принятому обычаю, по крайней мере в Русской Церкви, эти оба отхода к жертвеннику происходят мимо северной стороны престола, так что смысл движения—по часовой стрелке. Но надо думать, что это есть случайный недосмотр и беспорядок, и притом м<ожет> б<ыть> именно Русской Церкви, ибо св<ятой> Агнец, например, с престола на жертвенник во время литургии Преждеосвященных Даров, по вынутии запасного Агнца на престол из напрестольной дарохранительницы, совершается мимо южной стороны престола, т. е. против часовой стрелки. М<ожет> б<ыть>, указанные два отступления объясняются уже не литургическим стремлением пройти кратчайшим путем, тем более что оба соответственных момента литургии вследствие быстроты темпа совершающейся службы требуют экономии времени и возможно быстрого совершения действий. Было бы важно расследовать, как совершаются соответственные движения у старообрядцев, у греков и т. д., а также

выяснить, нет ли в рукописях письменных следов древней литургической практики в этом отношении.

3. Следующий больший круг образуют внутренние обходы всей церкви. Таков прежде всего обход малого входа на вечерне и на литургии. Тут движение, начавшись от западной стороны престола, идет далее, как обычно, мимо южной его стороны, мимо горнего места к северным вратам, затем священнослужители спускаются с солеи у северного клироса и, обходя кругом церкви, 960;949;961;943; 957;945;959;971;, по выражению устава, т. е. следуя направлению стен, с внутренней стороны, имея в виду обход народа и обращенные лицом к народу [818 - Евангелие при таком обходе иногда дается для лобызания народу; кадилом же народу кадят.] идут сперва по северной стене, потом по западной, далее по южной и <от> южного клироса поднявшись на солею, по солее подходят с юга к царским дверям и входят в алтарь. Иными словами, этот обход храма совершается опять против часовой стрелки и, следовательно, о нем надо сказать все то, что уже сказано было о кругах меньшего обхвата. Но вот еще обход храма, при всех полных каждениях, по-видимому, противоречит указанному смыслу движения, ибо начинается, при схождении с амвона, сперва в южную сторону, а затем уже чрез западную, переходит к северной стороне храма. Однако эта обратность смысла движения только кажущаяся, ибо при каждении священнослужитель мыслится обращенным лицом к стенам храма, от народа, по самому заданию окадить храм, и, следовательно, движение его должно быть оцениваемо все же как совершающее не по, а против часовой стрелки.

4. Еще больший круговой обход есть наружный обход храма, например, при обнесении плащаницы, при крестных ходах, хотя бы, например, на Пасхальную неделю, в день храмового святого и др. Тут движение совершается кругом храма, т. е. лицом к нему.

Далее о крестных ходах (спор со старообрядцами), об обходах деревень, полей и т. д. Далее о блужданиях, о естественном повороте, о животных и растениях, о <реккорах> (геометрические рисунки <?».

1921.V.30

Винтовое строение мышц, костей, винтовое строение всего ч<елове)ка. Витки идут у ч<елове)ка с правой стороны и верха к левой и низу, но витки очень пологи.

(Ив. Флор. Огнев){819}: #с819Об этом есть в книге Ив. Фл. Огнева. Хромосомы мышечных клеток расположены винтообразно. Вообще все ткани винтообразны.

(После 20.X.22}

Культ. Восток{820}: #с820

«Восток === или –собственно «восход» или «восход солнца» (в противоположность –«запад»: ср. Исайя 41, 2, 25; Пс. 50, 1; 103, 12) и ==== (букв<ально> «вперед»); так называлась та страна света, куда жители Востока при молитве обращались лицом, так что Запад становился «задней» стороной, =====, север уходил «налево» ==== , а юг–«направо», ===== (Иов 23, 8–9; Быт. 13, 4; 28, 4; Числ. 19, 6). Солнцепоклонники в Иерусалиме, о которых рассказывает пророк Иезекииль, обращались лицом к Востоку, а спиною к Святая Святых (Иез. 8,16, ср. Суккор V, 5), тогда как евреи изгнания обращались во время молитв лицом к храму, хотя это и выходило на Запад (1 Цар. 8, 33, 44 и сл.; Дан. 6, 11; Берах IV, 5, Tofre, Debarim XXIX). Для тех же, которые жили на Западе, Восток являлся той страною, куда они обращались с молитвою (ср. Кибла в статье Мухаммед (в Евр(ейской) энциклопедии»). Восток–это та часть света, где Господь поместил рай (Vita Adam et Evae, XVIII, 22, Apocal. Mosis (на лат. яз.), I; Септуагиута и Быт. 3, 24). Согласно Didascalia, молитвы следует произносить, обращаясь лицом на Восток, потому что «Господь спустился с небес на Восток», «ибо в той стране расположен рай» (Apos. Const. II, 52). Это было повелено и древнейшим христианам (см. Clemens Alexandrinus, Stromata, VII, 7; служба и каноны и поучения Апостолов, 1; Тертуллиан, Апология I, 6). Древнейший обычай, восходящий к наиболее первобытным временам и связанный с поверьем, что умерший спускается в страну Гкдеса на Западе, но снова поднимается с солнцем на Востоке, побуждал хоронить умершего, обратив его лицо на Восток (см. Taylor, Primitive culture, 1874, <?> 422 и сл.; ср. рус<ский>

перев<од». Ср. Schiirer. Geschichte d. judidch Volks im Zeitaller Jesu Christi, II, II, 453; 3-е изд., 1898, Lpz.; L5ve, Gesammte

schriften, IV, 36 <2 нрзб.> Smith. Diction, of the Bible. [J. 917;., V, 28–29.]

Еврейская энциклопедия под общей редакцией JL Кацельсона и барона Д. Г. Пшзбурга,–Т. V. Брессюир–Гкдасси, изд. о-ва для научного еврейского издания и т-ва Брокгауз-Ефрон, СПб., 1910, столбцы 812–813».

1923.III. 19

По-видимому, это различие направлений должно объясняться анатомическим строением кисти руки, согласно коему одно направление движения естественнее, тогда как другие–менее свойственны руке. Если так, то зеркальное изображение правой руки– левая, должно с большим для себя удобством производить движение по часовой стрелке, нежели движение обратное. Но насколько я мог наблюсти, дело обстоит иначе, и против стрелки левой руки двигаться сподручнее, нежели по стрелке, как и для правой руки.

Очень важно проверить это наблюдение. Если оно верно, то в нем явное доказательство абсолютности смысла вращательных движений.

Проверку следует производить, начиная с левой руки, дабы не сделать никакого внушения.

1923.III.19

С. И. Огнева {821}: #с821 отметила, что при ушибе, особ(енно) головы, вертятся кубарем. Интересно, не вертятся ли при этом в одном смысле вращения?

<1919?>{822}: #с822

Правое и левое

D. Gerwani [Bucarest],–Generalisation de la regie du tirebouchon aux phenomenes d'induction et phenomenes electromag-

netiques (Revue Generate de l'electricite, t. VI, N 7, 16 Aout, 1919, p. 214).

Представляем ток–«электрическое смещение»–вектором, равно как движение проводника–«механическое смещение» вектором его переносной скорости. В первом случае (генератор) задается вектором «механическ<ое) смещение» и ищут направление (смысл) стремления «электрического> смещения» (наведенная электродвижущая сила). Во втором случае (двигатель) задается вектором «электрическое смещение» и ищут направление тенденции к «механическому смещению» (сила электромагнитная). Вот формула: "On prend a la suite du deplacement donnee (mecanique ou electrique) le vecteur du champ (qui est toujours donnee). Ces deux vecteurs places: places determinent dans leur plan un sens de rotation qui, par le regie du tire-bouchon, donne le sens dans lequel tend a se produire Fautre deplacement".

В случае генератора: проводник м<ожет> иметь любое направление в отношении к плоскости обоих данных векторов, и надо будет представить себе ось пробочника наклонной, при соответствии нормального направления всегда<?> максимуму тенденции (навед<енная> электродвиж<ущая> сила). В случае двигателя: электромагнитная) сила, будучи перпендикулярной плоскости обоих данных векторов, пробочник воображаемый будет всегда с нормальной осью. Это правило может, думаем, с успехом заменить правило Флеминга, ибо единственная вещь, которую надо помнить, есть та, что вектор поля, общий в обоих случаях, д<олжен> быть помещен после другого данного вектора, можно условиться говорить, что поле стремится увлечь в своем смысле (направлении) конец вектора данного смещения.

Правое и левое

Бетц,—Путешествие по Амазонской реке{823}: #c823.

По словам Ив. Фл. Огнева, тут рассказывается о кругах, которые описывают путешественники, предоставленные сами себе, когда они хотят идти по прямой линии.—То же известно и башкирам.

Правое и левое

«Еллины пишут и считают камешками от левой руки к правой, а египтяне от правой к левой, хотя и утверждают, что они пишут к правой руке, а еллины к левой». (Геродот,— История в девяти книгах, IV, 36. Перев. с греч. О. Г. Мищенка. Т. 1. М., 1888, стр. 135.)

Субъективизм и объективность: так и в церкви—правое и левое считается объективно, с точки зрения предмета, а не

с точки зрения зрителя. Еврейское письмо, египетское письмо, церковный устав (благословение вещи, прав<ая> и лев<ая> сторона престола и т. д.). Греки правы субъективно, а египтяне – объективно.

1

«Спиральные линии, замечаемые на раковинах, тянутся обыкновенно слева направо; обратное направление этих линий—справа налево, наблюдается только в редких исключительных случаях».

Анри Купен,— Причудливые животные. Перевод женщины-врача Е. Д. Вурлафич. СПб., изд. А. Ф. Маркса <1903), стр. 324. [МДАк 92,304. 925;914; непременно приобрести эту книгу.] Но что значит «слева направо»? Очевидно, А. Купен считает от конца витков к началу, а начало есть, конечно, та оконечность, откуда идет рост, т. е. старшие витки и меньшие. Тогда надо сказать, что витки идут не «слева направо», а «справа налево», т. е. против часовой стрелки.

2

Ушной лабиринт или ушная улитка представляет собою также спираль, поднимающуюся кверху витками, направленными по часовой стрелке. Следовательно, спираль, начинающаяся в центре, имеет то же направление, что и раковины моллюсков, развивающиеся против часовой стрелки.

(Ср. В. Мейер—Жизнь природы, стр. 134){824}: #c824.

Из мхов

«У Riella деревцо прямостоячее, а крыло одностороннее волнистое и даже спирально завитое». (С. И. Ростовцев,— Морфология и систематика печеночников и мхов. М., 1913, стр. 67, рис. 101.)

Riella helicophylla (Jungeruraniales, Rielloidaceae) Образец спиральной (винтовой) поверхности в растительном царстве.

Ориентировка в пространстве

Цион {825}: #c825. Методика физиологии.

—»— О шестом чувстве.

Ильин. (Диссертация—об ориентировке в пространстве.) {826}: #c826

Yves Pelage. Об ориентировке раков—перемещение отолитов{827}: #c827

(Меньерова болезнь у ч<елове)ка—от приклеивания отолитов—невозможность ориентировки в пространстве: ч<елове)к м<ожет> только лежать. Ужасающая картина болезни.)

(Один из величайших знатоков анатомии и физиологии ушей—д-р Ник. Фед. Попов{828}: #с828—у него можно получить очень много, у него много самостоятельных работ.)

Правое и левое

Загадки.

Обр<атная) перспектива) «Священник (на проскомидии) водружает копие в правую[829 - «По отношению к нам это левая сторона. Надобно всегда представлять себе, что на нас как бы смотрит просфора; тогда правая наша сторона будет левою по отношению к жертвеннику и просфоре, напротив, левая сторона просфоры будет правою по отношению к нам». (Прот. В. Владислав лев,— Объяснение богослужения святой православной Церкви. 1876. Типография Ф. Муравьева. Тверь, стр. 235.)] сторону просфоры, близ самой печати...»

Посолонь

«Немцы считают, что восточный ветер не может повернуть на северный, а всегда должен следовать за движением солнца: Der Ost durch Nord kann sich der Wind nicht drehen, stets muss er mit der Sonne Laufe gehen».

У нас замечают, что и случающиеся летом вихри всегда вращаются по солнцу» (стр. 130).

По наблюдению: «Вихри вращаются всегда по солнцу (чувашское))» (стр. 132).

А. Ермолов,—Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах, IV. Народное погодоведение. СПб., 1905.

«Вихри вращаются всегда по солнцу» (id., I. Всенародный месяцеслов. СПб., 1901, стр. 307).

Вращение. (Посолонь против солнца)

«Закрут (залом, завиток), до сих пор наводящий ужас на целые села, не должно смешивать с завиваньем колосьев на бороду Волосу; это последнее... совершается явно и с добрыми пожеланиями—на урожай и обилие. Напротив, закрут завивается тайно из жажды мщения, из желания причинить хозяину нивы зло, и сопровождается заклятием на гибель плодородия; он совершается так: злобный колдун берет на корню пучок колосьев и, загибая книзу, перевязывает их суровою ниткою или заламывает колосья и крутит (свивает) на_запад=сторона, с которою соединяется понятие смерти, нечистой силы и бесплодия; в узле залома находят иногда распаренные зерна и могильную землю: и то, и другое—символы омертвения».

А. Афанасьев,—Поэтические воззрения славян на природу. Т. 3. М., 1869, стр. 515.

«Столкновение сжимающей энергии с встречным расширяющим стремлением, которое она пробуждает и возбуждает в себе, дает вращение (беспокойство), т. е. возмущение бездны и основы всякой жизни, точно так же, как примирение ее дает покой... То, что древние обозначили как средоточие природы (как первый в известном смысле магический круг жизни) или как колесо рождения, было не чем иным, как этим

вращением. Известная фигура¶=====обозначает уже второй момент жизненного рождения, огненную молнию, сверкающую из этого колеса природы,— о чем смотри в моей работе «О блеске молнии, как отце света». [В этом сочинении молния рассматривается как критическая точка космической эволюции, проходя чрез которую природное круговращение достигает своего подлинного обоснования в божественном свете.]

(F.v. Baader,— Satze aus der Bildungs-und Beriindungslehre des Lebens. Sammtl. Wsrke, Bd. 2, <Leipzig, 1851,) S. 101.)

Итак, круговое вращение антиномично, как и крест, и в каком-то смысле эти

две антиномии эквивалентны друг другу.

VIII. СВИДЕТЕЛИ

1920. V. 20 и 22

<1.) Таинство{830}: #с830 совершается в чинопоследовании своих обрядов: своей совокупностью они осуществляют возможность таинства. Последование обрядовых действий и слов, бывающее «по порядку», или «чину»{831}: #с831,–954;945;964;940; 964;940;958;953;957;, как сказано, хотя и в другом применении, апостолом, ведет наш ум к сознанию совершающегося таинства. И дух, «отложивший всякое житейское попечение» {832}: #с832, умерший для мира и получивший силу жить в ином мире, существенно зрит, что воистину совершается таинство, что воистину мы преставились,–преставились 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, т. е. во втором Пришествии, на облаках{833}: #с833. 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 способности возвышаться в горний мир. У одних она уже развилась, другие еще ее не получили, и отсутствием ее таинство не противопоказуется, а, напротив, тем настоятельнее требуется. Таинство дается всем верующим, хотя у преизбыточествующе великого большинства их нет еще, и на протяжении всей земной жизни, быть может, и не будет; – означенной способности видеть непосредственно страшные глубины священных тайнодействий. И, наконец, даже и обладающим этим духовным зрением, но не владеющим им всецело, всегда и без ограничений;–и им часто приходится принимать святые таинства, не имея в данный раз прямого мистического их зрения. Преп<одобный> Сергий Радонежский однажды причастился огнем Святого Духа, вошедшим в Святую Чашу; но так было однажды. В другие разы,–мы по крайней мере не имеем оснований думать иначе,– в другие разы тот же преподобный причащался Св<ятыми> Тайнами под видами хлеба и вина.

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

<2.) Ближайший ответ на поставленный вопрос, конечно, прост: мистическое свершение признается по ходу эмпирических действий и слов,–таинство узнается по наличности своих обрядов, т. е. по произнесению тайнодейственных формул и по произведению тайносовершительных действий. Иначе говоря, наличность таинства устанавливается для обыкновенного сознания наличностью самых действий, его совершающих. Но этот, ближайший, ответ далеко еще не есть ответ последний. Ибо, если в каждом отдельном случае признается таинство по наличности его чинопоследования, то встает общий вопрос: что именно вообще, в принципе, устанавливает связь чинопоследования с самым таинством и почему именно – верующее сознание вообще признает реальность иного предела, к и н о м у миру обращенной стороны чинопоследования? Почему?– Но это «почему», в силу сказанного ранее о феноменологии культа как системы изоляции и лествицы восхождений, это «почему» не должно быть опрощаемо. Чинопоследование, как выяснено выше, ведет сознание к некоему пределу, и это возвышение к пределу возможно в силу строения самого чинопоследования, обнимаемого умом как одно целое, как система ступеней. В этом смысле дело ясно. Но наш вопрос–не в том, почему чинопоследование ведет к идее своего предела, к которому устремляется восходящий ряд чинопоследований, а–в том, почему мы уверены, говоря математически, в существовании предельного значения у чинопоследовательного ряда, или–значения на пределе, да притом еще совпадающего с самым пределом. Отвлеченно говоря, ряд, хотя бы и стремящийся к некоторому пределу, тем не менее может не включать в свой состав своего предела,– быть рядом не

замкнутым, да и вообще бывает именно таким, так что включенность предела в предельный ряд есть скорее исключение. Отвлеченно говоря, можно мыслить чинопоследование как всегда допускающее некоторое прибавление к себе, некоторое продолжение себя и, следовательно, никогда не достигающее своей завершительной точки, служащей не только предельным значением, но вместе, по своему внутреннему смыслу и по своему отношению ко всем членам чинопоследования,—его пределом. И вот вопрос—в том, что поручается за наличность этого предела нашего ряда обрядовых действий и слов.

Поручаться за наличность чего-либо может: или прямое восприятие этой наличности, или удостоверенное свидетельство другого лица,—лица, которое, в свой черед, само уже имеет или имело такое восприятие. Но в данном случае прямого восприятия таинства н е т; и поручительством за наличность таинства может быть, следовательно, лишь свидетельство некоего свидетеля. Так в культе возникает понятие и требование свидетеля таинства и о свидетельствовании им своего восприятия. Это понятие свидетельствования есть одно из первоустановочных понятий философии христианства. Существенная необходимость его тут видна уже из количественно непомерно частого пользования в Новом Завете гнездом терминов 956;945;961;964;965;961;943;945;, 956;940;961;964;965;962;, 956;945;961;964;973;961;953;959;957;, 956;945;961;964;965;961;949;970;957; и 956;945;961;964;973;961;949;963;952;945;953;, выражающих производные вышеуказанного понятия и означающих собственно мученичество. Еще более усиленно словоупотребление занимающего нас гнезда терминов в раннейшей церковной письменности.

Но обратимся кНовому Завету. Тут слова занимающего нас гнезда встречаются не менее 174 раз (956;945;961;964;965;961;949;970;957;—81 раз, 956;945;961;964;973;961;949;963;952;945;953;—3 раза, 956;945;961;964;965;961;943;945;—36 раз, 956;945;961;964;973;961;953;959;957;—20 раз, 956;940;961;964;965;962;, 956;940;961;964;965;961;949;962;—34 раза) [C. H. Bruder. Concordatiae omnium vocum Novi Testamenti graeci, editio stereotypa quarta. Lipsiae, 1888, pp. 542—544]. На общее число слов Нового Завета—приблизительно в 12600—это составляет содержание 1,38%. Сделаем аналогичный подсчет соответственного гнезда слов в других памятниках, вне-христианских. У всего Гомера имеется только 9 случаев пользования словами означенного гнезда (956;945;961;964;965;961;943;951; — 1 раз, 956;940;961;964;965;961;959;962;—8 раз) [H. Ebeling. Lexicon Homericum. Vol. 1. Lipsiae, 1885, p. 1020]; на 35921 стих, т. е. приблизительно на 241000 слов, это составляет лишь 0,0037%, хотя, кажется, уж о мучениях, пролитии крови, убийствах и доблестной смерти Гомеру говорить поводов несравненно больше, чем Новому Завету. Во всех диалогах Платона{834}: #с834, включая сюда сомнительные и подложные, содержится 70 случаев занимающего нас словоупотребления (956;945;961;964;965;961;943;945;—7 раз, 956;945;961;964;973;961;953;959;957;—2 раза, 956;945;961;964;973;961;959;956;945;953;—4 раза, 956;945;961;964;965;961;974;—30 раз, 956;940;961;964;965;962;—27 раз), и на общее число слов, приблизительно 584000, это составляет 0,012%. Наконец, во всех сочинениях Аристотеля{835}: #с835, по приблизительному подсчету, слова означенной группы встречаются 38 раз (956;945;961;964;965;961;949;970;957;—20 раз, 956;945;961;964;965;961;943;945;—5 раз, 956;945;961;964;973;961;953;959;957;—9 раз, 956;940;961;964;965;962;—4 раза), что дает, при наличии приблизительно 212000 слов в этом сочинении, 0,018%. Таким образом, в Новом Завете относительное содержание слов, принадлежащих к понятию свидетельствования, в 373 раза более, чем у Гомера, в 115 раз более, чем у Платона, и в 66 раз более, нежели у Аристотеля. Эти числа уже и сами по себе показывают, опорой сколь существенных высказываний служит рассматриваемое гнездо слов в Новом Завете, сравнительно с местом того же гнезда у писателей вне-христианских. Но найденные нами чисто-статистические коэффициенты значительности этого гнезда слов чрезвычайно повышаются, если посчитаться со степенью внутренней важности рассматриваемых слов в различных памятниках. В Новом Завете эти слова суть термины, и притом догматического характера, на них делается сильный смысловой удар, тогда как в памятниках не-христианских они акцентируются несравненно менее. Из сказанного следует, что в новозаветное значение рассматриваемых слов надлежит вглядеться весьма пристально.

Тут, обращаясь к существующим переводам Нового Завета, мы сразу же наталкиваемся на факт огромной значительности: в романских, германских и

славянских языках слово 956;940;961;964;965;962; и ему родственные переводятся не однообразного двойственно, причем переводом одних мест подчеркивается в 956;940;961;964;965;962; смысл: выражение и утверждение истины, а переводом других–смысл: страдание и смерть, подъемлемые в связи с твердостью этого выражения истины [Fr. Miklosich,– Lexicon palaeslovenico-graeco-latinum. Vindobonae, 1862–1865, pp. 396, 916]. Так,

греческое: 956;940;961;964;965;962;

переводится русскими: свидетель и мученик; древне-церковно-славянскими: свидетель и мученик; латинскими: testis и martyr; немецкими: Zeuge и Martyrer; французскими: temoin и martyr; английскими: witness и martyr.

Эта двойственность переводов обличает двуядерность слова 956;940;961;964;965;962; и распадение первоначального средоточия в значении слова 956;940;961;964;965;962; на два, из которых в одном более сохраняется первоначальное значение, а в другом–закрепляется разросшееся второе, уже трудно совместное с первым, как не сдерживаемое лишь исключительно могучей синтетической силой греческого языка. По мнению В. В. Болотова, второй ряд приведенных в таблице значений есть нечто наслоившееся и вторичное. «Слово «мученик», которым переводится у славян греческое 956;940;961;964;965;962; –свидетель, передает лишь второстепенную черту факта и явилось как отзыв непосредственного человеческого чувства на повествование о тех ужасных страданиях, которые переносили 956;940;961;964;965;961;949;962;. Такой перевод указывает, что в мученичестве эти народы больше всего поражены истязаниями мучеников, а не их свидетельством за веру» [В. В. Болотов,– Лекции по истории древней Церкви. Посмертное издание. Под редакцией Бриллиантова. СПб., 1910. Т. 2, стр. 3].

Но в таком случае возникает вопрос: разве самое страдание свидетелей веры есть нечто внешнее, случайное, не входящее необходимо в понятие о христианском свидетельстве? Разве мученичество имеет значение только биографическое и историческое, но не онтологическое и гносеологическое? 924;940;961;964;965;962;, в христианском смысле, не есть просто свидетель истины, как не есть и просто страдалец за истину, а есть такой свидетель, который свидетельствует своими страданиями, и такой страдалец, чьи добровольные страдания вытекают из самого содержания его свидетельствования: эти страдания воплощают возвещенную истину, возвещенная истина осуществляется в этих страданиях. Мученичество есть данность, но одухотворенная,– есть истина, но ставшая воплощенною.

<3.) В этой двойственной природе христианского понятия о 956;940;961;964;965;962;–его историческая исключительность и его внутренний вес: «Нет мученика философии, нет мученика язычества, нет, собственно говоря, мученика даже в иудаизме–pas de martyr de la philosophie, pas de martyr du paganisme, pas de martyr, proprement dit, meme dans le judai'sme [Paul Allard. Dix leJons sur le martyre, donnees a l'lnstitut Catholique a Paris. 2-me edition. Paris, 1906, p. 1–2. V. preface en p. 2; Pecherard. Ibid., p. VII]. Исторически, как и онтологически, христианское мученичество есть явление исключительное и наиболее характерно религии воплощенного Слова; не без причины мученичество, в его узком смысле, Церковью всегда бралось за исходную точку и как бы единицу меры при рассмотрении прочих церковных деятельностей и распространялось, как родовое понятие, на девство, на монашество, на исповедничество, на апостольство и т. д. и т. д., даже на брак и на священство, судя хотя бы, например, по введенному в чинопоследование соответственных таинств, на самой вершине ликующей радости, тропарю мученикам, т. е. на поверхностный взгляд совсем не в тон совершающемуся обряду круговой хореи. Все состояния и деятельности церковные подводятся таким образом под конкретное, но вместе типовое понятие мученичества, и мученичество оказывается первоявлением церковности. А в кельтском подвижничестве, наряду с понятием красного, т. е. кровавого, мученичества–martyre rouge,–устанавливаются понятия мученичества белого – banmartra, т. е. самоотречения и самопожертвования, или деятельного подвижничества, и мученичества зеленого–glasmartra, т. е. самоумерщвления и покаяния, или подвижничества созерцательного [Revue benedictine, 1907, 7]. Следовательно, первообразным признается страдание до кровей и завершающая его смерть за веру. «Венцы мученичества сплетаются смертью»,–говорит Златоуст [Св. Иоанн Златоуст. Творения. Т. V, стр. 299]{836}: #с836, хотя началом мученичества бывает «намерение» [Св. Иоанн Златоуст. Творения. Т. V, стр. 714]{837}: #с837, внутреннее настроение, душевное расположение и произволение. А если так, то в понятии 956;940;961;964;965;962;

поверхностная оценка страдания и сама страдает поверхностностью, в дальнейшем же служит источником лингвистических недоразумений. Напротив, внимание, направленное на дву-единство значения 956;940;961;964;965;962;, способно рассеять лингвистический туман, сгустившийся около истории этого слова. «Современное состояние филологической науки таково, что она пока удовлетворительно не может объяснить греческое 956;940;961;964;965;962;»,—заявляет В. В. Болотов [В. В. Болотов. Лекции по истории древней Церкви. <СПб., 1910), т. 2, стр. 4]. На это хочется возразить, не есть ли непроницаемость слова 956;940;961;964;965;962; следствие именно раздробительного понимания семемы слова, тогда как его уже этимологический смысл соединяет в себе сразу два направления, два зародыша, подобно двойному орешку.

Слово 956;940;961;964;965;962; или, в гомеровской форме, 956;940;961;964;965;961;959;962; происходит от гипотетической формы *956;940;961;964;965;961;-962;. Корень же этого последнего слова по одним есть шаг—блистать, сиять, лосниться, а по другим—тег—думать, вспоминать, причем эти корни, оба, были первоначально smar и smer и затем утеряли свистящие s. [L. Meyer,— Handbuch der griechischen Etymologie. Bd. 4. Lpz., 1902. S. 395. W. Prellwitz,— Etymologisch. Worterbuch d. Griech. Sprache, 2 Aufl. G<Hp36.>, 1905. S. 283. G. Curtius,—Grundzuge d* Griech. Etymologie. 5-te Aufl. Lpz., 1879. S. 330; d. Boisacq,—Diction. Etymologique... 8-me livr., 1912, p. 618, 627.]

При отнесении 956;940;961;964;965;962; к корню mar оно входит в группу слов: 956;945;961;956;945;943;961;969;, 956;945;961;956;945;961;943;950;969;—сиять, светить, 956;945;961;956;940;961;949;959;962;—сверкающий, 924;945;912;961;945;—Сириус, т. е. звезда пылающая, сияющая, 956;945;961;943;955;951;—угольная пыль, прах, в древней форме 963;956;945;961;943;955;951;—раскаленный уголь; сюда же принадлежит латинское mSrus—чистый, средне-верхне-немецкое moere—славный, знаменитый, древне-норвежское тоегг—светлый, ясный, чистый. Сюда же, далее, присоединяются: 940;956;945;961;973;963;963;969; (из 940;956;945;961;943;969;)—блистать, сиять, 940;956;940;961;965;947;956;945;—блеск, сияние, легкое движение, волнение, 940;956;945;961;971;947;942;—сияние, свет, сильное, быстрое движение, волнение и 956;945;961;956;945;961;965;947;942;—сильное движение, волнение; слово же 956;940;961;956;945;961;959;962;—скала, сближенное впоследствии со словом 956;945;961;956;940;961;949;959;962; и покрытое этим последним, вопреки Курциусу и Прелльвицу [Curtius,—id., S. 567, 724; Prellwitz,— id., S. 582], сюда не относится [Boisacq,— id., p. 611].

Тут к означенной группе слов присоединяется другая, с иным значением, но связывающаяся с тою по следующим соображениям: сияние мыслится происходящим во тьме, как борющееся с тьмою, усилием преодолевающее, словно раздвигающее и разрывающее мраки, и их побеждающее: «И Свет во тьме светится, и тьма его не объят» (Ин. 1, 5); свет воспринимается как борец и победитель, и потому не без оснований некоторыми исследователями языка к группе слов от корня шаг присоединяются еще: 956;940;961;957;945;956;945;953;— бороться, сражаться, разбивать и разбиваться, раздробить и раздробиться, сравни армянское mart— борение, борьба; еще 956;945;961;945;943;957;969;—в активном значении—погашать, уничтожать, погублять, а в пассивном—погасать, потухать, постепенно исчезать, далее 956;945;961;945;963;956;972;962;—увядание, поблекание, вошедшее в русский язык как маразм. Сюда же, т. е. к пассивно понимаемому одолению и уничтожению, относятся еще слова: санскритские: mar-ami, mri-je—умирать, mr-ta-s— мертвый, maraju-s, mrt-ja-s—смертный, a-mr-ta-s— бессмертный, a-mi-ta-m—напиток жизни, живая вода, mar-a-s, mor-(ti)-s— смерть, mar-i-s—мор, maretan — смертный, человек; латинское: mor-i-or—умирать, mor-(ti)-s—смерть, mortu-us—умерший, mort-alis—смертный, morbus—болезнь, mar-c-e-o—увядать, засыпать, mar-c-i-du-s—увядший, заснувший; готфское maiir-th-r— убитый, caedus.

Обращаемся теперь к другому корню, от которого производятся слова 956;940;961;964;965;962; и ему родственные,—к корню тег· Ближайшие родственники занимающего нас гнезда слов, происходящие от тег, суть: 956;941;961;953;956;957;945;—тяжкая дума, беспокойная забота, sorge, soin, souci, sollicitude и происходящий от него глагол 956;949;961;953;956;957;940;969;—беспокоиться, находиться в заботе.

Спаситель отнюдь не предлагает «не заботиться о завтрашнем дне» {838}: #с838, т. е. сентиментально-утопического отношения к жизни, которое, буквально понятое, сделало бы невозможной даже ту хозяйственную заботу, которая легла в основу одного из наиболее памятных евангельских символов – заквашивания теста, ставимого с вечера, чтобы оно вскисло к утру следующего дня{839}: #с839. Тем более сделалось бы невозможным никакое сельское хозяйство, никакая добывающая промышленность, непременно предполагающие некоторое отношение к будущему, и жизнь тогда могла бы поддерживаться разве что непрестанным грабежом; толковать вышеприведенные слова Спасителя так, как их толкуют протестантствующие богословы,–это значит заранее предполагать Евангелие наивным и невыполнимым мечтанием; но все дело в том, что Спаситель вовсе не предлагает Своим последователям «не заботиться о завтрашнем дне», но заповедует не терзаться–глагол 956;949;961;953;956;957;940;969;–мыслью о том, как сложатся житейские дела, не терять из-за будущего радости и спокойствия в настоящем, без надежды на помощь Отца Небесного, т. е. не делать себе из завтрашнего дня предмета «пристрастия», страстной отдачи всего себя помыслу о будущем,–не делать себе из житейских обстоятельств идола, который вытесняет из сердца мысль о Боге и надежду на Него.

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

Далее сюда, к корню тег, принадлежат: 956;941;961;956;949;961;945;–тоже тяжкая забота, дума, 956;949;961;956;951;961;943;950;969;, 956;949;961;956;945;943;961;969;–заботиться, думать, 956;941;961;956;949;961;945; 949;961;947;945;–примечательные, достопамятные события, те, которые себя заставляют чувствовать, и притом болезненно, и обременяют заботою, 956;941;961;956;949;961;959;962;–причиняющий заботу, доставляющий беспокойство. Того же корня санскритские: smarati–вспоминать, припоминать, smirti-s, smar-ana-m – память, воспоминание; латинские: шешог–помнить, не забывать, memor-ia–память, причем отличие глагола memorari от meminisse то, что последний означает легкое и приятное памятование, а первый–вынужденное, с терзанием,–глубокую, тяжкую думу{840}: #с840. Далее сюда присоединяется: древне-прусское ermirit–вымышлять, выдумывать; древне-верхне-немецкое шогпеп–печалиться, носить траур, скорбеть и бретонское шаг– сомнение. Затем, в связи с 956;941;961;953;956;957;945; и другими, стоит 956;941;961;959;956;945;953; из 963;956;949;943;961;959;956;959;945;–сохранять свою долю, быть в мысли, 949;970;956;945;961;964;945;953;– призван, позван, 949;943;956;945;961;956;941;957;951;–судьба, доля, как то, что помытлено, понимаемо, подобно рок от речи и fatum от fan, 956;959;943;961;945;– должная участь, судьба, как доля от делить, 956;972;961;953;959;957;–кусок, часть, 956;972;961;963;953;956;959;962; – определение судьбы. Сюда же относится mer-e-o-г–я получаю долю, я получаю для себя свою долю, я заслуживаю.

<4.) Таким образом, два, может быть, даже три корня, а именно: 956;945;961;–сиять, 956;945;961;–бороться и быть побораемым, 956;949;961;–иметь мысль, памятовать–указываются как лежащие в основе слова 956;940;961;964;965;962;. Есть ли это чисто-этимологически один корень, в разных видоизменениях, или разные, хотя и близкие фонетически,–решить сейчас мы не умеем, да и не особенно в том нуждаемся. Пора лингвистике оставить предрассудок, будто всякое слово–непременно одного корня. То, что более грубо и неудачно произведенное, носит название народной этимологии, в более тонком и совершенном виде есть общее и чрезвычайно обширное явление истории языка, состоящее во взаимном воздействии слов одних на другие. В частности, это воздействие может быть аррадикацией, или приспособлением слова к некоторому новому корню, вследствие чего возникает как бы прививка одного корня на слово другого корня. Когда абрикос прививается на сливовый подвой и вырастают на дереве нектарины (nespoli), то нельзя сказать, выросший плод есть ли слива или абрикос, ибо он–ни то и ни другое и даже мало похож как на то, так и на другое. Возникла помесь или, точнее, синтез двух видов, и стремиться подвести его под тот или другой из образовавших его видов было бы насилием над действительностью и, естественно, повело бы к нескончаемым, бесплодным спорам. Так же и в языке: возможны взаимные прививки слов одного корня на словесный подвой другого, вследствие чего уже

по существу делается неправильно поставленным вопрос о том единственном корне, который лежит в основе разбираемого слова. Тогда в наличном развитии слова ни один из корней не может быть назван первоначальным, ибо два корня совместно владеют одним словом. Это совместное владение может быть уподоблено юридическому понятию condominixim'a{841}: #c841 или, еще лучше, минералогическому понятию двойникового или тройникового кристалла, где одно и то же веществе оформляется зараз двумя взаимопроникающими кристаллическими структурами. Иначе говоря, обсуждаемое здесь языковое явление подводится под общую метафизическую схему взаимопроникновения двух формообразующих начал, сходящихся на одной материи; в данном случае, двумя корнями и развивающимися на них семемами организуется одно вещество языка—один и тот же звуковой состав, и решить вопрос, какой из этих корней «истинный»—невозможно по существу дела. К тому же, историческое время такого взаимного проникновения корней может оказаться отодвинутым не только вообще весьма далеко, но и просто—к сроку самого возникновения данного слова, подобно тому как кристаллическая форма пронизывается другою, не когда-либо впоследствии, а при самом образовании кристалла. В таком случае, т. е. при признании аррадикации современною самому словообразованию, вопрос о первенстве того или другого корня в составе данного слова есть по существу вопрос ложно поставленный. Кроме того, может быть,—и это, по-видимому, произошло с различными указываемыми здесь корнями слова 956;940;961;964;965;962;,—что несколько корней, своим взаимопроникновением образовавших сложный корень разбираемого слова, сами когда-то разошлись от одного первичного корня и затем, дифференцировавшись, после длинных исторических судеб, снова сошлись в одном слове, подчеркивая различно направленные смыслы в корне первичном. Тут указать, какой именно из дифференцировавшихся корней в данном слове должен считаться первичным, а какой—наслоем его, делается особенно трудным. В отношении к слову 956;940;961;964;965;962; мне и думается, судя по чрезвычайному семантическому богатству этого слова, что в нем действительно слились по крайней мере три вышеозначенные корня, и лингвисты, открывающие в слове, в слове живой речи, тот или другой корень из числа этих трех, все правы, каждый посвоему, и, если угодно, каждый неправ, коль скоро исключает все объяснения, кроме своего. Образ и понятие сияния и лучения, конечно, содержится в слове 956;940;961;964;965;962;, ибо свидетельствование истины есть свет, а чтобы свидетельствовать ее—надо иметь свет в себе; это представление об истине как свете и свете как истине коренится в самых глубоких областях мистики и оттуда несметное множество раз проявлялось в языке и в мысли, от религиозной боговдохновенной метафизики начиная и до метафор повседневной жизни включительно.

Итак, свидетельствование об и с т и н е есть сияние. Но, чтобы свидетельствовать об истине—надо бороться, побеждая тьму неведения и лжи: свидетель есть борец и, духовно, победитель. При борьбе же—приходится не только наносить, но и получать удары, а потому—страдать, мучиться и изнемогать, и даже умирать; вот новый круг значений в слове 956;940;961;964;965;962;. Все это—проявление силы свидетельства в о-вне. Но что есть оно, 956;945;961;964;973;961;953;959;957;, со стороны внутренней?—Чтобы свидетельствовать, надо иметь в себе свидетельствуемую истину, и не просто думать о ней как о порождении нашего собственного творчества, но беременеть ею, носить ее в себе как нечто данное сознанию, как нечто духовно принудительное, даже отягчающее,—как требующее себе свидетельства. Объективная истина заставляет памятовать о себе и властно ведет познавшего ее к свидетельствованию о ней. В этом смысле, 956;940;961;964;965;962; есть владеемый истиною, носитель истины, ему врученной, ему доверенной, и идет на подвиг свидетельствования он—не от кипения крови и избытка сил, не тщеславясь, не из удальства, не в опьянении, не руководимый той или другой страстью, каковою может быть, в частности, и расчет,—а в высшей мере трезво и по необходимости. Таково склубление разных смыслов в слове 956;940;961;964;965;962;. Оно делает более понятным тот гносеологический и онтологический вес термина, около которого обращаются наши рассмотрения. Да, 956;940;961;964;965;962; свидетельствует не свое, не от себя, не по своему почину. Он ведется объективно пред ним лежащею и обязательно от него требующею подвига истиною к страданию, даже до кровей и до смерти. И потому, эти крови мученика, эта смерть его выражает не его субъективные хотения, не его субъективную решимость, как бы таковая ни была красива и благородна, а силу объективной духовной реальности, которая не дозволяет мученику не быть свидетелем ее. Мученик говорит свое исповедание. Но свидетельствует об истине собственно не слово, мученика, само по себе, может быть, и лишенное веса, а его кровь, сам он всем своим существом как некоторый факт действительности, с которым

нельзя не считаться, именно как с бесспорным фактом, и который сам собою уже говорит, что есть некая великая сила, ведущая за собою, и—даже—до смерти; речь же уст мученических—раскрывает, поясняет, расчленяет громовой, но недостаточно внятный голос его крови. Не кровь подтверждает слова, будучи внешним к ним придатком, а слова объясняют кровь, внутренно уже содержась в ней. Нет: во-первых, слова, во-вторых, кровь, но есть: просто кровь, в которой—слова, из которой, как пар, подымается исповедание. Таким образом, по совокупности коренных своих значений слово 956;940;961;964;965;962; в христианстве означает, если соединить все сказанное: того, кого сила познанной им истины властно побуждает свидетельствовать о ней, преодолевая заблуждение, и в борьбе за победу принять мучение и смерть. Мученичество же есть кровь, говорящая об истине.

<5.) Итак, в чем же сила убедительности христианского свидетельства-мученичества? Почему свидетельства-мученичества нет вне христианства? И, точнее, почему этого явления не только нет, но и не может быть, помимо христианства?— Страдание за идею и даже смерть возможны всюду—и бывали, без сомнения, не в одном только христианстве. Но факт страданий и смерти везде, кроме христианства, был внешним в отношении убеждений, ибо не только не вытекал с необходимостью из их содержания, но, напротив, неизбежно противоречил таковому. Ведь все, что—не христианство, учит о мире сем, потому что в христианстве только открылось новое царство духа. (Тут оставим в стороне те предварительные проникновения в это царство, как, например, Сократа, которые по церковному разуму были пророческими предварениями христианства и не могли происходить помимо Христа, так что и смерть Сократа, если в ней усматривать роль мученичества, была предварением христианского мученичества. Оставим эти двусмысленные случаи.) А, значит, геройская смерть за такие, недуховные, убеждения, утверждающие мир сей, была бы не только непоследовательностью, но и наглядным опровержением самих убеждений. Всем можно пренебречь ради главного—жизни в мире сем. И если я все же жертвую собою, то это значит—для меня есть нечто более дорогое, нежели мир сей и жизнь в нем, и, значит, это другое, более ценное для меня, чем мир, понимается мною не как отвлеченное понятие, которое, как бы оно ни было красиво, не имеет собственного существования и прейдет вместе с моим собственным бытием. И значит если я не действую по недомыслию, т. е. если мучение и смерть не постигают меня извне, по моему непониманию, что мне грозит, то, следовательно, добровольно принимая смерть, я тем самым доказываю, что мир духовных ценностей есть реальность, а не отвлеченное представление; против воли своей сознаюсь, что я, хотя бы и смутно, знаю иной мир и даже утверждаю его онтологическое первенство пред миром здешним. Так, если бы я сказал со всею субъективною искренностью, что нет жизни будущего века,—и в доказательство предложил бы усечь мне голову и в самом деле подвергся бы этой казни,— то такая смерть моя все же не доказывала бы моего убеждения, ибо по содержанию его она с ним никак не связывалась бы. Но мало того, моя решимость была бы подтверждением противного, ибо доказывала бы, что в сокровенных тайниках своей души я опираюсь на нечто, более заветное и более в конце концов прочное, хотя и темно сознаваемое, нежели высказанное мною отрицание; и, в силу этого заветного убеждения, я самую смерть, значит, вменяю ни во что пред чем-то иным, что, следовательно, выше смерти и сильнее смерти, а значит—превышает Время, т. е. вечно. А в конечном итоге это вело бы к доказательству, что я не додумал своего внутрсннейшего предощущения Вечности и, значит, жизни в ней. Хотя и не словами, но самцм делом я признал бы, что вечность и вечная жизнь есть и движут мною в самом главном.

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

Христианин{842}: #с842 не может не быть мучеником, если не отречется от

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

Кто же может быть таким свидетелем таинства?–Повторяю, лишь тот, кто видит таинство в его внутренней силе,–тот, кто в высшей мере не от мира, хотя и в мире{843}: #c843. в собственном и точном смысле слова свидетелем может быть лишь Само, явившееся на земле Божие Слово, Иисус Христос–«Иже есть Свидетель верный–о о ;» (Откр. 1, 5), как пишет о Нем св<ятой> Иоанн Богослов. Но Иисус Христос есть не только Свидетель, но и живое Свидетельство, живое Аминь тайнам Божиим: «Тако глаголет Аминь, Свидетель верный и истинный о . На вопрос Никодима, как может быть новое рождение, от Духа, Господь прямо указывает: «Аминь, аминь глаголю тебе, яко, еже вемы, глаголем, и, еже видехом, свидетельствуем– –и свидетельства нашего–; –не приемлете» (Ин. 3, 11); и Пилату, на вопрос о Царстве Его: «Аз на сие родихся, и на сие приидох в мир, да свидетельствую истину» (Ин. 18, 36), ибо Царство Его и есть Истина. Христос–Свидетель, , в предельном смысле, В Его распятии иудеи и римляне думали видеть просто историческое событие, но событие оказалось Истиной. А свидетельство Христа оказалось не только высказанным содержанием, истинным, но и силою высшей реальности, высказыванием объявляемой. Распятие Сына Божия искупительно не только потому, что Он–Сын Божий, но и потому, что это – распятие Сына Божия: этим фактом было усвоено человечеству вечное содержание свидетельства Истины.

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

Апостолы{844}: #c844 свидетельствуют Иисуса Христа. На первый взгляд кажется не возбуждающим вопроса, что, собственно, значит «свидетельствовать Иисуса Христа», подобно тому, как не составляло бы вопроса, что значит свидетельствовать апостола Павла, или, еще лучше, какого-нибудь Ивана, или Петра: это значило бы удостоверить самотождество его личности, т. е. обеспечить, что это–тот самый, который известен под таким-то именем. Но, если понимать свидетельство Иисуса Христа в том же смысле, т. е. как удостоверение самотождества исторической личности Иисуса, в отношении Его человеческого естества, то тогда решительно непонятно, ради чего необходимо было во времена апостольские такое свидетельство. Разве кто-нибудь, даже из врагов Христовых, высказывал сомнение в историческом лице как таковом? Разве кто-нибудь заподозревал, действительно ли Иисус есть тот самый сын Марии из Назарета, за какового считали Его окружающие? Зачем же такая

сложная и кровавая организация свидетельских показаний о факте, против которого никто не возражает, да и не возражал никогда, кроме разве только додумавшихся до такого сомнения в XX веке панвавилонистов? Неужели только ради них нужны были бесчисленные мученичества, к тому же их нисколько не убеждающие? А кроме того, как возможны были самые мученичества, где почва, на которой могли возникнуть преследования и гонения? Если понимать под свидетельством апостольским нечто вроде Обычного свидетельства, например, судебного, то совершенно непонятна психологически самая суть столкновения гонителей и гонимых.

Но тогда, скажут, нужно понимать «свидетельство Иисус Христово» в смысле удостоверения не самотождества Его человеческого естества{845}: #с845, а Его Богосыновности, Его Единосущия Отцу. Однако если свидетельство в первом смысле есть нечто слишком малое, чтобы вызвать гонение, то свидетельство во втором, как слишком большое, <не> {846}: #с846 заслуживало бы гонения, будучи притязанием на абсолютное ведение. Чтобы засвидетельствовать Единосущие Отца и Сына, необходимо насквозь и до конца знать Божие естество и, не будучи ни Отцом, ни Сыном, притязать на бытие большее, нежели Каждого из Них.

Нам дан удел веровать или не веровать в Христово единосущие Отцу, но не знать таковое, а следовательно, человек не может удостоверять такового Единосущия. Свидетельство Христово в этом смысле было бы духовной гордынею и восхищением недарованного, которым могут хвалиться гностики всех стран и времен, как бы они ни назывались, а не христиане. Еще св<ятой> Ириней Лионский смеялся над притязаниями современных ему гностиков объяснять все взаимоотношения божественных эонов, говоря, что еретики так рассказывают о рождениях эонов, как будто в качестве акушеров помогали Плироме{847}: #с847.

<6.) Итак, что же значит «свидетельство Иисус Христово»? Смысл этого выражения точно устанавливается Апокалипсисом. Иоанн, говорится там, . Следовательно, «свидетельствовать Слово Божие», или, иначе говоря, свидетельствовать Единосущие Иисуса Отцу, есть, по Апостолу, «свидетельствовать свидетельство Иисуса Христа». Иоанн не считает нужным удостоверять историческую Личность Иисуса, как и не берется удостоверить, что Он, Иисус, есть Слово Божие, Единосущное Отцу, ибо «Бога никто не видел» т. е. помимо, без Сына. Но, не свидетельствуя ни о том, ни о другом, он свидетельствует:—что «он видел» (Откр. 1, 2), т. е. то, сверхисторическое, но, однако, бывшее ему доступным, свидетельство Самого Слова Божия—Иисуса Христа. Иоанн свидетельствует не непосредственно то, что делается в недрах Отчих, а свидетельствует свидетельство о том Иисуса, знающего Отца. Слово Божие, Единородный Сын Божий и «Перворожденный из мертвых», свидетельствует об Отце Своем и Его Царстве.

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

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

Иисус–действительно явление небесное, но зато лишенное реальности–небесный призрак; а тогда открывались сомнения в фактичности возвещенного Им. Апостолы в высшей мере сознают необходимость удостоверить противное, т. е. что Иисус действительно был во плоти и действительно свидетельствовал о Небе,–все то, что они со слов Его благовествуют. Величайшее ударение они делают на том, что они свидетели Свидетеля. Они сознают себя прежде всего именно свидетелями, и притом поставленными,–даже рукоположенными от Бога, прежде всех других свидетелей: «Бог воскреси Его (Христа) в третий день,–благовествует апостол Петр сотнику Корнилию,–и даде Ему, явлену быти, не всем людем, но нам, свидетелем преднареченным 945;973;964;959;971; (Деян. 1, 22), да и самое благовествование, т. е. Евангелие, было свидетельствованием именно фактичности, действительности Христова воскресения. Подобно этому и Анания, первый из христиан, пришедший к ослепшему Савлу, с убеждением креститься, определяет новообращенному предстоящий ему подвиг как дело свидетельствования: «Будеши Ему [Христу] свидетель– 956;940;961;964;965;962;–у всех человеков» (Деян. 22, 15). А явившийся Павлу в Иерусалиме Господь предсказывает: в Иерусалиме «не приимут свидетельства твоего, еже о Мне» (Деян. 22, 18). В свой черед Павел называет Господу первомученика Стефана «свидетелем–964;959;965; 956;940;961;964;965;961;959;962;» (Деян. 22, 20) Его. Таким образом, понятие и термин 956;940;961;964;965;962; выходит з а пределы собственно апостольского круга и распространяется на всех благовестителей новой жизни: это уже третий концентр свидетельства, третья ступень, если за первую считать Самого Господа. Он называет убитого Антипа Пергамского Своим верным свидетелем–о 956;940;961;964;965;962; о 960;953;963;964;972;962; 924;959;965;: «Антипа, свидетель Мой верный, иже убиен бысть в вас» (Откр. 2, 13). Свидетели ставят новых свидетелей, и площадь основания свидетельской пирамиды, по мере удаления от вершины, все возрастает.

<7.) Свидетельская кровь, разливаясь, рождает новые свидетельства. Но это не потому,–как хотели бы спсихологизировать историки,–что происходит психическая эпидемия мученичеств, которую пытаются сравнивать с заразою флагеллянтов, крестоносцев и другими; как хорошо известно, Церковь сурово порицала жажду страданий, так таковых, искание смерти, опьянение мученичеством, сомнамбулическое устремление к мученичеству или экзальтированный вызов пыток и смерти, подобные монтанистским и донатистским. Не то, чтобы этого никогда не бывало; но, поскольку случалось изредка, рассматривалось именно как болезнь духа и резко осуждалось как перестановка понятий и подмен объективной духовной ценности–свидетельства–субъективными состояниями, т. е., говоря языком позднейшей аскетики, как явление духовной прелести. В мученичестве, под каковым словом должно разуметь только церковное мученичество, было влечение не к крови и к страданиям, всегда нетрезвенное, всегда лихорадочно исступленное и содержащее в себе жестокую чувственность самоистязания, а–тяга к новой, высшей реальности, ощущение в себе прорастающих семян иного бытия: «ибо семенем жизни стала смерть Христа» [Св. Кирилла Александрийского,–Толкование на Иоанна, XII, 24]{849}: #c849. Открылась новая жизнь, и, по мере распространения этого семени, ширится круг людей, причастных к опыту вечной жизни, и все в большем числе представителей рода человеческого возникает ощущение бытия более полного и более крепкого, нежели самый мир.

Центр тяготения переместился в сознании: возрожденная душа внезапно принимает новую форму равновесия своих элементов; не земля, а небо теперь влечет к себе, и мученики не от земли бегут, а устремляются к небу. Разливается в связи с этим преизбыточное богатство духовных дарований, законы бытия земного оттесняются, или, точнее сказать, просвечивают золотым содержанием иной жизни и сами делаются иными; невольно вспоминаются тут излюбленные в катакомбном искусстве fondi d'oro {850}: #c850 сосуды темно-зеленого стекла со впаянными внутри него, залитыми им прорезными изображениями из тонких золотых пластинок: сквозь толщу стекла мерцают священные символы, так близко от нас и, вместе, сокровенные, совершенно недоступно от возможности коснуться их. Век мученичества озолочен почти прильнувшим к земле небом. Мученические акты испещрены яркими видениями, непрестанными откровениями и озарениями, и самая атмосфера этого времени кажется пронизанной снопами только что зашедшего Солнца. Духовный мир открывается въявь. Но, в противоположность многим, как будто аналогичным явлениям визионерного характера, имеющим сложение хрупкое и призрачно-субъективное, эти видения плотны и имеют четкость подлинной онтологии: в их реальности при чтении записей того времени усомниться не приходит в голову.

Наиболее пронизанная веянием мученичества и токами мученической крови—из новозаветных книг—Апокалипсис—наиболее же насыщена и явлениями духовной реальности, здесь особенно разительной и особенно явной и яркой; тут они—не туман или пар, а камни-самоцветы и стеклянное море, смешанное с огнем,—самое твердое, что есть в бытии, и самое прозрачное,—сгущенные и оплотневшие в земных недрах лучи Солнца. И убедительность того берега жизни все укрепляется каждой новой пролитой каплей мученической крови. Кровь мучеников, привитая Кровью Христовой—этим семенем вечной жизни,— сама становится семенем, согласно знаменитому изречению

Тертуллиана: «Semen est sanguis christianorum»{851}: #c851. И, попадая в сердце, это семя производит брожение крови или, точнее, преображение, и тогда оно само, ассимилируясь, будит таящееся во всякой душе ощущение иного бытия начала и влечение переплыть к иному берегу. «Ни видимое, ни невидимое—ничто не удержит меня прийти к Иисусу Христу. Огонь и крест, толпы зверей, рассечения, расторжения, раздробления костей, отсечение членов, сокрушение всего тела, лютые муки диавола пусть придут на меня,— только бы мне достигнуть Христа» [Се. Игнатий Богоносец,— Послание к римлянам, гл. 5.— Послания св. Игнатия Богоносца в рус. перев. прот. П. Преображенского. СПб., 1902, стр. 80].

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

«Едва мы вошли во тьму катакомбы,—рассказывает один из посетителей,— вдруг нахлынуло чувство радостное, умиленное, благоговейное, ноги сами собою опустились, и я, в несказанном восторге, стал целовать камни и землю и плакать обильными, облегченными, освобождающими слезами. Сбылось то, что я предчувствовал по далеким книжным вестям. Безмолвная, почти немая тайна первохристианства вдруг безмолвно и немо открылась сердцу, и самая «суть» катакомб стала такой близкой, такой понятной, такой родной. Я всем существом ощутил мир, мир, превосходящий всякое разумение, мир, который благодатными волнами бил в мою душу из этой массы безвестных, смиренных могил. Близкие останки ребенка [погребенного в катакомбах] таким победным уверением говорили, что нет смерти, нет печали и воздыхания, есть одна беспримесная, беспредельная радость. В то время как монах [проводник] далеко впереди давал объяснение моим спутникам, я шел сзади, и немое чувство мое стало находить разумные «внутренние слова». Массы божественно-идиллических черт, которыми полна древняя христианская письменность, пришли мне на память и все синтезировались в словах Минуция Феликса: «Мы ожидаем весны нашего тела»{853}: #c853. Нет слов, которые бы лучше передавали впечатление от ликующей тишины, от умопостигаемого покоя, от беспредельной умиренности первохристианского кладбища. Здесь тела лежат, как пшеница под зимним саваном, ожидая, предваряя, пророчествуя нездешнюю, внемирную весну Вечности. Первые христиане знали какую-то особую гармонию религиозного чувства, на них почил какой-то особый луч до-мирной божественной славы. Они были свидетелями и участниками кратковременного благодатного абсолютного мира между Землей и Небом. В их кратких, обрывочных надписях, в их младенчески-чистой символике, в их простых и глубоких видениях сквозит тайна постигнутой, совершенной и разделенной Обрученности...

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

Первые христиане любили цветы. «Кто может подумать, что мы пренебрегаем цветами,—говорит Октавий у Минуция Феликса,—которыми дарит нас весна, когда мы срываем розы и лилии и все другие цветы приятного цвета и запаха? Их мы расставляем перед собою. Из них сплетаем себе венки на гол.рвы»{854}:

#c854. По внешней видимости, эта любовь к цветам–как у язычников. Но, на самом деле, эти венки из цветов сливались в первохристианском сознании с венцами мученическими. От этих венцов нет возврата к язычеству, и – прямой переход к добровольному внутреннему мученичеству аскетов и пустынников... Да, христиане «любили цветы», но любовью новой, неведомой античному миру, любовью поглощающей и преображающей, и, когда пришли времена, христианство породило новую эпоху в истории искусства...» [Вл. Фр. Эрн– Письма о христианском Риме. Письмо третье. В катакомбах св. Каллиста. (Богословский вестник, <1913, № 1), стр. 105–109)].

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

<8.) «Сколькие и какие поминаются ныне [т. е. в Неделю всех святых] святые?»–спрашивает себя преподобный Феодор Студит в Слове, обращенном к монахам, и тут же отвечает: «Бесчисленны святые Божии, свидетели истины Божией и мученики, кои верно сопротивлялись враждебной ей [именно ей, а не им] силе тиранов и всякого рода мучения претерпели мужественно и с радостью: огнь, мечи, зверей, колеса, когти железные и все другое, что могла придумать злоба, почитая муки утешением и пролияние крови радостию,–и в сем убеждении ходя по разженным углиям, кровию угашая костры горящие, и многое совершая в своем естестве, что превышало естество, и поражая тем тиранов и царей,–во свидетельство чего?–Того, что Иисус Христос есть Сын Божий, и что о имени Его даруется жизнь вечная, как написано. Но одни ли только те суть свидетели истины, кои кровь пролили?–Нет; таковы и все божественною жизнию пожившие, о коих св. Апостол говорит, что «они проидоша в милотех, и в козиях кожах лишени, скорбяще, озлоблени: ихже не бе достоин весь мир, в пустынях скитающеся и в горах и в вертепах и в пропастех земных». И немного ниже: «толик имуще облежащ нас облак свидетелей, гордость всяку отложше и удобь обстоятельный грех, терпением да течем на предлежащий нам подвиг, взирающе на начальника веры и совершителя Иисуса [,Иже вместо предлежащия Ему радости, претерпе крест, о срамоте нерадив, одесную же престола Божия седе]» (Евр. И, 37–38; 12, 1–2). Видишь, как он называет мучениками и всех любителей преподобия, прискорбную произвольно проводящих жизнь с терпением? Таким образом, братия,–обращается Студит к монахам,– и мы причисляемся к мученическому сонму: ибо и мы тем, что любим и терпеливо проходим многоскорбный путь крестоносной жизни, тем, что храним обет девства и не отрицаемся многих борений нам стоящего послушания, свидетельствуем, что Иисус есть Христос Сын Божий, свидетельствуем, что есть суд и воздаяние, свидетельствуем, что должны пред страшным судщем Христовым дать отчет о том, как жили, противостоя диаволу, Христову врагу, который мучит и бичует нас приражениями худых помыслов и смертоносных похотей, понуждая отрещися от Бога [...] Но мы, как свидетели Христовы, еще будем давать доброе свидетельство, еще продолжим доброе исповедание исповедывать, радуясь со всеми святыми, что сподобились свидетельствовать о Христе, не преклоняя колен перед ваалом, т. е. не склоняясь на похоти плоти и другие греховные сласти; не будем верить врагу, когда он будет подлагать {предлагать] нам помыслы отречения от послушания, но будем доблестно [добросовестно] противостоять ему, будучи поражаемы, но не побеждаемы.–Какой плод такого мученического свидетельства, вы знаете; знайте, что свидетели Христовы, свидетельствовавшие о Нем всем, и за истинное свидетельство неимоверные муки понесшие, в будущем веке сонаследниками Его объявлены будут, как говорит Апостол: «Егда же Христос явится, живот наш, тогда и вы с Ним явитеся во славе» (Кол. 3, 4). С ними и мы, до конца жизни продолжив свидетельство свое, да сподобимся получить вечные воздаяния и со Христом во веки пребывать в веселии и радовании» [Св. Феодор Студит. Наставления монахам, 233 (по Migne. Т. 4, параг. 10). Добротолюбие в русск. переводе, дополненное, т. 4, изд. 2-е. М., 1901, стр. 433–435].

В церковном сознании, мученики–святые; но можно не менее твердо сказать и обратное,– что святые–мученики. Подвиг христианской жизни, какова бы ни была она по своим внешним условиям, внутренно есть всегда мученичество, ибо есть отрывание себя от сего мира во имя иного мира. Бывает: среди тока мутной воды тянутся в реке струи иные, прозрачные, от горного ключа, не смешивающиеся с окружающей мутью; таково, например, слияние у Мцхета двух Арагв, Белой и Черной. Так в христианском подвижнике текут прозрачные струи жизни будущего века, воды живой, хотя сам он–еще в мутных водах истории. Но это хранение себя от мути есть мученичество, как свидетельство самым подвигом жизни о наличии чистых струй. Святой есть 956;940;961;964;965;962;,– и воистину 940;947;953;959;962;, в разъясненном ранее смысле. Он – в мире, но не от мира{855}: #с855. Он сердцем своим уже вышел из мира, он уже стал ему трансцендентен. В горных местностях, когда все еще тонет во мгле, вдруг загорится снежная вершина, своей светоносной точкой свидетельствуя о реальности солнца, хотя нами непосредственно и невидимого. Так и святой, хотя и немощный человек, самым существованием своим есть свидетель духовного мира, живое свидетельство тайн вечной жизни; не потому, что говорит он о ней–верим мы ему, а потому, что сам он, и без слов, есть доказательство предмета нашей веры. Святой подобен записи слова Божия: согнивающему пергаменту, или мягкому и плавкому воску, или истлевающей, воспламеняющейся, рвущейся и мнущейся бумаге доверены слова Божественного откровения. И, однако, в этом непрочном и недолговечном веществе подлинно живет вечная Истина, им и через него является миру. Так в святом: не на коже животных, не на пчелином воске и не на бумаге здесь пишется Откровение Божие, а на еще более изменчивом, еще более непостоянном человеческом сердце. Но это откровение написано здесь–«невозможное человекам–возможно есть Богови»{856}: #с856–и святой стал живым свидетельством славы Божией, распискою завета между Богом и миром. Повторяю, не потому, что святой г о в о 961; и т, он есть свидетель и свидетельство, а потому,–что он есть святой, потому, что он живет в д в у 967; мирах. Потому, что в нем мы видим воочию чистые струи вечной жизни, хотя и текущие среди наших мутных и земных вод, губящих жизнь. Среди мертвых вод истории,–и все-таки живой,–вопреки стихиям мира сего, или, точнее, единой стихии, имя которой Разрушение, Порча, Расстройство, Беспорядок, Уничтожение, Хаос, Смерть, а на языке натурфилософии и физики–Энтропия. И потому святой самим собою свидетельствует, что есть Источник силы противоположной–Жизнь.

«Мнози вероваша в Онь [во Христа] от самарян, за слова жены [самаряныни] свидетельствующия–956;945;961;964;965;961;959;973;963;951;962;» (Ин. 4, 39),–повествует евангелист Иоанн. Но когда они увидели Господа, то говорили самарянке: «Яко не к тому за твою беседу веруем: сами бо слышахом, и вемы, яко Сей есть воистину Спас миру, Христос» (Ин. 4, 42). Так и мы можем сказать и говорим, а если не говорим, если не умеем сказать, то погрешаем,–говорим святому, по слову чьему мы обратились к вере: «Уже не за твою беседу веруем: сами ведь слышали и знаем, что Иисус есть воистину Спаситель мира,–Христос»;–а это знаем потому, что услышали в святом, увидели в нем не только возвещающего, но и святого,–в нем самом усмотрели жизнь вечную, сквозь его личность замерцал нам живущий в нем и вообразившийся в нем Христос {857}: #с857; на текучем естестве человека прочли письмена вечной Истины. В святом, как в книге, мы читаем Слово Божие и видим Его животворность. И, прочтя, мы уже не его беседе верим, а сами услышали и сами знаем, что есть источник воды живой.

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

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

непрестающей действенности этого прошлого свидетельства, если мы твердо держимся за него, как за всегда настоящее, то мы не можем не спросить себя, как именно входит вэмпирическую историю, как именно входит вечйым ее достоянием свидетельский подвиг святых?

Приложение

В главу о мученичестве непременно нужно вставить:

1) Празднование дня кончины мучеников–как дня рождения–dies па talis.

2) Святые–как красота («украшение Церкви») –Таким образом основное стремление жизни не является ни только стремлением к формированию и образованию, ни только стремлением к одушевлению или состоянию полноты, а направляется на то и другое, на интенсирование (ощущение) и экстенсирование (созерцание) и притом в их согласии... По большей части несправедливо смешивается одушевление и одухотворение, в то время как под последним разумеется собственно лишь потребность всякого единичного духа (всякого живого существа) пребывать в постоянной открытой связи с своим всеобщим духом (всеобщей жизнью), для поддержания в себе связи фактора одушевляющего и фактора воплощающего, связи, коренящейся в этом всеобщем духе (как ее понятии). Именно дух, как и в наши дни это особенно ясно показано Гегелем, всюду является понятием или срединой (центром), а тем самым самой вещью (жизнью или живым). Эта центральная или, если угодно, андрогипическая

IX. СЛОВЕСНОЕ СЛУЖЕНИЕ (МОЛИТВА)

1918. VI.2. Ночь

1{859}: #с859. 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 дольнего к Небу вообще есть. Но именно потому, что свидетельствуется освящение в о о б щ е,–каждый частный случай таинство-совершения 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 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 – освящения,– было бы разрушением церковного разума.

В условиях освящения должно искать эти признаки. Но среди всех условий, по

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

Наиболее прямой ответ на этот вопрос, самый простой и самый верный, был бы, однако, аналитическим, если не тождесловным: он шел бы, следовательно, мимо вопроса. Разумеется,—естественно ответить: Сам Святый, Крепкий и Бессмертный{860}: #c860, 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, о со-причине, 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{861}: #c861, 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, т. е. громко звучащим словом, или более сокровенным, от беззвучного шепота начиная и глубже, до наименьших возможных душевнотелесных изъявлений активности. Обряд не может быть только внешним действием; словесный и разумный, он непременно сопровождается утверждением себя, духовным положением себя посредством своего наименования, и покуда этот акт не произведен, обряд не только не есть обряд, но и никак в сознании не есть. Даже молитвенная мельница ламаитов, казалось бы предельно-внешняя, духовно утверждается своим наименованием,—когда ее строят, когда на нее смотрят, когда о ней вспоминают, учитывая и основной ее признак— непрестанность ее действия; в самом деле, доводя ее до своего сознания, ламаит внутренне утверждает ее не как вертящийся механизм, не как мельницу вообще, а мысленно именует ее мельницей молитвенной, культовой; беспрестанность ее вращения им оценивается не как механический процесс, а как ритуал, как длящееся осуществление культового намерения воздвигнуть ее. Далекие от культа люди привыкли ссылаться на это орудие культа, как на приведение культа к явной нелепости, но не задумываются над природою всякого духовного порыва—ведь в него непременно входит требование выйти из субъективности, воплотиться во внешнем мире и продлиться возможно дольше; по существу, от желания воздвигнуть молитвенную мельницу не отличается и таковое же — построить храм, позолотить купол и т. д., 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 вовне и к возможно прочному закреплению себя в мире; но это—не порок, а правда духовности, и только этим стремлением реализоваться свидетельствуется полнореальность духовности, тогда как в противном случае объективность ее сомнительна. Молитвенная мельница хочет продлить на долгие годы молитвенный вздох и может быть сравнена с высокими изречениями на камне или меди; но в ламаизме хотят этому воплощению молитвы в веществе придать трепет и движение—естественный символ молитвенного трепета самой души.

Но за всем тем даже и этот крайний случай (так называемой «механизации» обряда) делается обрядом чрез свое наименование, в том молитвенном сознании, которое его соорудило или 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 значить сочетать браком. Вообще пантомима, из которой выкачено всякое словесное содержание, всякое ее имя, даже держимое только в уме, т. е. 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{862}: #с862. Слово же это–есть слово молитвы, молитвенная формула или некоторый ее эквивалент. Только чрез 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; ибез слова, так или иначе проявленного, без внешнее действие остается бессловесным, не умным,–только эмпирическим, только дольним, только чувственным. Слово же возводит его горе. И тогда слово это, как сказано, есть молитв а. Т. е. 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 дольнее из сферы дольнего, есть слово, само антиномичное, как содержащее в себе двуединое отношение к дольнему и к горнему. Нам дано это слово, но не мы из себя производим его. Мы владеем рычагом таинства, но владеем потому, что он д а н нам и что мы, при пользовании им, опираемся на то, что само не есть мир. Мы действуем, [но] 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, поприобуем 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»» [Шракави. Сказ<ания> мусульм<ан...>, 265 {863}: #с863. А. С. Фаминцын. Божества древних славян. СПб., 1884, стр. 40]. 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 отнологическим 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!

[<Песнь> 1, 37–42, пер. Гнедича. Далее см. у В. В. Латышева. Очерк греческих древностей. Т. 2, СПб., 1889. Стр. 63–64 и у 934;. Ф. Зелинского. Очерк греческой религии {864}: #с864.]

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 («Он имел силу и власть снабжать пищей») й, 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 Зевс, если Ты не стал ненавидеть Всех троян заодно, коль благость, как древле, взирает На людские труды, дай флоту избегнуть пожара Ныне, Отец, и исхить из гибели тевкров пожитки. Иль Ты уже до конца враждебною молнией смерти, Коль заслужил я, предай и Твоей сокруши тут десницей {865}: #c865.

Итак:

I. Обращение;

II. Ссылка на прежнюю благость, 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, занузданы парой, Ты меня ныне ведешь к войне, ты исполни, как должно Предвещания, приди к фригийцам, богиня, на помощь {866}: #c866.

Опять те же четыре момента: обращение, онтологическая характеристика, ссылка на прежнюю связь («ведешь к войне», дала «предвещание»), просьба {867}: #c867.

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 преложи 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»{868}: #c868. 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 преложи 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 противное 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 Триединого, Богом Истинным; этим славословием христианская молитва существенно отличается от языческой, ибо доказывает, что действует не смутным сознанием божественных сил, а откровенным, Бого-откровенным, истинным, сверх-логическим, не изобретаемым от человеков Именем Истинного Бога.

V. «Аминь»–скрепа, «истинно», т. е. 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 кладезем новым:

«Зиждителю вод, и Содетелю всех, Господи Боже, Вседержителю, вся сотворивый и претворяяй, Ты Сам освяти воду сию: поели 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» {869}: #c869.

Нетрудно усмотреть тут все те же пять частей:

I. «Господи Боже» – обращение;

II. «Вседержителю, Зиждителю вод и Содетелю всех... вся сотворивый и претворяяй» – указание на нечто уже явленное Богом – Его всдержительство и промысл, в частности, приминительно к рассматриваемому случаю, указание на творение вод и претворение всею;

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

IV{870}: #c870. «Яко Тебе подобает... во веки веков –утверждение истинным именем и

V. «Аминь» – как скрепа.

Или еще, молитва из чина венчания:

«Боже Святый (часть первая – обращение), создавый от персти человека, и от ребра его возеоздавый 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, ниспосли руку Твою от святаго жилища Твоего, и сочетай раба Твоего сего имярек и рабу Твою сию имярек, зане от Тебе сочетавается муж и 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 Триединого Бога, свидетельствующее о Боге как Источнике всех благодатных освящений). Аминь (пятая часть–скрепа, «да будет»)» {871}: #c871.

Итак, схема строения молитвы остается все та же. Для ббльшей определенности возьмем еще молитву, теперь из Служебника, именно молитву входа:

«Владыко Господи Боже наш (первая часть–обращение), уставивый на небесех 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 благость; (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)»{872}: #c872.

И т. д. и т. д. Всякая молитва, т. е. в собственном смысле молитва, в отличие от хвалебных песнопений и других словесных элементов культа, таинство окружающих или обряжающих, украшающих и развивающих, но не составляющих самого ядра его, всякая молитва построена по указанному трех-членному 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 т. д.—все это перемежается прославлениями Пресвятой Троицы; священнические возгласы в основе своей—опять все та же троичная формула в разных окружениях и сочетаниях. Но, вглядевшись, не трудно убедиться, что эта формула завершает молитву, а иногда, кроме того, и начинает; священнические возгласы суть слышимые концы тайных молитв, так сказать, надземные побеги 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 теперь выпавшие священнические молитвы, вроде, например, молитвы антифонов на литургии.

Возвращаемся к строению молитвы. Все богослужение, как выяснено, построено по указанной выше пяти-членной 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 оглашенн о м: «Запрещает тебе Господь, диаволе, пришедый в мир, и вселивыйся в человецех, да разрушит твое мучительство и человеки измет, Иже на древе сопротивныя силы победи, солнцу померкшу, и земли поколебавшейся и гробом отверзающымся, и телесем святых восгающым, Иже разруши смертию смерть и упраздни державу имущаго смерти, сиесть тебё диавола. Запрещаю тебе Богом, показавшим древо живота, и уставившим херувимы, и пламенное оружие, обращающееся стрещи то: запрещен буди. Оным убо тебе запрещаю, ходившим, яко по суху, на плещу морскую и запретившим бури ветров, Егоже зрение сушит бездны, и прещение растаявает горы: Той бо и ныне запрещает тебе нами. Убойся, изыди, и отступи от создания сего, и да не возвратишися, ниже утаишися в нем, ниже да срящеши его, или действуеши, ни в нощи, ни во дни, или в часе, или в полудни, но отъиди во свой тартар, даже до уготованнаго великаго дне суднаго. Убойся Бога, седящаго на херувимех и призирающаго бездны, Егоже трепещут аигели, архангели, престоли, господства, начала, власти, силы, многоочитии херувими, и шестокрилатии 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 крилу ветреннюю, творящим ангелы Своя огнь 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»{873}: #c873.

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:

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, т. е.

Божие, было бы грехом, и желанию отрицать подлежит лишь самое отрицание, т. е. диавол. Следовательно, запрещение не может не 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 Бого-действующего опять единым образом в части пятой. Запрещение, как и предчувствовалось, оказывается отрицательной молитвою, молитвой-негативом.

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

«Заклинаю вас, многовиднии зверие, червие, гусеницы, хрущи и прузи, мыши, щуры 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 наносящыя [каждый раз именуются только заклинаемые вредители, а не все], Богом, Отцем Безначальным, и Сыном Его Собезначальным и Единосущным, и Духом Его Пресвятым, Отцу и Сыну Единосущным, и Животворящим. Заклинаю вас вочеловечением Единороднаго 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, шестокрилатыми серафимы, летающими окрест престола, и зовущими: Свят, Свят, Свят, Господь Саваоф. Заклинаю вас святыми ангелы и всею силою, и тысящами тысящ, и тьмами тем, страхом многим стоящими пред славою Господнею, да не обидите виноград, ниже ниву, ниже вертоград, древес же и зелий раба Божия (имярек), но отъидите на дивия горы, на неплодная древеса, на няже даровал есть Бог вам повседневную пищу. Заклинаю вас и честным Телом и Кровию Господа нашего Иисуса Христа,

Истиннаго 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 безплодное: и ниже лист зелий да не обидите от окружения предела и места раба Божия (имярек). 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 безплодная древа. Аще же не послушаете мене, молити имам Человеколюбца Бога, еже послати ангела Своего, иже над зверьми, и железом, и свинцом свяжет вас и убиет, зане клятв и молитв мене, смиреннаго, отвергостеся Трифона: но и птицы, посылаемыя моею молитвою, да снедят 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, смиреннаго Трифона да исполнятся, яко Богу подобает слава и держава во веки веков. Аминь» {874}: #с874.

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

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

Что есть троичная формула? Это–имя, «пресвятое и великолепое имя»{875}: #c875 Пресвятой Троицы, т. е. Бога, знаемого как Троица, т. е. еще–Бога, знаемого как истинный, абсолютный, единый Бог. «Вы [т. е. язычники] не знаете, чему кланяетесь, а мы [т. е. иудеи, носители откровенной Истины] знаем, чему кланяемся» (Ин. 4, 22),–указывает Спаситель самарянке. Троичная формула есть свидетельствование Истины и потому– возвещение, 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 т. д. и т. д., 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 Триединству Их, как абсолютному бытию-реальности и абсолютному смыслу-истине, подобает и принадлежит и слава, и держава, и сила и т. д.–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»{876}: #c876 <904;947;974; 949;943;956;953; о 974;957;> {877}: #c877. «Я Тот, Который есть», всегда и везде присущего 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 истинен и силен лишь духовным касанием к Истине и Силе. Троичное славословие четвертой части молитвы есть подпирание части предыдущей, ему предшествующего прошения или запрещения–истинным именем Божиим как сосредоточенным в одно разящее острие всем Божественным Откровением {878}: #c878.

Обратимся{879}: #c879 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 ценностьистинность, 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 каковую 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 отъединенное™, 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 н е как субъективное, но как объективная правда. Я настаиваю на своем желании не как на своем, а как на Истине {880}: #c880: 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, т. е. Истины и мое; осуществлением желанной Истины я вовсе не обязан огорчаться (по Канту), напротив, могу и должен, по Апостолу, «сорадоваться Истине»{881}: #c881. Психологическим импульсом было мое желание; но в основе субъективного оказалось объективное, в основе «хочется»–божественная творческая идея о твари; субъективное 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 желания, 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 противополагаемся, а приближаемся к Нему и соединяемся с Ним; «молитва есть ссуществие и соединение человеков к Богу»– возвещает церковный Устав в

главе о поклонах, приводя слова Лествичника [Млгав, л. 429]{882}: #с882. 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.

1918.VI.4

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

Остается первая часть—обращение. Обращение тоже есть имя. Но если имя троичного славословия есть имя постигнутое, имя опознания, имя сокровенное, открывающее нам ведение Божие, имя, идущее от Бога к человеку, то в обращении — имя предварительное, «апперцептивная масса» {883}: #с883, 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; Бог для нас есть «только наше понятие»{884}: #с884, «нас возвышающий обман»{885}: #с885. Мы можем хотеть Бога, влечься к Нему, но и это—только н а ш е 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 объективируется призывом. Мысленный ли, прошептанный ли, вслух ли сказанный или выкрикнутый, онтологически и гносеологически призыв, зов есть всегда одно и то же: открытие себя, отверзение 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»{886}: #с886. С нами общается живое Существо, Само Оно, а не то, чтобы мы «имели понятие» о Нем.

Пред нашими глазами был плотный, облачный покров, и, рассматривая 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»{887}: #с887, погруженные в неисследуемую пучину божественных деятельностей,— ими и в них пребываем в бытии. Эти божественные энергии, т. е. Само Божество, ведут нас и действуют в нас, но мы часто не знаем о том. Но наряду с тем есть область нашей свободы, корнями своими уходящая в те же божественные энергии и всецело на них опирающаяся, а на вершинах своих владеющая даром самоопределения, даром соизволения или несоизволения на жизнь с Богом,—самодержавной власти идти или к Нему, или от Него. Это—область нашей субъектности{888}: #с888, т. е. 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 л ю б в и характерно для призыва, но 961; е а л ь ность общения. Зов, как таковой, устанавливает онтологическое соприкосновение, а духовная направленность этого зова – любовь или ненависть–дает соприкосновению тот или другой смысл, так что зовущий или обогащается жизнью, или теряет и то, что имел: «Богатии обнищаша и взалкаша, взыскающии же Бога не лишатся всякаго блага»{889}: #c889.

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{890}: #c890, теряя всякое самообладание от душащей его злобы, он тоже призывает, но призывает не в любви, а в ненависти, как враг. И было бы унижением человеческого 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{891}: #c891. Призыв и ставит призывающего «возле Бога», и тогда этот огонь попаляет 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 964; ы, к в ы. Но зовем мы тут их не на помощь и не по любви, а чтобы они, будучи они, не ускользали в мировой беспредельности от нашего воздействия, чтобы лицом к лицу стали пред нами и чтобы тогда мы могли бы встретить их как врагов и, вооружившись силою Божиею, помериться с ними и одолеть их; чтобы побороть и ниспровергнуть, надо охватить и соприкасаться. Призыв, следовательно, концентрирует не только наше внимание на призываемом, но собирает на нем все силовые нити нашего онтологического отношения к бытию: рассеянные, расслабленные и блуждающие связи наши со всем, что вне нас, тут собираются, натягиваются, определяются; наше отношение к миру сделалось четким и активным. Если ранее онтологические потоки от всего мира, шире–от всего бытия, более или менее безразлично протекали через наше существо, все наличные и сознаваемые лишь в возможности, то теперь мы активно устанавливаемся на определенном потоке и его доводим до сознания яснейшего.

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

потребности и Божией деятельности. Наша субъективность стоит средостением между нашею нуждою, нашим чувством, нашим волнением–и, с другой стороны, Божией силою, явившей уже себя в случае–типе. Мы окружены благоуханием, но для восприятия его необходимо вдохнуть в себя благоуханный воздух; мы облиты светом, но чтобы увидеть его–необходимо открыть глаза. Все 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 дала 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, т. е. нашим самоустранением, или разрывом нашей субъективности и предоставлением в нас места Самому Богу: «Се Аз стою у дверей и стучу» {892}: #c892. Надо открыть дверь нашего существа, ибо Бог ее не выламывает, когда же откроем, тогда на место нашей самости ставится объективно действующая причина–сила Божия, сила имени Божиего. Это–одно действие: отрицательно оно есть разрыв собственной ограниченности, отстранение себя, признание себя, условного и ограниченного, таковым, т. е. условным и ограниченным,–или, иначе, отрешение от ориентировки на самом себе, от «самоистуканства»; положительно же это действие есть ориентировка себя на вечном, поставление на место себя имени Божия, заполнение себя силою Божиею.

Это двуполярное действие, или синэргия, схематизируется вертикалью нашего чертежа; она есть условие осуществления молитвы, условие изменения действительности, условие освящения некоторого процесса, некоторого движения–по терминологии аристотелевской. Вертикаль как проявление духовной активности всегда есть логически первая пред определяемою через этот акт горизонталью. Так и здесь, самый процесс, самое движение, устанавливаемое как условие вышеуказанной вертикалью, схематизируется горизонталью креста; концыполюсы этой горизонтали определяют русло, по которому направляется в данный раз синэргия–со-действие Божией благодати и человеческого устремления: концы горизонтали определяют, что в мире требуется изменить и как, т. е. 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»{893}: #c893Господни, а, напротив, утверждение их и содействие им, человеческое сотрудничество Богу в освящении мира, частно применяемое, к частному случаю–т. е. прошение молитвы Господней: «да будет воля Твоя, яко на небеси и на земли»{894}: #c894–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 синэргии: 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 ;–прийти к своей цели, к своему органическому концу–. Свершение молитвы есть энтелехия ее. В «Амине» содержится это последнее, энтелехия, эта завершенность молитвы. Чинопоследование же таинств вкладывает тайно-совершительный момент в особые тайнодейственные формулы, по смыслу своему являющиеся распространением такого «Аминя», хотя и самое «Аминь» окончательно сжимает в ударную точку весь феургический процесс; это свершение таинства вручается чинопоследованием воле священнослужителя.

«Крещается раб Божий (имярек) во Имя Отца аминь, и Сына аминь, и Святаго Духа аминь»{895}: #c895–такова совершительная формула крещения.

«Печать Дара Духа Святаго, аминь»{896}: #c896–миропомазание.

«Господь и Бог наш Иисус Христос благодатию и щедротами Своего человеколюбия да простит ти, чадо (имярек), вся согрешения твоя, и аз, недостойный иерей, властью Его мне данною прощаю и разрешаю тя от всех грехов твоих, во Имя Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь» {897}: #c897 такова совершительная формула таинства Покаяния {898}: #c898.

«Венчается раб Божий (имярек) рабе Божией (и м я 961; е к) во Имя Отца и

Сына и Святаго Духа. Аминь»{899}: #с899 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 (964;941;955;959;962;) освящающего процесса; последовательно нарастая в своих обрядах, которые поэтому и образуют чино-последование 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 — Бого-человеческою со-деятельностью.

Тут необходимо определенно высказаться о методе всего нашего исследования. Наша задача—дедуцировать культ, т. е. 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, сих 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»{900}: #с900 и, чтобы восприниматься таковою, ей необходимо быть сообразною уставам твари, сообразною себе самой, ибо та же энергия Божия создала тварь и образ ее бытия. Вот почему культ человечен, а исследование культа необходимо антропологично: строение культа есть истинное строение твари, и в культе тварь не внешние находит себе нормы, а свои собственные, внутренние, внутренние свои же основы, но очищенные от всего случайного. Культовый человек есть Человек, и культ к человечности не прибавляет нечто чуждое, но, напротив, очищает человечность от случайностей, делая из эмпирического художественное создание. Культ коренится своими основами в человеке, в твари, но сам человек, сама тварь корнями своими уходит в горнее, ибо человек создан «по Христову образу»{901}: #с901. И потому, антропологическое по методу, исследование культа существенно онтологично, определеннее—феологично. После этого разъяснения возвращаемся к таинству.

7. 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 самозамкнутости и опору в абсолютной объективной реальности. Следовательно, культ есть система действий, осуществляющих такой выход и ориентирующих всю жизнь на Безусловном, Недвижном 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.

— Ив таинства надо веровать,— скажут.

— Да, надо веровать в таинства, т. е. 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 возрождующую силу купели, надо знать самую купель. Чтобы веровать в дар Св<ятого> 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{902}: #с902, обличаются, однако, в чем-то видимом, в некоторой конкретности; невидимое держится в нашем сознании на доступном прямому восприятию.

Лествица, по которой всходили 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, вне-жизненным, 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 оставил 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, т. е. к некоторым верховным точкам культуры, то в нашем сознании нети 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 opera operatum?{903}: #с903 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{904}: #с904. По католическому взгляду, таинство спасительно ex opera opera turn—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, действенность таинств! —) от особого вопроса о их спасительности.

Совершается таинство силою совершения, потому что прошло соответственное чинопоследование и, коль скоро человек воспользовался тою свободою, 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»{905}: #с905. 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 недостоинство.

Исторический пример иудаизма в этом отношении глубоко поучителен: иудаизм

хотел быть до конца достойным и, отвергшись всего бытия, сосредоточился на законе, ища в человеке праведности, в силу которой он мог бы достойно предстоять своему Творцу; тогда поведение начало абсолютизироваться и заповеди получили абсолютность со стороны своего человеческого исполнения. «Не приемли имени Господа Бога Твоего всуе» {906}: #с906 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, т. е. 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 были 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» {907}: #с907в 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...»{908}: #с908, 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 Божиего.

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, т. е. втайне уверовал в себя вместо Бога и активно забыл, закрыл от себя Божие откровение—смирение, которое было от гордости{909}: #с909. И в то время как вся теократическая 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 теократический 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 непринятие Израилем Христа. Но если смотреть на Христа из исторического сознания самого Израиля, то нельзя не видеть, что это непринятие 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 принять, 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 раввинизма 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 уничиженной» {910}: #c910. Равным образом указывалось, что признание онтологичности призывания 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 (т. е. 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 преп<одобный> Макарий Египетский, не может держаться всецело на Боге даже в течение нескольких минут{911}: #c911.

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, предаться 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 тайнодейственной онтологии, то где же тогда критерий чего бы то ни было, совершаемого в Церкви? Откуда я знаю, крещен ли я, миропомазан ли, причащен ли, исповедан, венчан и так далее, если я должен предварительно узнать степень сознательности священнослужителей, совершавших надо мною эти таинства? И разве не могли они обмануть меня насчет своего духовного состояния или, что еще вероятнее, обманываться сами? Но допустим, я каким-то чудом проник в тайны их души, им самим не вполне ведомые; допустим, все оказалось обстоящим благополучно. Но тут возникает новый, еще больший вопрос: имели ли они благодать своего сана? А чтобы ответить себе на этот вопрос, мне необходимо проникнуть в духовное состояние рукополагавших их епископов, и притом не вообще выяснить себе нравственный склад данных лиц, но и проникнуть в их мысли и чувства именно в данный момент рукоположения. А далее: бесчисленные подобные вопросы, все более и более недоступные решению, будут беспредельно возникать относительно всей иерархической Церкви, передававшей по своим звеньям благодать священства. И если, хотя бы в одной точке, относительно этой цепи возникнет малейшее сомнение, и притом не в отношении доступного проверке внешнего, а в отношении непроверимого внутреннего, то заподозревается 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, т. е. 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 соседа 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 Божиего 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 неблаговейное отношение к Богу или даже противление Ему. Может быть внутренняя раздвоенность, когда, призывая Бога, человек занят мыслью над чем-то совсем иным и, может быть, несоединимым 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, т. е. 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 чтонибудь другое. Кто бы и с какими бы намерениями ни призывал имя Божие, он направляет свой зов все-таки в правильную сторону, к Богу, не куда-нибудь в пустоту. Слово—потому и слово, 955;972;947;959;962;, духовно-физический процесс, а не чисто физический, не просто внешний звук, что оно, как бы ни было мало сознательно, непременно телеологично, 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—простирание 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, 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{912}: #c912.

Итак{913}: #c913, призыв имени Божиего 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 Божиего, то, конечно, правда, что в большинстве случаев сознательное внимание произносящего святое имя не направляется яснейшим зрением на самое слово, на имя; в этом смысле можно говорить пренебрежительно о подавляющем большинстве «приемлющих имя Господа Бога»{914}: #c914.

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 полу-сознательно,—что, однако, ничуть не мешает нам признавать и учитывать ее логическую значимость и вменять эту значимость говорящим? По отношению к слову, равно как и к другим средствам выразительности, какими бы действиями они ни проявлялись, мы признаем сознательное внимание вторичным, рефлексивным, тогда как самое творчество, самая деятельность выражения смысла принадлежит разуму болыпому,—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 малосознательными они ни были, т. е. 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 о не задерживающем 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-индивидуальною, над-сознательною, над-рассудочною сущностью, объективно предстоящею рассудку, как вообще предстоят ему объективно сущности, не им созидаемые. 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 справедливости 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 малосознательное, не сказано случайно: высшее самоопределение личности привело «на язык» то, что было «на уме».

Все, сказанное о словах вообще, в особенности относится к сгущенным словам, которые составляют собою опорные пункты исторически сложившейся мысли народа, даже человечества: такие слова особенно могущественны, особенно реальны, имеют чрезвычайные последствия, и, следовательно, пользование ими особенно ответственно. Имена более других слов являются такими центрами сгущения, концентраторами общечеловеческого смысла, а имя Божие, естественно, из всех слов есть слово наибольшей глубины и силы, а следовательно, и наибольшей ответственности. Но эта ответственность относится к ноуменальным корням личности, к глубинному самоопределению всего нашего существа, а не к периферичному сознанию и не к рассудочным потугам на глубину, искренность и благочестие. Истерическая акцентуация имени Божия, восклицательность тона, звуковая громогласность, являющиеся вследствие сознательного выделения Имени, вовсе не обеспечивают подлинного хождения пред Богом, и даже скорее в этом видится признак фарисейской раздвоенности сознания. «Не всяк глаголяй ми: Господи, Господи! внидет в Царствие Небесное» {915}: #с915,—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 искреннем, 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 с е б я самого, как делающего сознательное усилие и полагающего взрастить себя собственным усилием призывания. Но таковой, т. е. 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 смирением 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, т. е. несознательно произнесенному, приписывается благодатная помощь, не раз спасавшая от неминуемой гибели— злых ли людей, какой-нибудь случайности, опасности или темного наваждения.

9. Все сказанное приближает философско-богословскую мысль о действенности призывания к обычному повседневному взгляду на этот предмет или, точнее, повседневную мысль – к богословскому. Призыв–не частная сторона нашей духовной деятельности, а концентрация всего нашего существа, завершающаяся мистическим выхождением из себя самого, и прикосновение к Призываемому. Весь культ содержанием своим имеет выведение нас из сферы земной и вознесение в сферу небесную; таинство 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»». 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. Закланный Агнец–это я сам, мое существо, и сделался Он таким потому, что яв 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, пожертым. И всякая другая жертва есть я, но поскольку мистически я в самом деле принес себя в жертву и этот мистический акт воплотил в некоторой вещественности. «Воздеяние руку моею–жертва вечерняя»{917}: #с917, но материя воздеяния есть поднятие рук, и только молитвенным призывом эти поднимающиеся руки мои–наглядный образ вознесения моего собственного существа, самопожертого Существу существ. Возводя нашу тленность в иной мир, к Святому, молитва приемлет на землю уже обновленное и освященное существо.

«Егда ты чтеши,–читал, приступая к грамоте, всякий отрок в предисловии к Учебному Часослову,– егда ты чтеши, Бог к тебе беседует; а егда молишися, ты беседуеши с Богом. И есть твоя молитва Ему жертва приятная... Аще от чистаго горе возсылается сердца, небеса проницает, и оттуду не возвращается тща, но низводит дары благодати, умудряющия ум и спасающия души»{918}: #с918. С этой мысли преп<одобного> Иоанна Лествичника и других отцов начинали обучение свое наши предки.

10 {919}: «...Душа не была и не есть прежде ума, ни ум прежде слова, рождающегося от него, но в один момент все три имеют бытие от Бога,–говорит преп<одобный> Симеон Новый Богослов,–и ум рождает слово, и чрез него изводит и являет вне желание души... Собственный твой дух, или душа твоя вся есть во всем уме твоем, и весь ум твой–во всем слове твоем, и все слово твое – во всем духе твоем, нераздельно и неслиянно. Сие есть образ Божий, и сим обогащены мы свыше... Посему, и когда делаем какому-либо человеку поклон, то единое почтение свидетельствует 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 сущему три сия, но как единому человеку, по общему образу Творца Бога... Исповедуем равночестного, равномощного и Единосущного Отца с Сыном и Духом, Троицу Святую, как Единое Начало, Власть и Господство, подобно как и собственный наш ум равночестен, равномощен и единосущен с словом и душою, поколику есть одного с ними естества и существа... Теперь, если человек лишится одной какой из показанных трех принадлежностей, то уже не может быть человеком. Отыми у человека ум–отымешь вместе с умом и слово,–и выйдет человек безумный и бессловесный. Отыми у него душу–отымешь вместе с нею и ум, и слово. Так же, если отымешь одно внутреннее слово, то расстроишь все естество человеческое. Ум, который не рождает слово, не может и отынуды принять слово; ибо как возможно отынуды услышать слово тому, кто сам стал глуп и бессловесен и выступил из чина естества своего? Как естественно имеем мы в себе дух дышащий, коим дышим и живем, так что пресекись дыхание, мы тотчас умрем: так и ум наш естественно имеет в себе силу словесную, которою рождает слово, и если он лишен будет естественного ему порождения слова,– так, как бы он разделен и рассечен был со словом, естественно в нем сущим, то этим он умерщвлен будет и станет ни к чему не гожим. Так, ум наш получил от Бога естественную ему принадлежность всегда рождать слово, которую имеет нераздельною и всегда с собою соединенною. Если ты отымешь слово, то вместе со словом отымешь и ум, породителя слова... Итак, кто

называет одно какое-либо из Трех Лицо [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» [Слова преподобного Симеона Нового Богослова. В переводе на русский язык епископа Феофана. Изд. 2-е, Пантелеимонова монастыря. Вып. 2-й. М., 1890, стр. 94–97. Слово 61-е].

Это место из преп<одобного> 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 человечно, т. е. 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 человечного, определяется словом словесный, тогда как противоестественность поступка, выпадение его из человечности в сферу низшую, падение человека, пятнается как бессловесное.

«Молю вас, братие, щедротами Божиими, представите телеса ваша жертву живу, святу, благоугодну Богови, словесное служение ваше, каковой означает отношение твари к Творцу и не может быть применен к взаимоотношениям твари,– это служение Богу заключается в принесении жертвы всем своим существом, включая сюда тело. Апостол говорит только о теле, потому что дух должен быть направлен сам на это жертвоприношение, коль скоро он делает это с телом; но эта живая, святая, благоугодная Богу жертва есть служение словесное: верующий говорит своим телом, принося его в жертву,–свидетельствует своим телом о Том, Кому оно приносится. И далее апостол, утвердив реальность, включительно до телесности христианской жертвы, поясняет еще более ее словесность: «И не сообразуйтеся веку сему, но преобразуйтесь обновлением ума вашег ». (Рим. 12, 2). Но ведь речь шла о предоставлении в жертву именно т е л а, 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, т. е. твари бессловесной, «ходит по стихиям»{920}: #с920, тогда он отрешается от Слова и тело, сливающееся с миром, делается бессловесным, ибо не выговаривает собою слова–не свидетельствует о Боге. Когда же изветшавший грехопадением ум обновляется, т. е. преображается, сообразуясь иному бытию, вечной жизни, и, следовательно, изъятый из мира, возносится горе, приносимый в жертву Богу, тогда тело свидетельствует о горнем: это и есть словесное служение{921}: #с921.

Приложение

Жертва–воплощенная молитва

(К. Ф. Кейль,–Руководство к Библейской археологии. Киев, 1871, ч. 1, стр. 241, пр. 8).

«Уже Утрам (Utram, De Sacrificiis I, c. p. 212 sq.) замечает: quod preces vituli labiorum appellentur Os. 14,3. Cujus dicti ea ratio est quod preces sacrificia quaedam essent et sacrificia preces quaedam. Preces utique

sacrificia spiritualia; et sacrificia symbolicae preces{922}: #с922 (знак <?> для этого еще на 1 Сам. 13,12 и Прем. 15,8. Ср. также 1енстенберга, Evang. Kirchenzeit, 1852, № 13, стр. 113).

И обратно, молитва—есть жертва («яко кадило пред Тобою») {923}: #с923.

«Слово и дело»

Дело, слово, помышление.

«Прости ми грехи, яже сотворих в сей день делом, словом, и помышлением» (Вечерняя молитва 1, св. Макария, к Богу Отцу){924}: #с924.

Вот три ступени воплощения:

помышление (внутреннее слово),

слово (внешнее слово),

дело (воплотившееся слово),

слово > помышления, но < осуществленное слово

слово и археологические:

1. О святости. Термин «святой» на разн<ых> яз<ыках:>

ЕПр, 940;947;953;959;962; и др.

2. О мученичестве. Термины 956;940;961;964;965;962; и др.

3. О таинствах. Термины 956;965;963;964;942;961;953;959;957;, sacramentum и др.

4. О запахах.

5. О вкусах.

6. Русск<ая> литература о культе. Подобрать все, с краткими очень <?> отзывами. NB.

7. Пост, мотивируемость явлениями анафилаксии.

8. Об облачениях (и масках).

9. О слове и понятии символа.

10. О понятии Славы Божией.

Глава... единозаконие таинств

(единство литургической структуры)

Основные моменты таинств:

а) отрыв от Земли,

б) переход к Небу,

в) соединение с Небом,

г) возврат на Землю чрез простое продолжение по Данте (в Риманновском пространстве{925}: #с925) (Прямая восхождения смыкается в себе.)

Антроподицея. Глава о литургическом творчестве

1) О. Иоанн Кронштадтск<ий> {926}: #с926.

2) О. Давид (Афонский){927}: #с927.

3) Незаписанное, но всеобщее предание (воздеяние рук пред херувимской и т. п.).

4) Когда была записана часть церковного предания (Киприан митрополит){928}: #с928.

1922.III.28

Литургическое творчество

Архимандрит Давид (Афонский) при замывании уст после св<ятого> Причастия говорит:

«Отмой, Господи, чистоту Твою пречистую от устен моих скверных и нечистых» {929}: #с929.

В «Столп»

Он же:

««Фавор и Ермон о имени Твоем возрадуетася»{930}: #с930. Разве бездушные горы могут радоваться? Фавор и Ермон—это ум и сердце. Пока ум и сердце не в единстве, не может быть истинной молитвы».

«Идеже два или трие во Имя Мое, ту и Аз посреде их»{931}: #с931 Два или три — это ум, сердце и тело. Ум, сердце и тело должны быть в единстве, чтобы явился Христос: если в единстве, то м<ожет> быть истинн<ая> Иисусова молитва...»

о. Давид

Благодать сходит на священника, как роса, а с него—на прихожан{932}: #с932. Иначе благодать прихожанам не дается. Отсюда— жертвенность.

Глава об абсолютности размеров

в пространстве и во времени (храма, дома, города и вообще) Об антропоморфности мер Названия мер от частей тела.

Глава о мученичестве

Далее: Абсолютная конкретность христианства.

Абсолютная конкретность христианства

Сам Христос совершает Евхаристию.

Златоуст. См. цит<ату> в «Прав<ославном> Догматическом) Богословии» Н. Малиновского, Т. IV, стр. 41 {933}: #с933.

В главу о конкретности христианства

В Философию культа обязательно) включить главу об образовании служб из служб конкретным святыням — напр<имер>, служба Кресту, служба Кувуклии Воскресения{934}: #с934.

Подробно обсудить Туринскую Плащаницу {935}: #с935.

Глава о религиозном быте и о жизни в рели<гии>

1) По церк<овным> правилам и св<ятых> о<тцов>.

2) На древней Руси, особ<енно> см<отри) книжку о воспитании в др<евней> Руси{936}: #с936.

3) Даже еще во времена позднейшие в XIX в.

а) отзыв митр(ополита) Киевск(ого) Филарета о светской неустойчив <ой> жизни («колотырничать»)

б) молитва перед нач<алом> учения {937}: #с937.

Архиеп<ископ> Казанский Антоний Амфитеатров, осуждая мерительные приборы в психологии, заметил: «На экзаменах видно простым глазом насквозь, что в головушках-то, а тем паче в сердцах студентов, точь-в-точь то самое,— как выражено в каноне св. Андрея Критского: «Закон Божий изнеможе, празднует Евангелие, Писание же все в тебе, о душе небрежено бысть» (Кан<он> Анд<рея> Кр<итского>, п<еснь) IX, тропарь) 3){938}: #с938*.

(Архим(андритУ Сергий (Василевс<кий>),— Высокопреосвященный Антоний (Амфитеатров), (архиепископ Казанский и Свияжский). Т. 2. Казань, 1885, стр. 382—<38)3.

Весьма характерно для уклада жизни и сознания крепкого сложившегося быта духовного сословия в XIX в. письмо митр<ополита> Киевского Филарета (Амфитеатрова). Брат его Семен получил в университете фамилию Раича, служил в университете и стал известным переводчиком. Женился он на немке. Вся эта не бытовая обстановка не нравилась м<итрополиту> Филарету, и он обзывал Раичей немцами. «Весьма не нравится мне и самое-то житьишко Семена колотырное... да и ремесло-то его и занятие какое-то журнальное, пиитическое, а главное, все фантастическое... существенного ничего нет. Боже сохрани, ежели пойдет этою же дорогою кто-либо из наших... А мне чуется, что и Павлу-то нашему [племяннику, поступившему в университет и жившему у Раичей] несдобровать на избранном им пути. После университетского-то образования тоже, пожалуй, будет колотырничать...»—пишет м<итрополит> Филарет 2 июня 1832 г.

И действительно, Павел Амфитеатров, подобно Семену Раичу, тоже онемечился, женился на англичанке и был чиновником отдела поручений при губернаторе Безобразове. При свидании м(итрополит) Филарет заметил ему: «Ну что тебе, чадо, вздумалось жениться непременно на неправославной-то?!...» На это Павел Амф(итеатров): «Что Вы, Владыко?! Жена моя, право, славная, такая, что я вполне доволен и рад». Владыка же сказал: «Ну так твоя-то острота уж больно не славная, и я больно не рад и недоволен, что я услышал от тебя ее в глаза мне... Я не знаю, как тебе и благословение-то преподать...»

Вскоре Павел Амф<итеатров> скончался, а затем и жена его, детей у них вовсе не было. В этом Антоний (Амфитеатр<ов», архиеп<ископ> Казанский, видел, что исполнилось не-благословение Владыки...»

Архим(андрит) Сергий (Василевский),— Высокопреосвященный) Антоний (Амфитеатров), архиеп<ископ> Казанский и Свияжский. Т. 1. Казань, 1885, стр. 40—41.

Глава. Обычай

Обычай — «обычность», то же, что и «быт». (Алек<сей> Н<нрзб.> Сторожев){939}: #с939.

Житие 966; жизнеописание (это неск<олько> событий, определяющих духовный облик).

Бытие—внешняя сторона жизни (ср. Книга Бытия); узнаем ч<елове)ка по его «обычности»; но «обычности» нет у русского интеллигента. Ч<елове)к «в образе», т. е. «обряженный по-Божьи», не бритый и не остриженный. Обряженный не по-Божьи—«не в образе».

Проповедание обычности: «ходить в законе Господнем»{940}: #с940, т. е. быть в обычности христианской.

Обычность идольская—татарская.

Человек имеет определенную стать.

В Б<олыпом> Катехизисе говорит<ся>, что дом истинного христианина

называется Церковью{941}: #с941.

Обеденный стол–тот же престол.

Обед есть продолжение обедни или, точнее, завершение ее.

Нельзя облокачиваться на стол, класть руки на него, смеяться нельзя.

[Не ударять по столу: стол – подножие Христово.]

Детям не дают кусков – чтобы они не обронили крошку на пол и чтобы на них кто-ниб<удь> не наступил.

Нельзя щипать хлеб или ломать одной рукой.

Нек<оторые> считают грехом резать хлеб ножом.

У Бокля есть материал по воздействию пищи и проч(его) на характер отдельных) людей и народов {942}: #с942.

Часть вторая. АНТРОПОДИЦЕЯ Наброски и материалы

1908

1908.IV.12. Вел<икая> суббота. Толпыгино

1) Окультурение животных и растений есть явление религиозное, культовое и связанное с культом покойников (7ранд Аллен,–Эволюция идеи Божества){943}: #с943

2) Но тут и еще причины. Тотемизм, как представление о связи идеи (рода, вида–947;941;957;959;962;, 949;943;948;959;962;) животн<ого> и растения (в платоновск<ом> смысле) с f предками. Предки–экземплификация идеи тотема, воплощенного «in abstracto» в животном.

3) Последнее, б<ыть> м<ожет>, объясняется действительным вселением духов (каких? предков? или скорлуп?) в животных.

4) Религиозное отношение к животн<ым> и расте<ниям> обусловлено телепатическим сношением с ними. Это несомненно. Непосредственное понимание животных и их темных предчувствий и вещих, сонных, грезящих откровений подсознательной области.

5) {944}: #с944

1908.VI. Серг<иев> 928;ос<ад>

1) Тареев {945}: #с945 физику, механику, химию, физиологию и прочие процессы пространственно-временного мира ставит в ряд, на одну доску с этикой и духовным самосознанием и богосознанием, откуда и получает: одно–конечно, естественно, вне катего рии святости; другое–бесконечно, божественно, свято или греховно. Это – ошибка.

Физике etc. надо противополагать не духовн<ое> сознание), а психологию и т. п. Тогда скажете, что дано 2 ряда конечных, условных, ограниченных явлений–внутренние и внешние, и это все, что дано научно. Все, что будет еще дано, будет чудом, ибо в нем необходимо совмещается конечная данность естественного и бесконечная–божественного. Но это немыслимо. Таинство в шир<оком> смысле и есть такое невозможное сочетание трансцендентности с имманентностью. И таинство может быть одинаково (или одинаково не может быть) как в психологии, так и в физиологии и в физике. И там и тут конечное должно пресуществиться.

Для Тареева существует какая-то естественная бесконечность–в личности. Но это–не критично, не соответствует

началам критицизма. Бесконечность может быть даваема лишь символически,

чрез конечное, что и есть таинство.

2) Из этого же ошибочного некритичного представления о психологии (которую Тареев смешивает с богосознанием) вытекает и преклонение пред героизмом, как пред бесконечностью sua ipsa natura {946}: #с946. Тогда как героизм есть не бесконечное, а лишь большое или притязающее быть большим и, как таковое, принципиально нисколько не разнится от конечного. Где же именно произойдет пресуществление—неизвестно, и величина героического акта сама по себе не составляет никакого мотива ждать пресуществления именно героического, а не повседневного.

3) Тареев не понимает кенозиса, хотя написал о нем целую книгу {947}: #с947. Подвергающийся кенозису Бог все-таки остается у него в надмирных сферах. У него нет 972; 955;972;947;959;962; 963;945;961;958; 941;947;941;957;949;964;959; {948}: #с948. <6 слов нрзб.>

4) Но если может быть пресуществленным то или иное переживание, то точно так же может быть пресуществленным и слово, и действие, и вещь, и вещество, и огонь, и явлен<ие> природы. Чудо есть действительное чудо. Пресуществляется кусочек природы, делается трансцендентным, оставаясь имманентным. И «это место свято»{949}: #с949. (Это исправление надо внести в статью «О суеверии» {950}: #с950.)

5) Чудо есть пресуществленная, выделенная часть природы из общего строя—в мире, но не от мира{951}: #с951, по виду подобная (хотя, б<ыть> м<ожет>, и не тождественная всему прочему), но по существу иная, новая, новая тварь.

6) Вследствие того, что феноменализм понимается 924;. М. Тареевым условно, односторонне, получается в отношении к душевн<ым> явлениям спиритуалистическая концепция, признающая за душевными движениями какую-то безусловную реальность.

Суббота—покой

Святой день есть праздник, он праздный, незанятый, пустой (т. е. от мирских, буднишных, повседневных занятий, от сутолоки)— образующий священный перерыв житейского потока, пауза, полная выразительного моления. Так же отрицаются житейские стенания.

Аляповатость культа

Изучить греческ<ую> и еврейск<ую> эортологию{952}: #с952 (см. слов<арь> Pauly Wissow'a) для греческой эортологии.

Каковы корни слова «праздник» в евр<ейском> и греческом) и др. языках. Параллели к <?> рус<скому> «праздник».

Контрапунктическое развитие праздничных тем в годовом цикле праздников. «Предпразднества» и отдания, преполовения. Вступление новых тем. Циклы праздников. Лейтмотив etc.

Таинство—956;965;963;964;942;961;953;959; 957; — <3 нрзб.> или невидимое <1 нрзб.> как сравнительная недостача эмпирических элементов, неполнота изобилия <?> прямо противоположно тому, как учат ницшеанцы, для которых таинство большая полнота <1 нрзб.> эмпиризма.

1909

1909.III.26. Великий четверг, с. Толпыгино

1. Просфоры бледные, недопеченные, скосившиеся набок,— совсем белые грибы.

2. За 12-тью Евангелиями стояли чинно и тихо,—даже дети, хотя служба шла от 7 ч. до \QU · ночи. Чинно входили, чинно, без толкотни, без шума, без давки расходились, медленно крестясь и защищая рукою святой огонь (свечки).

3. Все стояли с желтыми, ярыми свечами. От них шел ток теплого, медвяного

воздуха,– совсем летнего, как с луга или с пчельника.

При начале каждения Евангелия свечи зажигались, по окончании–задувались. Тогда распространялся приятный чад, медвяный...

4. Мудрое построение цикла пасхального: полнота мирской радости (масленица) контрастирует с резко наступающим постом (1-я нед<еля». Пост сперва постепенно ослабляется, потом на 7-й нед<сле) снова делается строгим и достигает скорого своего предела в святую ночь, где он резко контрастирует с порывом радости. Затем радость постепенно ослабляется и затем снова начинает нарастать–к Троицыну дню, где духовная радость снова достигает апогея и здесь внезапно сменяется мирскою радостью, началом коей являются троицкие березки. Гадания и проч<ее). Цикл скорби обнимает 7 седмиц, и цикл радости–7 седмиц. Итого, 2х7 седмиц выделенных из года,– особых–пресуществленного времени.

Эти 2х49=98 дней в отношении к целому году (365 дн<ей» составляют почти в точности меньшую часть золотого сечения, ибо

4’.Великий четверг–этот литургический и сакраментальный узел всего года богослужебного;

Цикличность Четыредесятшцы и Пятидесятницы {953}: #с953

в этот день: сушат Св. Дары,

освящают просфоры (вынимают), пережигают соль,

выжигают Крест над дверями и окнами, омывают мощи и запасаются свечами–освящают.

5. Вел(икий) Пост начинается масленичными фейерверками да кострами и кончается пасхальными фейерверками, плошками и кострами. Шумное мирское окружает тихое, внемирное{954}: #с954.

Загадки на загатках.

(Эпилог «Столпа»)

1909.IX.8. Рожд<ество> Богород<ицы>. Сер<гиев> Пос<ад>

1) Диалог. В него вкраплены еще диалоги, в качестве повеетвования. Последние – кабачно-бардачные по обстановке, таинственно-жгучие по содержанию. «Я дочь звездного неба и широкогрудой земли» {955}: #с955.

2) Действие–на загатках.

3) Начинается: после обедни, говорит один из участн<иков> разговора о том, что служба ему не нравится – бедно слишком. Приводит примеры жалкости и безвкусия («бум<ажные> цветы», «ленты» etc.). Ему возражают другие, что это почему-то кажется хорошо. Вспоминаются детские проказы в церкви (игра в бабки крестом, заглядывание в щелочку с клироса, заснул в церкви). Характеристика народн<ой> молитвы. Анекдоты. Жит<ия> святых <?>.

4) Выяснится, что суть таинства тут, в бедности обнаруживается <1 нрзб.> горнее. Доказывается исторически: <4 нрзб.> Икона и картина. Католицизм и православие.

5) Постепенно переходят к сущности таинства. 922;941;957;969;963;953;962;. «Нелепость» этого.

6) Жизнь, как 922;941;957;969;963;953;962;{956}: #с956. Кабак.

7) Смирение, как основная добродетель. Христос.

8) Гимн «рабьему зраку»{957}: #с957. Снова Христос.

Для Антроподицея

1) Несколько диалогов в диалоге.

2) Один диалог 3-ей степени.

Несколько басен.

3) Неск<олько> мифов.

4) Повесть.

5) Письма.

6) Стихи.

Действие диалогов продолжается 1 год и охватывает собою богослужебный годовой цикл.

Связь богослужебн<ого> цикла с натуралистическим. <Са«. также запись 1909.935;921;.14 на с. 311 наст, изд.}

1910

1910.11.14

Религия и культура

Проследить по старым книгам (эпохи Возрождения и т. п.) «эволюцию» «коронидов»{958}: #с958, так в старых книгах.

1) Знак прямо изображался в виде крылатого шара

(См. также запись 1910.11.24 на с. 311 наст, изд.}

1910.III.1. Серг<иев> 928;ос<ад>

1910.IV.15. Серг<иев> 928;ос<ад>

Закон концентрации символов (научно-филос<офский), религиозн<ый».

Закон концентрации мифологических сюжетов. Закон концентрации (амплификации) научныхтерминов и закон их дифференциации!

Закон концентрации символов, сюжетов, терминов и научных теорий заключается в том, что раздельные символы etc. имеют тенденцию сливаться, сочетаться в сложные многообразные группы, причем противоречивость или во всяком случае несходность символов etc. уравнивается, «темперируется». Исходя из разных исходных пунктов, люди строят отдельные символы, сюжеты, теории; но затем построенное стараются объединить, совокупить, устанавливают общую, несколько неопределенную точку зрения, и эта последняя, в силу своей неопределенности, лишает каждый из символов etc. его первичной отчетливости и строгости (четкости).

1910.III.13

Миф и святыня

Как цепкий плющ вьется около дерева, так обвивает святыню (sacrum) миф. И как плющ, завивши своими гибкими ветвями весь ствол, затем иссушает и душит его, сам становясь на место него, так и миф, окутав святыню, скрывает и уничтожает ее, и она, в конце концов, теряет собственную жизнь, теряет смысл сама по себе и, в результате, истлевает под придушившим ее, все разрастающимся мифом, и гибнет, губя с собою и миф, но как в лесу на прахе дерев растут плющи, и на прахе плющей–дерева, так и в религии: на прахе

святыни–мифы, на прахе мифов–святыни.

1910.III.13. Серг<иев> 928;ос<ад> Перед лекцией

I. Экономика, культ, мировоззрение

Вот 3 главных (основных) типа взглядов на происхождение культуры. В деятельности человека, гражданственного общественного животного, мы можем различать три стороны: мировоззрение, экономику и культ. Первое есть совокупность понятий о мире, нравственности, праве и т. д.; оно есть мифология, догматика, наука. Эту совокупность понятий, notiones, обозначим через N. Второе–совокупность орудий производства, instrumentas–обозначено через I. Последнее–совокупность святынь, реликвий, церемоний, таинств etc., sacra. Обозначим через S. Это основные направления,– следовательно), мыслимы 3 основные теории взаимоотношения I, S, N–смотря по тому, что именно считаем мы за основной момент и какие два, посредственно один чрез другого или оба непосредственно из основного, считаем производными.– «Естественнее всего» считать в основе лежащей систему понятий; получается идеологизм, мировоззрение идеологов. Затем можно положить в основу орудия производства, экономику: получается экономический материализм. Наконец, новейшая точка зрения, развиваемая по преим(ществу) английской школой фольклористов{959}: #с959–полагает в основу культ. Получается «религиозный материализм», религиозный реализм.

1910.III.18. Серг<иев> 928;ос<ад>

II. Культ, мировоззрение, экономика

Схема трех точек зрения такова:

Но т<ак> к<ак> каждый из выводных моментов можно считать выводимым либо из основного непосредственно, либо из другого, то каждая точка зрения получает три возможных видоизменения (модуса):

Итого 9 разных точек зрения на происхождение экономики, культа, мировоззрения.

Культура=экономика+мировоззрение (научная часть).

Религия = культ+мировоззрение (мифологическая и догматическая часть).

Т. е. K=I+N'

R=S+N\ где 925;'+925;"=925;.

При таком делении теории упрощаются, грубеют и делаются менее тонкими.

1910.III.18

Ш. Культ, мировоззрение, экономика

Все точки зрения объединяются в следующей простой схеме. Даны три точки, I, N, S, и все соединения между ними прямыми линиями, так что образуется (равносторонний) треугольник INS.

Выбор той или другой вершины за основную характеризует собою тип теории (один из трех), а выбор путей соединения этой вершины с двумя другими–ее видоизменение, ее модус. Так, полагая в основу S, мы имеем теории 3-го типа. S можно соединить с другими вершинами тремя способами: либо путем SI+SN; либо путем SIN; либо путем SNI. В первом случае мы отрицаем прямую связь между I и N, в двух других–утверждаем, и притом, в смыслах прямо противоположных. Итак, с каждой вершиной получится:

1910.IV.4.Серг<иев> 928;ос<ад>

Культура и культ

I+N =культура, cultura=C.

Культурой мы называем совокупность орудий производства и понятий мировоззрения, наличных у данного народа в данную эпоху.—Но C этимологически происходит от cultus, культ, т. е. от совокупности святости, S. C=cultus = S. Итак, по значению своего этимона культура есть святыни, культура—религиозного, культового происхождения,—т. е. оправдывается теория =====—теория религиозного (священного) реализма.

1910.IV.4

Культура etc.

I, инструменты, т. е. орудия и оружия нашей жизни, из коих первые служат созиданию материального благосостояния [материальных) ценностей], а вторые—защите оных, охранению их от других.

1910.IV.25

Остатки культа хлеба и пищи. Хлеб нельзя бросать; его, уронивши, должно обтереть и поцеловать,—научают детей на Кавказе (русские—в Боржоми). За обед надо садиться с ополоснутыми (ритуально) руками, помолившись. Нельзя при этом ругаться, сквернословить, охальничать, даже болтать зря.— Есть надо благоговейно.

1910.VI.25

Три типа теорий

s

Согласно каждому из этих (I S N) <типов> теорий один из моментов I, S, N лежит в основе двух других, прямо или косвенно. Два другие выводятся из первого, образуют надстройку над ним и, следовательно), лишены самостоятельной сущности,—суть замаскированный первый. Тогда природа человека оказывается монистическою. Это точка зрения наивного догматизма. Однако возможна точка зрения и критическая, которая принимает моменты, как данные, и не пытается сводить их к одному в слепой и безотчетной уверенности, что это во всяком случае—дело возможное. Тогда, при формальном признании несводимости друг к другу трех моментов человеческого) существования, их должно объявить, в то же время, характеризующими именно единое человеческое существование, а не три разные существования. Следоват(ельно), мы рассматриваем челов<еческое> существование как многообразие трех измерений, в коем S, I, N служат координатами. Каждое человеческое) существование в кажд(ый) дан(ный) момент и в кажд<ом) данном месте характеризуется тремя независимыми друг от друга координатами S, I, N. Или, иными словами, «точка культуры» определяется 9-тью коорд<инатами)—3-мя координ(атами> места, времени и 3-мя собственно культурными (967;у у+t, S, I, 925;).

1910. VIII.28. Ст(анция) Фаустово

«Анатомия», «физиология»—это не более как метафизические грани, поверхности, отграничивающие мистическое от эмпирического. Самое наше тело есть пленка, отделяющая область феноменов от области ноуменов. Если угодно, наше тело можно сравнить с поверхностью почвы, разделяющей область корней растения от области листьев и плодов; но бывают люди корнеплодные; тело разделяет мрак почвы от света сознания. Это—осуществленный limen{960}: #c960 сознания.

1910.X. 10. Серг<иев> 928;ос<ад> Проповедь за литург<ией>

SIN

Мистическая физиология. Тело—вот что дает материал для общечеловеческой религии (язычества). Но тело, как залив или бухта, отражает каждую волну

великого океана, космоса. Со всех сторон происходят «влияния» из частей мира,–и в теле своем мы ощущаем весь космос. Космос мистически переживается в нашем теле. И есть какая-то «странная», тайная связь соответствия между отдельными сторонами тела и частями мира (напр<имер>, пальцам соответствуют планеты и т. д.). Отсюда натурализм ь язычестве, космизм. Но отдельные эпохи или люди тайно соответствуют той или другой стороне космоса. Отсюда–эвгемеризм язычества.

Все теории происхождения религии, в сущности, правильные. Но все они–односторонние.

{См. также запись 1910.XI.14 на с. 312 наст. изд.У

1911

1911.II.21. Серг<иев> 928;ос<ад> Вечерня Чистого понедельники

Пример новообразования в области иконографического мифа:–сельские батюшки иногда объясняют детям, ученикам церковных школ, иконы и, желая истолковать крестообразный нимб Спасителя с надписью 927;937;925; (о 974;957;), говорят, что это значит О(н) О(тец) Н(аш). Изображение вызывает объяснение.

1911.III.24. Ночь, в пост

После необозримых опытов истории, все изведав, все пгреживя, греки{961}: #с961...

1911.III.28

Пожелания хромой старухи на костылях, что ходит по нашей улице: «Помяни, Господи, Владимира и его душу; помяни, Господи, Сергия и его душу» и т. д.

925;914; Антропология рус<ского) народа.

Ср. у Гомера: Илиада, «геенна»{962}: #с962". 925;914; 948;953;967;959;964;959;956;943;945;.

1911.V.4. Экзамен

SIN

А. И. Введенский{963}: #с963 указывал студентам, что утопии имели важное значение для жизни. Напр<имер>, у евреев утопическое представление об Эдеме породило институт субботы, у римлян–сатурналии и т. д.

Не думаю. Скорее утопии – проекшш культа. Сатурналии породили собою, б<ыть> м<ожет>, представление о грандиозных сатурналиях в древности,–т. е. о золотом царстве Сатурна И т. д.

{См. также записи 1911.VII.31 на с. 312, 314; 1911.VIII.15 на с. 315 и 1911.IX.6 на с. 320.У

1912

1912.V.28

SIN. Зеркало

В элевсинск(их) мистериях одним из священ<ных> символов было зеркало. Как же оно попало туда?–Что бы оно ни «означало», прежде всего оно для чего-то служило. Для чего– для зеркального ясновидения. Это–«магическое» зеркало, сперва (логически, онтологически), а затем, на нем, на его употреблении, его значение: символ тайного видения, ясности умственного) взора и т. д. Культ зеркала, равно как и вообще культ орудия, основан на культовом употреблении этих орудий. Орудия изобретены для известного культового

употребления, они существенно принадлежат сфере культа. Так и зеркало; первоначально орудие мантики, в своей секуляризации оно стало предметом дамского туалета... Китайский культ зеркал – таков же; «магические зеркала» прямо проникли в обиход.

Ср<авни>: «Яко зерцалом в гадании» у ап. Павла{964}: #с964.

1913

1913.XII.22. Ночью, в постели

Церковь (христианство и язычество)

Есть несомненная связь учения и культа православной Церкви, а также и других Церквей, например, католической, с учениями и культами других религий, до-христианских. Спорить против этого тщетно. Но не это замечательно, а нечто иное, а именно, что св. Церковь, несомненно зная, и не только теперь, но и всегда, об этой связи, и зная лучше нынешних рационалистов ученых, в богословии своем упорно и твердо стоит на отрицании этой связи. Тут–антиномия. Необходимость же этой антиномии видна из того, что отрицание той или другой половины ее ведет к плоскости.

Если нет связи–христианство не связано с душою человеческою, ибо во внеи до-христианских религиях выразилась именно эта общечеловеческая религиозная душа. Если же есть она, эта связь, то тогда христианство не есть религия особливая и исключительная,–тогда оно prima inter pares{965}: #с965. И тогда Христос не Единственный, но лишь Первый, даже один из многих.

Церковь мудро заставляет богословие твердить, что связи нет,–этим усиливается жар нашей веры. Этим питается ревность церковная. Но Церковь не менее мудро поддерживает de facto {966}: #с966, в богослужении, в жизни свое сознание связи. Целым рядом намеков и даже точных выражений, которых было бы легко избежать, и символов, которые было бы незатруднительно переделать. Церковь подчеркивает, что эта связь есть. Это противоречие теории и жизни углубляет и расширяет религиозное сознание. Христианство осознается не только как единственное, но и как господственное,–не только как особливое, но и как царствующее, ибо все из других религий в христианство входит и оно, ничему не чуждое, само остается не от мира {967}: #с967и остается чуждым «мирскаго слития» {968}: #с968.

1914.V.4. Серг<иев> 928;ос<ад>

Христос–Сын Человеческий. Он–всецелочеловек и Он Единственный. Он всему дает отклик, и Он ни с чем не отождествляется. Чтобы спасти всех–Он должен быть связан со всеми. Чтобы спасти–Он должен быть ни от кого, «не от мира». Во Христе разрешается антиномия Среды и Личности.

Яз<ычество> и христианство)

И. Виноградов,– Воспитательное значение мифологий (Гимназия, 1894, г. VII, № 5, т. 77, стр. 267–284, тт. 78+79, ЮньЮль, №№ 6–7, стр. 303–343).

Автор доказывает, что античная мифология содержит те же высокие религиозные истины, что и христианство, причем остается вопрос о причинах такого совпадения открытым, и потому в высокой степени воспитательна; делаются многочисленные сближения христианства и язычества, но не с тайным намерением унизить христианство, а с открытою задачею углубленно представить язычество. По-видимому, автор вполне православен. Аргументация автора приятна по тону и вдумчива, но поверхностна по ссылкам, недостаточно разборчивая; особенно портит статью–это ссылка не на первоисточники, а на журнальные статьи.

Язык<ество> н хр<истианство>

Мифология, религия и культ древних греков и римлян с христианской точки зрения. Ярославль, 1873 (оттиск из «Ярославских Епархиальных Ведомостей»).

Устанавливается положительный взгляд на язычество, как выражающее тот же в существе круг истин, что и христианство.

1914

1914.III.12. Серг<иев> 928;ос<ад>

I

В чем состоит различие между язычником и христианином?– Разумеется различие, учитываемое внешними наблюди ниями. Мне думается, что вопрос этот не должен быть задаваема priori, но лишь a posteriori {969}: #с969. Отвлеченно говоря, до всякого исследования, можно предположить, что этого различия может и вовсе не быть. Нет ничего соблазнительного и в той мысли, что [христианин, не развивший данных ему даров Духа, не взрастивший семян, в него заложенных, не упражнявший]{970}: #с970органов, в нем созданных, решительно ничем не может быть отличен от язычника. Я не говорю, что это именно так; но я утверждаю, что a priori нельзя отрицать и этой возможности.

Допустим временно, что это именно так. «Следовательно,– скажете вы,– не надо креститься?»–Нет, следовательно, надо креститься и пользоваться дарами крещения, а не сидеть сложа руки. Но если брать a posteriori, то, кажется, всегда есть некое различие между крещеным и некрещеным. Строение личности делается иным у крещеного. Это не значит, что он «лучше», но он–другой. Ткань атласа–не то, что ткань батиста. Негодный христианин являет собою вымаранный, порванный лоскут атласа; а хороший язычник–чистый, аккуратный кусочек батиста. Что лучше?.. Они несравнимы. Есть в самом прекрасном язычнике в сравнении с самым негодным христианином что-то каменное. Язычник–мраморная статуя, а христианин–живой. Это я не догматизирую, а передаю свое ощущение. Христианин м<ожет> б<ыть> негодяем, а язычник благородным. Все же христианин–живой негодяй, а язычник – мертвая статуя.

Непосредственное ощущение от нехристианина то, что чегото не хватает («души нет» по-народному). Но, повторяю, если бы всего этого не чувствовалось, то не было бы никакого соблазна.

Да так, т. е. несоблазнительно, не только принципиально по существу, но и в силу многих особливых соображений. Что такое язычество?–Мы слишком пугаемся этого жупела, как если бы язычество было абсолютным злом и бесом. Однако и язычество–религия, т. е. лучше, чем ничего, и, следовательно, и в нем есть какая-то Божия помощь. Сократ, Платон, Гераклит и др. по признанию апологетов были ведомы Логосом– Богом Словом, были пророками в среде народов. Изображения Сивиллы, Омира, т. д. и т. д. помещаются и должны по церк<овному> преданию помещаться в церквах, в притворе, наряду с ветхозаветными пророками. Преп. Серафим гов<орил> о Сивилле, что она пророкала Духом Святым и т. п.{971}: #с971 Волхвы поклонились Христу. Даже кентавры и силены просили молиться о них (бл. Иероним, человек образованный; Антоний Великий). Следовательно), язычество вовсе не так абсолютно далеко от христианства, как это внушает семинария.

С другой стороны, и христианство, Церковь действует на весь мир, в том числе и на язычников.

Крещение, осв<ящение> воды и т. п.

1914.Iv.29. Серг<иев> 928;ос<ад>

О тайнах и таинствах

I) Психологический момент

а)

б) в)

II) Оккультический момент

а)

б) в)

III) Гносеолого-онтологический-эстетический момент (постулативно)

а) Принцип изоляции. Табу

б) в)

IV) Благодатный (теургический) момент

а)

б) в)

В начале должно показать единство разных антроподицеистических проблем и, постепенно объединяя их, дать общую формальную постановку. Для чего нужно таинство? О категориях О схематизме О символах

1914. VI. 16. Село Троицкое

1) Религия как социальное явление.

Общая почва с эстетикой. Отличие от эстетики. Культ как чистый ритм.

2) Религия как психологическое явление. Общее с психической травмой. Психоанализ {972}: #с972.

3) Религия как оккультное явление.

Оккультизм в религии. Общее у религии с магией. Отличие.

4) Религия как мистическое явление.

5) Религия как благодатное явление.

Общая почва с духовной жизнью. Отличие от духовной жизни.

6) Религия как историческое явление.

Общая почва с историей религий, отличие от религии в ее истории.

7) Религия как космическое явление: воздействие таинств и обрядов (культа) на природу:

а) воздействие на природу преднамеренное (Нил; молебны о дожде; заклятия насекомых и стихий и т. д. и т. д.);

б) воздействие на природу непреднамеренное («омовение уст» после св<ятого> Причастия. Богоявленская вода, текущая в реках, и т. д.).

1914.VI.16. Село Троицкое

+

Тончайшими, хрупкими, нелогичными, не вынуждаемыми естественными потребностями нитями соединена культовая жизнь Церкви. Устав—это такое хрупкое и непрочное сооружение, прихотливое, капризное в своем рисунке [...примеры...]. И вот, на протяжении веков и миллионов квадратных верст [925;914; точные числа 925;914;] он соблюдается даже в деталях, и никто не смеет [дерзает] произвольно вставить или произвольно выкинуть элементы в нем, даже переставить отдельные элементы между собою, хотя данный порядок их ничем не мотивируется и не видно в нем внутреннего смысла его прочности, силы его существования. Как это, когда все течет и меняется, все низвергается по лестнице всеобщей участи—один только [?] порядок церковной жизни не претерпевает революций и, если и развивается, то лишь на почве старого, именно растет. Что же охраняет эти кружевные сооружения из

стеклянных нитей, эти кремневые губки? Или, еще: миллионы [подсчитать, сколько именно] храмов–на протяжении многих веков–у всех царские врата и престол. И никто не проходит чрез двери, чрез которые ничего не стоит пройти, никто не касается стола, который ничего не стоит тронуть. Нет физических препятствий ни к тому, ни к другому. Но вот почему-то остаются царские врата «в мире, но не от мира»{973}: #с973, почему-то не сливаются с миром, почему-то не секуляризируются, не обмирщаются, оставаясь «превыше мирскаго слития» {974}: #с974, оставаясь трансцендентными.

– Ну, уж будто так-таки никто не проходит царскими вратами? Никто не касается престола? Никто не нарушает Устава? А последнее–даже смешно спрашивать: скорее надо спросить, где уставы выполняются?

– Да. Но эти исключения именно из числа доказывающих правило. Нарушающий это правило сознает себя нарушителем вековечной правды, пре-ступником, пре-ступившим правду. А если он себя не сознает таковым, то другие его так оценивают. Удар молнии не поражает нечестивца; сразу, по крайней мере, не происходит ничего ужасного. Для общества ужас нарушения Устава не очевиден. И вместо того, чтобы от этого отсутствия видимой связи между преступлением и возмездием прийти к сознанию, что можно преступать правду сколько угодно, общество еще тверже сознает трансцендентность святыни.

– Не понимаю. С одной стороны, нет внешних данных для соблюдения Устава. С другой, ты же говоришь, что внутренние связи Устава «хрупкие нити». Культ, ведь, не требования нравственности внутренно необходимые, ибо соответствуют нашему внутреннему складу. Следовательно, культ, не имея ни внешней, ни внутренней поддержки, должен быть чем-то более чем эфемерным–случайным налетом на общественной жизни. Или иное что выходит из твоих слов?

– Да, иное, альтернатива, а не простой выход.

– А именно?

– Выходит, что если культ не имеет источника своего бытия <н)и внутри общественной жизни, ни вне ее, то или он совсем случаен и, стало быть, не может, совсем не может существовать, как величина непременная в бытии общества, или...

– Какое же может быть еще «или»?

– Или сам он есть условие бытия общества, и общество вытекает из культа, а не культ из общества.

– Другими словами, ты хочешь сказать, что культ–трансцендентный в составе общественного бытия, вместе с тем трансцендентален этому составу, как целому?

– Вот именно. Только этою трансцендентальностью культа и может быть объяснена «всеобщность и необходимость» (религиозность) культовых действий. И замечательно, что отрицательный опыт нарушения законов культа («Устава») не только не уничтожает неприкосновенность святыни, но, напротив, укрепляет эту неприкосновенность. Замечательно, как с историей неприкосновенность святынь только усиливается, крепнет, фиксируется, словно в сознании известные прорезы окружаются все плотнеющими рубцами.

– М<ожет> б<ыть>, и впрямь религия есть род психической травмы, которая со временем инкапсулируется и отвердевает?

– Эти трансцендентные места все более отгораживаются от мира. Положена [лежит?] поперек дороги щепочка–и никто не смеет перешагнуть через нее или отшвырнуть ее ногой,–а всякий сторонится ее, обходит ее. И щепочка все крепнет в своей неподвижности, окружаясь непроницаемым слоем общественного убеждения, зоной священности и делаясь из щепочки бревном, валом, целою крепостью...

– Правда.

– Сравни хотя бы отношение к Св<ятым) Дарам, к прест<>лу к царским вратам, гораздо более боязливое потом, чем раньше.

– Трансцендентное все удаляется из сферы фамилиарности, фамилиарного обращения с ним, а никак не входит в фамилиарное...

– Но разве жизнь не беднеет религией? Разве не происходит секуляризации [обмирщения]?..

– Чего обмирщения? Религии?–отнюдь нет. Жизни же– да. В том-то и дело, что самое обнищание жизни религией обусловлено именно этим возрастанием священного страха и потому–все большим отделением предметов и явлений, в культ введенных, из области обычного употребления в сферу самозамкнутую.

Подобно тому как у дикарей множество слов исчезает из языка, делаясь табу, так и во всякой религии все новые и новые явления вступают в полу-тень трансцендентности, затем втягиваются туда все более и более и, наконец, вовсе исчезают. Вот, что значит «есмь огнь поядаяй»{975}: #с975 трансцендентизация.

– Однако неужели нет обратного процесса? [Нужен ли тут этот вопрос?] Мне думается, история показывает, что есть и такой,– выпадение явлений и вещей из лона религии, «грехопадение» их, низвержение их, подлинная секуляризация религии.

– Обратный же процесс имманентизации [сюда ли этот ответ?] основан на мистическом ухождении самого человека в сферы трансцендентные,– на мистической погоне за ускользающим объектом–на трансцензе самого человека.–Он ведет к удалению из жизни самого человека: священство, монашество, священные лица...

1914.VII.1. Село Троицкое

Сознание и есть выделение +

Какова функция таинств и вообще культа?

– Таинство и обряд выделяют явление из среды, окружающей его, изолируют его, обособляют от повседневного. Но жизнь течет, как одно целое, расстилается, как ткань многих явлений, из коих ни одно не стоит особняком.

Чтобы обособить волокно этой ткани–надо выдернуть его из целого, надо разорвать повседневные связи явлений, привычные соотношения.

Но явление, так выделенное, есть эстетический феномен. Обособленное есть синоним эстетического. В чем же, тогда, разница между религиозным и эстетическим?

– Эстетическое выделяется ради выделения, и смысл его – именно в деятельности выделения – в надежде <?> выделения.

Поэтому эстетическое есть иллюзия, ибо, хотя и выделенное, явление существенно не разнится от среды, не разнится от среды по существу своему и, стало быть, есть та же среда, но с приданной ей особливой формой. Значит, особливой является не то, что формою оформлено, но лишь приданное среде. Иначе говоря, эстетический феномен–лишь как бы выделенный, но на самом деле не выделенный,–лишь претендует на особность, не имея силы особенной. Тут выделяющий акт– все, выделенное же–ничто. Напротив того, в религиозном феномене акт выделения–лишь первый момент. Выделенное–не только выделяемое, но и существенное особливое. Кроме того, эстетические феномены, будучи изолированными друг от друга и самодовлеющими, раздробляют внимание и тем разрушают цельность душевной жизни, тогда как религиозные,–образуя единство, укрепляют и объединяют целостность душевной жизни и тем усиливают волю, тогда как эстетические–расслабляют.

[Выделенные элементы жизни выделяются ради того, чтобы вступить в новую связь. Ткань мирской жизни разрывается ради того, чтобы затем из этих нитей была соткана ткань новой жизни, духовной. Истлевает естественная жизнь, чтобы соткалась сверхъестественная.]

1914.VII.I. Троицкое

+

Каждое таинство, извне рассматриваемое, есть некоторое телесное действие, но такое, которое имеет в сознании безусловную ценность и святость. Что такое евхаристия?

– Еда, но такая еда, которая имеет абсолютную значимость, т. е. истинная еда. Евхаристия, по слову молитвы, есть «истинная пища» и «истинное питие» {976}: #с976. Значит, и физиология может иметь абсолютную значимость. К этому «богоядению– 952;949;959;966;945;947;943;945;» примыкает вкушение артоса... [определение его], просфоры [...], благословенного хлеба [...]–вкушение, имеющее священное, хотя и не абсолютное значение, так сказать божественно-ядение, 952;949;953;959;966;945;947;943;945;. Далее идет вкушение пищи в семье, за монастырскою трапезою–вкушение, которое рассматривалось как вид богослужения [ср. у Скабаллановича...]{977}: #с977. Далее–еда в обществе, но с молитвою. Далее–безмолитвенное пирование. Еще далее–пожирание буфетного пирожка.

Или, возьмем крещение. Что такое крещение?–Купание, 946;940;960;964;953;963;956;945;, lavacrum, омовение, но имеющее значение истины,– абсолютное омовение... Елеосвящение–лечение. Миропомазание–украшение [духи?], абсолютное умащение, косметика. Венчание–половое общение и т. д. Каждый ряд жизненных явлений упирается в символически воплощенную идею свою, в абсолютный корень свой, в «964;972;» явления–964;972; 946;961;974;956;945;, 964;972; 946;940;960;964;953;963;956;945;, 942; 956;943;958;953;962; и т. д.

Табу = корван.

1914.VII.23. Серг<иев> 928;ос<ад> ночь

I

Дедукция идеи таинства.

Принцип изоляции. Этимология слова таинство и историческое разъяснение.

Дедукция (числа) таинств.

Дедукция обряда.

Этимология и историческое разъяснение слова обряд.

Извращения обряда. Типы болезней.

Дедукция основных начал обряда,–дедукция обрядов.

Дедукция быта и этимология.

Болезни быта.

{Без даты}

1) Таинство и житейское действие.

2) Обряд и житейское действие.

3) Таинство и обряд.

4) Что делается с душою после таинства.

5) Что делается с телом после таинства.

6) С душою после обряда.

7) С телом » »

8) Особые действия таинств и обрядов. Действие на кликушу. Богоявленская вода etc. Иконы, мощи...

1914. VII.27. Серг<иев> 928;ос<ад>

Различие таинств и обрядов

Обряды–об-ряжают, об–т. е. кругом. Что? Таинства. Таинства, центр церковной жизни, об-ряжены, т. е. имеют подготовительные ступени, скорлупы, шелуху... в виде обрядов.

– Меня смущает то обстоятельство), что водоосвящение имеет характер таинства.–Ну да, ведь это и есть часть таинства–крещения.

Об-ряд, т. е. ряд (отдельных моментов), который идет кругом чего-ниб<удь)–таинства. Обряд лошади–упряжка. Обряд таинства–система действий литургических.

Таинства–сердце Церкви. А обряды самостоятельного значения не имеют, и лишь рама таинств.

Таинства–(трансцендентное){978}: #с978 условие бытия о<бщест)ва и личности.

Число таинств–число «категорий» бытия–корней бытия.

Изучить греч<ескую> и иную терминологию таинств, обрядов etc.

1914. VI 1.29. Серг<иев> 928;ос<ад>

Загадки

– Задача религиозной помощи–в том, чтобы залечить душевные поранения души, душевные раны.

– Это ты по Фрейду?{979}: #с979 (Ведь) психоанализы все время говорят о травмах души.

– Ничуть. Выражение 964;961;945;973;956;945; 964;951;962; 968;965;967;942;962; я беру из канона [? молитв] ко св. причащению... [Кан<он> ко св<ятому> причащению), 4-я песнь{980}: #с980.]

– Вот как! Значит, психоанализы мало говорят нового?

1914.VII.30. Сергиев Посад

О скорлуповатости сложения церковного, т. е. дедукция обряда

Таинство–соединение горнего и дольнего, земного и небесного, трансцендентного и имманентного. Чтобы быть таковым, оно необходимо имеет в себе земной момент; а т. к. чувственно только он и виден, то чувственно таинство было бы неотличимо от прочих явлений и вещей мира. Частица Св<ятого> Тела, капля Честной Крови, мазок, пятно св<ятого> мира, струя крещальной воды и т. д. и т. д.– все это не имеет внешнего знака на себе и потому, хотя и выделенное метафизически, однако, оставалось бы слитным эмпирически. Но культ есть метафизически-эмпирическое явление, и потому в самом эмпирическом его сложении должно быть нечто, что не только метафизически, но и в восприятии нашем разобщало бы его с миром, делало бы «превыше мирского слития»{981}: #с981. Другими словами, таинство должно не только быть трансцендентным, но и казаться, являться таковым. Для социального сознания это казание должно быть непреодолимо (ибо оно-то и составляет трансцендентальное условие социальности).

Для сознания же индивидуального казание такое должно быть лишь возможным,–т. е. таинство должно предрасполагать к (вере) восприятию своей трансцендентности, но не принуждать, ибо тогда не будет свободы веры, и тогда таинство будет для индивида лишь особым видом эмпирического же, от эмпирического вообще по природе не отличимым–и то, и другое равнопринудительные.

Это казание достигается чрез повторительность принципа изоляции, т. е. чрез столькратное внушающее повторение внешних изоляционных переотгородок от

мира, что оно оказывается достаточным психологическим (?!) стимулом к дальнейшему продолжению этого процесса изолирования, уже внутреннего. Другими словами, внешне должно быть дано некоторое число членов изоляции а а> а, ... д„, с 951; столь великим, чтобы воспринимающий понял принцип образования ряда и понял, как должны были бы быть образованы а а, а+, ... и что ряд бесконечен, теперь уже актом веры мог бы перейти к пределу.

Пределом ряда отделений от мира служит трансцендентное. И если, гносеологически, трансцендентное определяется сознанию как предел ряда отделений, то психологически оно дается как система ряда изоляций, вообще различного по числу изоляций, смотря по тому, в какое время, кому, и какое именно трансцендентное, и при каких условиях дается. Разумеется, чем превыше от мира сам субъект таинства, тем менее может быть изоляций; чем он крепче врос в мир—тем их необозримо более. В пустыне изоляций требуется менее, чем в селе, а в селе— меньше, чем в городе провинциальном, а в гор<оде> провинциальном меньше, чем в столице. Больному их требуется менее, чем здоровому, умирающему—менее, чем больному. При опасности— менее, чем в благополучии. Отшельнику—менее, чем мирянину и т. д. и т. д., святому менее, чем грешнику. Но принцип остается все тот же: повторность изоляции как трансцендентальная схема трансцендентности.

Таким образом таинство (вообще вся церковная жизнь) получает скорлуповатое сложение, делается подобным пасхальным яйцам, вложенным одно в другое: тогда то последнее, которое находится внутри всех, будучи, положим, 30-м или сороковым, и практически недоступным вне прохождения всего ряда для верующего сознания, оказывается схемою абсолютно недоступного, но воплощенного в доступном. Все дело в том, чтобы вовремя остановиться на надлежащем номере и, ибо если 951; слишком велико, то слишком большая трудность достижения а создает в душе чувство непреодолимой трудности, и таинство будет казаться не трансцендентно-имманентным, а просто трансцендентным; если 951; слишком мало, то не получится впечатления перспективы бесконечности, чувства дали, как обертонов а , и тогда таинство будет слишком доступным, фамилиарным, покажется просто имманентным. N должно предполагаться социальным сознанием и потому, так определенное, соответствует нормальной (т<ак> сказ<ать>, не близорукой и не дальнозоркой) психологии. Вот почему и, будучи трансцендентальным условием бытия общественного (общества), защищается обществом, как начало жизни, и покушение на него, на изменение его, в данное время и в данной стране необходимо рассматривается как потрясение основ, глубочайших корней общества...

Поясню конкретно, что я разумею под скорлуповатым сложением церковной жизни, отметив при этом заранее, что т. к. эмпирическое находится во времени и в пространстве и координатами временно-пространственными определяется, то значит и ряд изоляций должен быть двоякий:—из перегородок в пространстве и перегородок во времени.

Государство, обособленное от другого государства своею границей,— вот первая кора изоляции. Затем идет изолированность города, села и т. д. от окружающей «инертной» (безразличной) религиозно среды—леса, поля и т. д. В городе или селе изолируется церковная земля—чрез ограду церкви, 960;949;961;943;946;959;955;959;962;. В ней—храм чрез стены его; в нем—амвон и перегородки, алтарь, иконостас, в алтаре—престол. На престоле—антиминс с илитоном. На антимансе—чаша и дискос, содержащие Св(ятые) Дары.

То же и во времени. Ряд запретительных мер принят для того, чтобы уединить моменты священнейшие—от священных, а священные—от мирских—мирские же—от греховных. В сущности, вся служба представляет собою систему таких изоляционных перегородок. Задача культа в том, чтобы ни в пространстве, ни во времени участник культа не соприкасался сразу с самим таинством; разница потенциалов тут так велика, требуемый диапазон внутренней жизни так широк тут, что от внезапного перехода внутреннее ухо тут оглохло бы, произошел бы какой-ниб<удь> внутренний вывих, и прежде всего он произошел бы оттого, что таинство не было бы воспринято как таинство («не оттого ли многие из вас и болеют?» Ап. Пав., к Кор.){982}: #с982. Но требуется постепенно подымать внутреннюю жизнь от ее обычного напряжения к тому, особому, и это достигается чрез раздробление всего интервала, имеющего быть пройденным как во времени, так и в пространстве, на ряд отдельных интервалов,—чтобы душа не прыгала из пропасти вверх на вершину и сверху в пропасть, а восходила к вершине и нисходила в священном месте и в священные времена (сроки) по

лестнице, состоящей из 951; ступенек. Эта лестница есть обряд. [Об этимологии слова обряд. Об-ряд–об-ряжение таинства.] Обряд «столь же» необходим, как и таинство.

Задача таинства–потрясти душу, чтобы этим потрясением залечить 964;961;945;973;956;945;964;945; 964;951;962; 968;965;967;942;962;. Но это потрясение само могло бы разбить душу вдребезги. Задача же обряда смягчить это! удар, направить его наиболее целесообразно, так, чтобы он не пришелся мимо того места, куда надо ударять, или, напротив, не был слишком силен. Обряд размеряет действие таинства. Посему понятно, что таинство, как источник энергий, непреложно, обряд же, как регулятор ее–в высокой степени пластичен, гибок, приспособляем к условиям места и времени, сохраняя от века к веку (лишь) общие основные линии своего принципа (?), и сокращаем и развиваем в зависимости от данных условий общественной жизни и даже индивидуальной души. <Сбоку карандашом написано}: [Церковь–маяк. Таинство–источник света, обряд–совокупность рефлекторов для направления света, куда нужно.] Отрицание обряда столь же опасно, как 942; абсолютизирование его: первое ведет к извращению действия таинств и, следовательно, к прелестному состоянию (протестантство) (фамилиарность с таинством); второе же – к бесконечному удалению таинств, к заслонению их обрядом и потом к одеревенению (как редиска) душевной жизни, к обеднению ее духом (католицизм), к оплотянению (отвлечению от таинств).

1914.VIII.2. Серг<иев> 928;ос<ад>. Ночь на 3-е

(К началу этой заметки)

Система изоляций напоминает систему шлюзов, постепенно повышающих уровень воды и притом без слишком большого усилия. Если же разность уровней окончательная не дробилась рядом шлюзов, а осуществлялась сразу, то никакая перегородка не выдержала бы напора воды. Так и в таинстве. Душа не может вынести слишком большого скачка напряжения среды таинства, если не станет переходить к нему постепенно: этими-то шлюзами служат мистические изоляции...

Далее: О ритмичности изоляций. Дедукция ритмичности из идеи Церкви, как единого источника, определяющего частные проявления священного мира. Церковность–как сплошной ритм.

См. далее на отд. листке.

1914.VII.9. Село Троицкое {983}: #с983

+

Читая правило ко св<ятому> причащению или какие-либо другие каноны, слышишь внутренним ухом топот пляшущих ног.

Ритмически выступают песни канона, ритмически идут ирмосы; ритмическими сокращениями сердца бьются «припевы канона». Самый текст ирмосов глубоко и насквозь ритмичен, заканчиваясь и ударениями одинаковыми. Интересно было бы выяснить ритмическую и метрическую структуру и темпы (ибо темпы явно различны в различных канонах) и размеры ирмосов. Вся служба и в мельчайших своих движениях, и в циклах дня, недели, года и т. д. бьется ритмически. Можно сказать:

Что же такое культ?–Чистый ритм.

1914. VIII.2. Ночь. Серг<иев> 928;ос<ад>

Из чего в основе слагается ритм? Из системы изолирующих перегородок; ритм церковной жизни есть иное выражение ее слоистости, ее скорлуповатости, ее концентричности. Они-то, эти скорлупы, и располагаются ритмически, ибо иначе они не давали бы впечатления системы, чего-то целого, организованного, а производили бы впечатление случайных препятствий. Праздники–это те же паузы жизни; но и те, и другие располагаются ритмически, т. е. образуют систему, являясь звеньями единого целого–церковности–а не случайными бессвязными перерывами действительности. Священное узнается по его ритмичности; иначе мы не могли бы узнать,

принадлежит ли оно церковной жизни, или нет, и стало быть не могли бы определить (узнать об) его священности. В сущности, дается как священная лишь одна величина–Церковь–и все остальное– в ней и чрез нее.

1914.VIII.1. Сергиев Посад. 1914.921;935;.21

Разные виды божественной парусин

ЕЛЕЙ

1) Просто елей (за христианским обедом возливается в чашу крестообразно; в христианском быту, как средство умащения и т. д.; монастыр<ский> быт– все благословляется порознь). Елей–как дар Божий. Благословляется за обедом и т. д.

2) Елей от лампады у иконы. Им помазывают.

3) Елей, благословенный во время благословения хле< бов, после литии. Елей нарочито благословляется.

4) Елей, освящаемый при крещении и для крещения– «животворящее помазание» (мол<итва> по облачении св<ятого> крещения){984}: #с984. Им помазавается вода и крещаемый.

5) Елей, освященный во время таинства елеосвящения, 964;972; 949;973;967;949;955;945;970;959;957;. Елей с вином, «молитвенный елей»{985}: #с985.

ВОДА

1) Просто вода, как средство омовения и т. д. в христианском быту. Вода–как дар Божий («сестрица вода» по Франциску Ассизскому){986}: #с986.

2) Вода священных источников, напр<имер> преп. Серафима и др.

3) Вода малого водоосвящения, малая агиасма, то 956;953;954;961;972;957; 940;947;953;945;963;956;945;.

4) Вода великого водоосвящения, великая агиасма, 964;972; 956;941;947;945; 940;947;953;945;963;956;945;. Богоявленская вода.

5) Вода для крещения в таинстве крещения, «баня пакибытия» {987}: #с987–божественные ложесна–960;945;955;953;947;947;949;957;949;963;943;945;.

вино

1) Просто вино, как напиток, в христианском быту. Вино как дар Божий благословляется.

2) «Теплота», «эапивка» после св<ятого> причастия.

3) Благословенное вино, освященное во время благословения хлебов.

4) Вино при бракосочетании–общая чаша.

5) Чаша Преждеосвященной литургии.

6) Святая и Животворящая Кровь Христова.

ХЛЕБ

1) Просто хлеб, как средство питания, в христианском быту. Благословляется упещися.

2) Просфора, как хлеб священный, но еще не освященный, имеющий священное изображение и предназначение.

3) Освященная просфора.

4) Благословенный (после литии) хлеб.

5) Антидор.

6) Артос.

7) Святое и Пречистое Тело Христово.

ПШЕНИЦА

1) Просто пшеница,—как семена для посева, как пищевой продукт и т. д. в христианском быту. Пшеница как дар Божий.

2) Сочиво.

3) Кутья заупокойная.

4) Пшеница, освященная во время благословения хлебов после литии.

5) Пшеница, освященная во время таинства елеосвящения.

СОЛЬ

1)) Молитва над солью.

2)) Четверговая.

БЛАГОУХАНИЯ

1) Просто духи и благоухания, в христианском быту, как средство косметическое, антисептическое, лечебное. Цветы, запах цветов. Благовонные вещества как дар Божий. Молитва на благословение духов.

2) Духи и эфирные масла, подливаемые в елей для помазания после полиелея.

3) Ладан и другие благовонные курения при богослужении (тут опять свои ступени священности и значения).

4) Св<ятое> миро.

ВОСК

1) Воск как средство освещения, в христианском быту.

2) Воск при крещении, для заделки в него волос.

3) Свечи в разных смыслах и в разной степени священности, употребляемые при оогослужении.

4) Четверговая свеча.

5) Свеща богоявленская—«свечи».

6) Воскомастика при освящении престола.

МЕД

1) Мед в христианском быту, как дар Божий.

2) Мед в сочиве, в кутье и т. д.

3) Мед при панихидах, на кануне.

4) Таинственное—некромантическое—значение меда.

1915.921;935;.29. Переяславлъ Залесский

+

Обряды—пути к таинствам, а таинства—ворота, входы в иной мир, в трансцендентное, в святое.

Обряды—шлюзы, которыми постепенно повышается уровень благодатного восприятия (а не самое еще воспринимаемое).

Обряды—ряд изолированных скамеек, постепенно повышающих потенциал и позволяющих, потому, невредимо подойти к страшному и опаляющему огню Божественной энергии.

Она—единственна—благодать одна; спасение одно—восстановление. Но, преломляясь в человеческом естестве, с его функциями, она дробится по числу этих функций на особые дары. Функции окрашивают дар благодати Божией. И потому таинств столько же, сколько и функций, т. е. 7. Это—7 лучей благодати.

ВЛАСТЬ

1) Пострижение власов на<д>

2) Молитва над сановником (Сим<еон> Сол<унский», читаемая после коронования (Хр. Чт. 1915. Июнь, стр. 744, прим. 18){988}: #с988.

3) Освящение путешествий, предприятий, торговых дел, отплытий по морю, наступлений и оборон военных,

гладов, нестроений, незадач всякого рода, трусов, поветрий, эпидемий... гражданственности, школы...

4) Отрицательные освящения: анафематствования.

5) Чинопоследование на связывание преступников.— Издал Дмитриевский{989}: #с989.

Освящение времени; остановки времени.

1914.VI1I.10. Серг<иев> 928;ос<ад>

Теософическое ПЛАН; у Дж. Пордеджа—ШАР, globus (?); в иных книгах—СФЕРА (см. напр. А. Безапт,— «Древняя мудрость», пер. Е. Писаревой, 2-е изд. <СПб., 1913), стр. 30 и др.); у Лейбница и др. globus (напр., globus intellectualis). Еще—«мир» (у Достоевского), «миры».

Имена. Слово

1914. VIII.23. Серг<иев> 928;ос<ад>

Когда видишь написанное или напечатанное название заразительных болезней, то невольно сторонишься от данной

Смысл церковных таинств и их действие на человека

Продолжение

надписи,—есть явное ощущение его заразительности. Когда читаешь названия ядов,—кажется, что кусочек бумаги отравляет. Когда читаешь о преступлениях—тогда делается страшно оставаться в комнате наедине с бумагой, на которой преступление описывается.— Вот общечеловеческое явление и оно, вероятно, остаток, рудимент от древнего, общечеловеческого мистического ощущения слова — слова как мистической энергии.

1914.921;935;.5. В поезде, за Воронежем, по дороге в Тифлис

Изоляция иерурга

Ковер, подстилаемый священнику во время литии, во время чтения св<ятого>

Евангелия, на полиелее, во время молебнов и панихид и других богослужебных действий; ковер, постланный пред престолом; епископский орлец—это не знак почета и не условие комфорта, но изолятор, и следовательно, не имеют ничего общего с коврами, подстилаемыми именитым богомольцам или больным прихожанам. Священник, как теург, изымается из сферы всенародной, изолируется. Под ногами ковер изолирует от пола; кругом всего облачение—изолирует от окружающих. В иных случаях к сему присоединяется еще иконостас и завеса. Таким образом, изъятый из мира, священник делается трансцендентным народу, «в мире—и не от мира»{992}: #с992. Принимающий таинство, воспринимающий священнодейственную энергию богомолец тоже временно изымается (но не так глубоко, как священник): «подушка» при венчании, вступление на амвон и на ковер при причащении и на ковер—при исповеди и проч.— это средство мистического отъединения богомольца от среды. Вот почему подстилка ковра почетным лицам есть не только неудобное в церкви высказывание предпочтения, не только неравенство и несправедливость (всеобщая беда), но и, более того, извращение смысла христианского обряда. Это, в церкви, такое же «восхищение недарованного»{993}: #с993, как если бы священник становился бы на горнем месте или подстилал себе орлец, т. е. усвоил себе высшие степени изоляции и превысил бы тем дарованную ему ступень трансцендентности.

1914.IX.21. Серг<иев> 928;ос<ад>{994}: #с994

Эти изоляции иерурга — суть восхождения его горе, некие духовные воспарения его. Но каждый возлетает лишь до той сферы, до которой ему свойственно. Попытка же проникнуть за ему определенный круг вводит его в воздух столь разреженный, в среду столь утонченную, что он задыхается там и с опаленными крылами низвергается в удолия земные.

1918. V.1

И, как Икар, опалив крылья, низвергается он в пучину— хаоса и духовного бесформия.

Подстилка-изоляция

«Хотя, по чиноположению, не указано под ноги обручаемых подстилать чего-либо, но, по допущенному Церковию обычаю, они становятся на шелковую ткань, чем выражаться может то, что они, будучи сами как бы веществом таинства, отделяемы бывают от всего мира для сочетания пред Богом и ставятся особо на земле. При этом обычае розовый цвет, как цвет зари и обновления жизни в природе, избран самим обычаем, повидимому, не случайно».

(Вас. Арсеньеву—О символизме православного богослужения. В таинстве брака. «Душеп<олезное> чтен<ие>», 1891, <часть> III, прим., с<ентябрь>, стр. 67).

1914.IX.16. В поезде. Курск

Таинство и вещество

В последовательности освящений восходит до степени таинств вещество, но не индивидуально-обособленные элементы. Елей, ароматы, вино, хлеб,—это бытие не индивидуализирован ное. Пшеница могла бы быть признанной за индивида—в качестве «зерен», «семян»; но она входит в действие таинств именно как пшеница, как «зерно», как материал для пищи. Итак, освящается вещество. Напротив, субьект таинств—обособлен в высочайшей степени, ибо он—лицо. В некоторых случаях освящаются пчелы, скот и т. д. или, отрицательно, мыши, насекомые и т. п., запрещаемые и удаляемые. Но и тут и те, и другие освящаются как условия жизни человека, как стихии и среда, т. е. не сами о себе.

Спрашивается, что совсем не восходит до степени таинства?—Сыр, масло (молоко), мед, фрукты, мясо, тесто иных видов, нежели хлеб; все это освящается, но не высшими освящениями.

Вовсе отсутствуют: кровь и семя—вещества (?) сами в себе таинственнейшие и всегда бывшие центром естественных, природных мистерий (таинств) и в магических операциях.

Песок, камни, дерево и т. д.—все это освящается не само в себе и даже не в отдельности, а лишь как совокупность—в виде здания—опять-таки как условие жизни человека. Иными словами, во всех этих случаях истинно-освящаемы<м> оказывается сам человек—владелец стад, роев, зданий и т. д.

1914.IX. 18. Серг<иев> 928;ос<ад>

+

По Шеллингу, пространство) и время—не разное, а одно, но в разных направлениях {995}: #с995. Значит, ритм во времени и система изоляций в пространстве) культа—одно. Вывести из единого начала необходимость ритмического расчленения культа во времени и систематических изоляций—в пространстве. Что это за начало? Трансцендентное... <2 нрзб.>—расчленение. Ритм расшатывает эмпирические связи, завоевывая по частям время и давая ряд ступеней в отрешении от эмпирии. Изоляция знака (2 нрзб.> Прерывность. И ритм и изоляция есть начало прерывности. Трансцендентное как скачок, разбиваемый на ряд скачков во вр<емени> и в пр(остранстве).

1914.921;935;.18. Ночь. Сергиев Посад

+

Самое понятие о диалектике и диалектическ<ом> методе у Платона не есть ли заимствование из посвятительных церемоний? Ведь во всяком культе, по мере проникновения, символ углубляется, кажутся новые и новые слои и смыслы, как в диалектике. Замечательно, что у Сократа метод не был диалектическим! Платон, введя и идеи, ввел и диалектику. Рассуждая мистериально, диалектика есть тот путь, которым дается возможность созерцать 966;945;957;964;940;963;956;945;964;945; 948;947;953;945;, т. е. 953;948;941;945;962;{996}: #с996.

1914.921;935;.26. Сергиев Посад

+

В церкви думалось:

В храме всюду выдержано начало изоляций. Амвон и т. д. и т. д.—все это вносит разделение, обособление, есть шлюз. Престол, на нем два облачения, сверху еще покров, затем илитон, антиминс и т. д. Каждое касание к престолу—опятьтаки обособляется, выделяется, изолируется поклоном, крестным знамением.

Что такое культ, как не род оборонительного жеста (апотропенческого{997}: #с997 жеста), которым все изолируется глубже и глубже.

Высокий потенциал благодати в церкви чувствуется мало по причине постепенного повышения своего. Но стоит несколько недель не быть в церкви и сразу войти в храм во время богослужения, чтобы духовная атмосфера храма показалась раскаленной.

19I4.XII.22. Ночь{998}: #с998

+

Мое давнишнее наблюдение. Как запоют «Иже херувимы», так подымается таинственный вихрь, дующий снизу вверх, и он уносит из эмпирий меня, служащего. С этого момента я перестаю быть, как все и со всеми, и делаюсь иным, и пребываю в ином месте. Это—полная изоляция. Ощущение такое, что всю службу подымаешься-подымаешься в гору, воздух делается реже, ветер сильнее. А как дойдет до херувимской, так оказываешься на вершине, и тут ветер благодати срывает с вершины и уносит вон, и паришь в ином мире. Но как попадаешь обратно—на землю, мне неясно.

1914.X.7. Серг<иев> 928;ос<ад>

Для трансцендентности термины церковные.

Сколько их, и все не изучены. Это те же <2 нрзб.> духовный; умный; премудрый; словесный; разумный; пренебесный; мысленный; выяснить соответствия этих терминов славянск<их) греческому.

Трансценденция

«устранимся [суетнаго] мира, ум на небеса преложше» (Акаф<ист> Б<ожией> М<атери>, ик<ос> 8){999}: #с999.

1914.X.9–10

Культ +

Что такое культ?–

Культ есть система тайнодействий.

Понять известный культ–это значит: понять тайнодействия, его составляющие, и, второе, уразуметь, в чем начало их системы.

Надо дедуцировать из некоего общего начала расчлененность культа в пространстве) и во времени, т. е. понять связь принципа ритма и принципа изоляции.

Культ +

За чтением книги:

O. Rank и H. Sachs,–Значение психоанализа в науках о духе{1000}: #с1000.

Все это, м<ожет> б<ыть>, и так, т. е., другими словами, довольно красиво сказать и так. А если все–так, жить-то без культа и без «мифа» нельзя; а для того, чтобы жить с ними,– нельзя не верить в них так, как, опять-таки, верует Церковь. Иначе говоря, жизнью устанавливается Церковь, а Церковью–известный способ понимания ее. И без этого нельзя жить, по тому же психоанализу, без этого всего получится уже явление невроза. Для здоровья нужно быть в Церкви; а чтобы быть в Церкви–надо веровать по-церковному.

Психоаналисты думают, что они под Церковь подкапываются, а на деле они паки утверждают ее. А если продолжают утверждать свое, то ложно их учение. И, стало быть, психоаналистов послушаем, а думать-то будем по-старому.

1914.XII.21

Психоанализ объясняет происхождение религии чрез задержку и отсюда происходящую сублимацию пола. Но, спрашивается, что же задерживает пол?

Если бы это было само собою, то не надо было бы задержки и не было бы религии-сублимации. Если это не само собою, то должна быть система представлений и правил, производящих задержку пола. Но что такое подобная задержка, как не религиозные заповеди. Итак, для объяснения религии должна быть уже религия, хотя, быть может, и в иной, чем данная, форме. Объясняется одна религия–чрез другую, т. е., другими словами, дедуцируется необходимость известного религиозного процесса, в котором религия меняет свою форму. В конце концов, получается, что пол тоже, наряду с другими факторами, дает свой отблеск на религиозные представления и установления. Но кто же об этом ничтожном выводе спорил?

Положение дел таково:

а) есть пол,

б) есть религия,

в) пол 8800; религии.

Следовательно, надо, по мнению психоаналистов, вывести религию из пола. Но т. к. она заведомо не есть пол, то, для возможности такого выведения, нечто не половое надо добавить к полу, чтобы вышла из него религия. Это «нечто» – совсем не полового характера. А т. к. именно из него объясняется религия, то, следовательно, это «нечто» должно быть охарактеризовано как некая ПРА-РЕЛИГИЯ. Назвать ли ее «задержкой», как психоаналисты, или «первобытным откровением», как богословы,– это совершенно безразлично, ибо во всяком случае за нею остается не-половая и, следовательно, собственнорелигиозная природа.

Вы говорите все свои теории о религии с высоты 100 верст над землею. Но там ли вы, на самом деле? Если не там, то кто же поставил вас судьями народов? И чем гарантируете вы свою беспристрастность? А если вы мните, что вы там, то объясните, как это можно? Как возможно, чтобы, при половом характере всех теоретических воззрений человечества, именно ваши оказались каким-то исключением? И не проще ли, чем все объяснять полом, взглянуть сначала на себя и подумать об испорченности своего воображения?

1914.935;921;921;.26. Серг<иев> 928;ос<ад>

+

Видение пр<орока> Иезекииля на реке Ховар{1001}: #с1001 исследователями сближается с ассирийскими керубами и с храмами. Но не есть ли это настоящее видение каких-либо литургических реальностей, рассматриваемых в плане эфирном?! Другими словами, не есть ли вообще видение–видение в эфирном плане того, что каждый может видеть не-эфирно на земле?

1914.XII.29.

1915.IV.7. Серг<иев> 928;ос<ад>

De morte humanistarum О смерти великих 1

«С вечера 24-го марта Бетховен лежал без сознания и тяжело хрипел. Это было потрясающее зрелище для немногих друзей, которые попеременно дежурили у его постели... Два дня длилась страшная борьба; катастрофа как будто отдалялась... Вдруг во время сильного удара грома умирающий внезапно выпрямился, угрожающе сжал руку в кулак и, упав навзничь, испустил дух» (П. Беккер,– Бетховен. Пер. с нем. Г. А. Ангерот под ред. Д. С. Шор. М., 1913. (Вып. 1-й). Стр. 57–58).

Умер в гневе. На кого? На что?

«Он, разрешивший было загадку сфинкса, стал, в конце концов, жертвой рока. Конечно, он сознает, что исполнил свой долг человека и художника. Но им овладевает теперь обессиливающее чувство бесполезности всякого стремления. Он постигает вечную смену явлений. И, умирая, устало шепчет: «Plaudite amici–comoedia finita est»»{1002}: #с1002 (id., стр. 82).

Героический подвиг жизни оказался «comoedia»! Только? Покорность року кончается кулаками; высшее–пустотою!

2

В предсмертных словах Гёте–«Свету, побольше свету» – обыкновенно видят что-то «просветительное», какой-то символ необходимости «просвещения». Охотно готовы это восклицание связать с:

«Сейте разумное, доброе, вечное...»{1003}: #с1003

и т. п. пошлостью. Но, увы, это совсем, совсем не то. Неужели в этих словах не слышится вопль, томление, тоска, ужас?.. «Мне свету, ибо... я во тьме». Гёте стал погружаться во тьму–и возопил о свете. Какую? Не «тьму» ли «внешнюю»? И когда она хлынула в душу, затопляя безумием, Гёте запросил свету духовного, которым пренебрегал всю жизнь. Кажется, Гёте всю жизнь был

слепым–и умер слепым стариком, вещим, но не зрячим.

1914.XII.29. Сергиев Посад. Переписано в поезде 1915.IL8

Титаническое – это из Земли выросшее. Титаны–чада Земли. Понятно, что выросшее–это эманативное и потому безликое.

Безликое притязает на место Лица, ибо не понимает, что есть лицо и что оно есть.

Безликое все представляет как 959;973;963;943;945; и как эманацию. Иного оно и помыслить не может,–ибо оно само безлико. В этом-то и состоит его слепота{1004}: #c1004

Это–совсем не то, что Диавол, который личен 942; борется против Лица, как такового. Но сам он не имеет 959;973;963;943;945;. Но Диавол пользуется чужой усией и служит для нее <> {1005}: #c1005, возбуждая ее против Творца. Тктаническое право, по-своему, ибо борется против сущностного Лица, считая и себя таким же, не менее. Но Диавол и по-своему неправ, ибо борется с Лицом из зависти, не считая его таким же, как и сам он. На титаническом лежит роковая слепота, допускающая разрушения, у Диавола же злобное упорство, не имеющее выхода. Титаны вопрошают, не всюду ли

«Геи (ль) творческие тайны?»,
(Вяч. Иванов){1006}: #c1006

а Диавол же просто говорит «нет».

1915.921;921;.8

Борьбою с диавольским началом в человеке занята теодицея, борьбою же с титаническим–антроподицея.

1914.935;921;921;.29. Ночь. Серг<иев> 928;ос<ад> Переп<исано> в поезде 1915.II.8]

Начало титаническое, пока оно только хочет что-то сделать–благородно, высоко, прекрасно <в записи 1915.II.8: «величественно»). Но замечательно, что лишь только оно осуществит себя до конца, как оно оказывается мерзким. Оно, как бытие,–от Бога. Почему же плоть <1 нрзб.>? Воля резвится, горячится, злоба, кровь, etc. Не следует ли отсюда, что титанум и должен оставаться потенцией, напряженный–как двигатель чего-то другого, но переход его в иное, в реальность для него противоестественен. Это видно в поле.

1914.XII.30. Сергиев Посад. Переписано в поезде 1915.11.8

Титаническое +

Титаническое разрешается или, точнее, умиряется в таинствах. Шире,– оно умиряется в богонисхождении и, еще определеннее,–в боговоплощении. Во Христе (т. е. Христом, чрез Христа, о Христе) титаническое приводится на свое место, вправляется в сочленение свое. Как?–не тем ли, что тут Божество делается страдательным и аффект мощи, Wille zum Macht{1007}: #c1007 пред Богом и над Богом, находит свое удовлетворение. Да, именно аффект, ибо титаническое безумно и безлико, и объяснить ему нет возможности.

Растерзав Христа, человечество сорвало свой гнев на Бога,–и потому во Христе (Христом) примирилось с Богом.

Евхаристия, т. е. возвращающееся периодически богоубиеиие, богозаклаиие и пролитие Божественной Крови, есть условие равновесия титанического начала в человечестве: восстающий гнев удовлетворяется Богом.

1915.921;921;.8

Только евхаристия может приводить в равновесие противоборствующие ипостась и усию в человеке.

1914.XII.30–31. Ночь. При свете лампады.

Переписано 1915.921;921;.8. Поезд. Около Петрограда

+

«Титаническое начало не грех, но ведет ко греху».

– Всегда ли?

«Нет. Ибо и добро осуществляется на почве стихийной силы–на начале титаническом. Это начало – потенция всякой деятельности».

1915.11.22. Ночь. Ночное дежурство, санитарный поезд

Титаническое +

Все таинства суть окружение; условие или следствие,– таинства таинств,– евхаристии, т. е. богозаклания и богоядения. Другими словами, все таинства должно рассматривать как обрамление, как обряд евхаристии, евхаристию же–как сердце всей церковной жизни.

Вот почему, если евхаристия направлена на умягчение именно титанического начала в человеке, то, значит, и вся иерургия имеет не иную цель, хотя бы это непосредственно и не было видно с полной ясностью.

1915

1915.1.5. Серг<иев> 928;ос<ад>

Время и праздники

Праздники[1008 - Запись на полях: «этимология слова «праздник»».], разрывая монотонный поток времени, дают чувство длительности и позволяют осознать и измерить внутренним чувством время. Для нас время есть потому, что есть праздники,– время конструируется системою праздников, ритмом праздников. И, кстати сказать, современное нивелирование праздничных служб, выравнивание всех их по одному шаблону, ослабление индивидуальности праздников ведет к тому, что и самые праздники теряют остроту перерыва будничного времени, теряют свою соль–делать время и, стираясь, превращаются или, точнее, имеют стремление превратиться в монотонный и бесцветный ряд, не представляющий точек ярких и приметных. Праздник есть пауза будничного потока жизни. Но что есть праздник? Т. е. не должно ли быть праздников меньшего размера, чем обычно полагают, не суточного, а часового и т. д. Конечно. Всякая церковная служба есть праздник. Всякая молитва есть праздник. Обед, напр<имер>, предваряется и оканчивается маленьким праздником. Всякое крестное знамение, всякий вздох к Богу, наконец, есть тоже праздник. Всякое вторжение потустороннего в посюстороннее есть праздник, когда он исходит <от Бога).

Праздник дал ритм жизни, а ритм дал сознание. (Далее говорить о пространстве–со-положения в пространстве; потом о времени–со-последования во времени) бинары двух типов.

1915.II.8. Петроград. Переписано 1915.11.10. Сан<итарный> поезд

Праздники +

Сегодня воскресенье. Не пришлось служить, не был в церкви. На душе пусто и нехорошо. Праздники–эти паузы жизни– вносят в непрерывный, слитно-текущий ток вещей начало расчленения, начало ритма. И этим расчленением жизнь делается узором, мелодией.

Без праздников жизнь аритмична, расчленения случайны, без внутреннего Логоса. Но снять и эти случайные паузы, расчленения–и тогда, жизнь слышится как неартикулированный звук, как сплошной вой.

Речь делается речью именно чрез молчание, привносимое в звук,—гласные,—ибо молчанием, согласными, паузами, перерывами звука производится артикуляция. И мелодия делается мелодией от молчания, присоединенного к вою. И узор делается узором лишь чрез разрывы сплошности света. Всякая артикуляция, всякая расчлененность есть плод некоторого содержания и разрывающего его отрицания этого содержания. Молчание вносит в звук закон, внутренний разум данного содержания, его 923;972;947;959;962;. Другими словами, отрицание данного содержания есть условие его умности. Так, кружево есть кружево, ибо в нем дыры, т. е. отрицание нитей. Определим кружево. Не нити, а дыры делят кружево.

В отношении к нашей жизни расчлененность ее определяется тем, что не есть наша жизнь. А т. к. наша жизнь есть все, эмпирически взятое, то условием ее умности может быть ничто,—ничто эмпирически. Но т. к. эмпирически эмпирического ничто нет, и все, что есть, есть нечто эмпирическое же, то расчленяющее начало жизни есть начало трансцендентное. Но трансцендентное должно вступать в связь с эмпирическим и быть как-то определимым эмпирически, причем это определение не определяет его как начала трансцендентного. Другими словами, расчленяющее начало жизни может быть лишь символическим образом трансцендентного. Каждый вид эмпирического бытия дает свой символ трансцендентного; следовательно, расчленяющее начало является в стольких видах, сколько есть основных типов бытия эмпирического. Но, далее, бытие эмпирическое, прежде всего характеризуется как бытие временно-пространственное: в этом-то его эмпиричность. Следовательно, трансцендентное в образе времени и трансцендентное в образе пространства—вот основные два расчленяющие начала жизни. Иначе говоря, основными расчленяющими началами служат: трансцендентное время и трансцендентное пространство. Трансцендентное время—это праздник, трансцендентное пространство—это храм. Эти оба начала могут потенцироваться: в празднике м<ожет> б<ыть> праздник и в храме— храм. Но везде сохраняется один и тот же основной характер: символ высший тождествен по образу с символом низшим, но изолирован от него линией раздела, непреступаемой без нарушения самого начала жизни. Преступать линию раздела праздника и храма в какой угодно степени их усиления—это значит лишать жизнь ее структуры, лишать жизнь ее логоса, лишать жизнь ее умности—т. е. отрешаться от разума жизни и тем, от своего разума. Пройди сквозь царские двери, и лишишься разума, убьешь себя. Тогда жизнь, потеряв свои расчленения, делается слитной, скучной, однообразной. А далее, т. к. воспринимается и осознается лишь разнообразие, лишь расчлененность, <то> {1009}: #c1009 такая жизнь уходит из сознания, делается несознательной, неразумной. Без расчленений нет и сознания жизни.

Время и пространство—условия являемости жизни, но между собою нераздельные. Такими же условиями являемости трансцендентного служат праздник и храм, тоже между собою нераздельные. Но как время и пространство суть только условия являемости <жизни) {1010}: #c1010, но не сама являемость, так же храм и <праздник> {1011}: #c1011—условия являемости трансцендентного, но сами не явление трансцендентного. Являемость есть сама жизнь, и являемое трансцендентное есть жизнь, сделавшаяся символом. Это—культ.

Основные функции жизни определяют собою и основные направления культа. Корни культа—это таинства. Культ— окружение таинств, рамы, чрез кои или посредством коих таинственность таинств осознается,—это обряды, обряжающие таинства. Обряд—это ряд не трансцендентных действий, имеющий направление такое, что в совокупности он мыслится как тело таинства. В строгом смысле слова таинство f вхаристии есть Самое Пречистое Тело и Самая Пречистая Кровь Госп<ода> И<исуса> Х<риста>. Но для эмпирическ<ого> сознания они являются только как хлеб и вино, и надо довести до сознания, что это не так. Изъявление того, что «это не так», что это не <хлеб>{1012}: #c1012 и вино, но Тело и Кровь, есть обряд. Он обряжает таинство для осознания, ведет к таинству, сам не будучи таковым.

1915.11.21. Санитарный поезд

Для статьи «Не хищением непщева» {1013}: #c1013 обязательно сделать введение на тему последней лекции из курса по «Введ<ению> в ист<орию> антич<ной> ф<илософи>и»,—о вытягивающемся мистицизме.

Сказать о католицизме, по характеристике Н. А. Бердяева (вытягивающееся к небу) {1014}: #c1014.

Еще: О благородстве. Это вытягивающееся начало Бетховена и титанизм.

Титаническое (? надо ли ?).

Антихрист. [Да.]

1915.III.1. Ночь

+

Что Бога мы на молитве, т. е. в реальном касании к Нему, сознаем превыше-времени сущим, это явствует из молитвы о прошлом: «Сделай, Господи, чтобы это было так; чтобы это случилось так, а не так...» Хотя это уже как-то или так, или иначе случилось и, по-видимому,—или мы уже удовлетворены, или безнадежны,— и лишь мы еще не знаем, как именно случилось (а иногда даже знаем или, по крайней мере, догадываемся). Приходилось ли тебе молиться о том, чтобы содержание полученного уже и лежащего нераспечатанным в твоем кармане или на письменном столе письма было такое, а не такое?—Конечно да, бывало. В особенности при получении телеграммы. Но вот это содержание (эмпирически говоря) было уже либо такое, либо не такое, так что молитва о том, чтобы оно было тем или другим была бы излишней, если бы Бог и события, поскольку они—в Нем, не были превыше времени?

Это не чудо, но это contradictio—сделать время невременным, прошлое непрошлым: «Дедушку юношей» (Спиноза) {1015}: #с1015.

1915.II 1.8. Сергиев Посад. Утро на молитве

Имеславие +

Смысл имеборчества, смысл всего субъективистического, психологистического истолкования культа может быть выражен очень просто: «захочу—полюблю, захочу—разлюблю»,—ибо при субъективизме бывает уверенность, что не икона нам помогает и нас украшает, не имя Божие, не молитва, не таинства и т. д., а, напротив, мы украшаем икону, прославляем имя, возрощаем смысл таинств и т. д., и этим-то им благодетельствуем.

Ср. стихотворение Гийо {1016}: #с1016.

Отсюда:

а) лицемерие:

молюсь пред иконою, а в душе, в тайниках сердца думаю: «Доска!»; твержу слова молитвы, а в сокровенной глубине своей оцениваю молитву, как «слова, слова, слова»;

б) гордость:

«я благодетельствую культу, а не культ мне. Благодаря мне, моею верою он оживляется, а без меня он—ничто. Он во мне нуждается, а не я в нем»;

в) раздвоение души:

делаю нечто, а в сокровенности отрицаю свое дело, и потому у меня душа расщепляется, расслояется. Возникает истерия, раздвоение личности и т. д.

1915.111.11. Сергиев Посад

+

Иногда настаивают на чтении св<ятого> Евангелия «с выражением», «на голоса». Тут разумеется такое чтение, в котором интонации чтеца совпадают с интонациями лиц изображаемых говорящими и вообще соответствуют содержанию св<ятой> Книги, разумея это содержание в смысле событий и слов. Но такое чтение существенно ошибочно. Церковь учит нас не знанию событий, а знанию отношения Её самой к событиям, и, следовательно, не самое содержание, как

таковое, составляет предмет церковного научения, а способы восприятия этого содержания духовным разумом.

Но если так, то интонации читающего должны быть отнюдь не в соответствии с содержанием, а иными и, иногда, прямо противоположными. Так, напр<имер>, если Евангелие повествует о ругательствах над Христом, то в истории эти ругательства выкрикивали со злобными и резкими интонациями. Неужели правильно было бы выкрикивать их в церкви, изображая иудеев? Нет. Их надо произносить кротким и печальным голосом, ибо Церковь-то, воспринимая эти ругательства, страждет, а не злобствует. Не надо, повторяю, забывать, что Евангелие есть повествование третьего лица, Церкви, о событиях, а не самые события. И настроения должны быть именно этого третьего лица, Церкви, а не действующих лиц событий. Эти же настроения лучше всего выражаются распевным произношением церковным.

1915.III. 16. Сергиев Посад. Великий понедельник

+

– Но не есть ли Устав церковный и все требования Церкви–система условностей, принудительною ставшая лишь согласно условию, consensu omnium (или multorum){1017}: #с1017,–как правила и ходы шахматной игры тоже принудительны для играющих, но не сами в себе, а по условию?

А если так, то не делается ли тем церковность чем-то совершенно произвольным?

– В том-то и дело, что нет, ибо, если бы делалась, то давно бы сделалась. Но раз не сделалась веками и даже тысячелетиями, то, значит, «условность» ее не может быть сравниваема с условностию шахматной игры. Можно не играть в шахматы и тем избавиться от условностей игры, но без «условностей» религии жить человечество не может. Законы физиологии «условны», но без них нет и жизни нашей, которая сама есть с абсолютной точки зрения–условность.

– Почему же без условностей религии человечество жить «не может»?

– Потому, что не живет. Шахматная игра не сделалась необходимостью, а религия была, есть и будет необходима.

1915.III.19. Великий четверток, после «двенадцати Евангелий»

Читаешь св<ятое> Евангелие. Оно должно иметь достаточно значительный размер, шрифт достаточно крупный.

1915.III. 19. Великий четверток, после «двенадцати Евангелий»

Читаешь св<ятое> Евангелие. Если книга достаточно велика по размерам, шрифт крупен и чтение идет без напряжения зрения, то на налое открывается окно, а за окном развертываются картины. Книги не видишь, а видишь картины. Да, в словах сама реальность. Пусть она представляется не совсем так, как мы увидали бы ее тогда. Но это значит лишь, что углы зрения,–тогдашний и теперешний,–не вполне тождественны. И тогда было созерцание, преломленное субъективностью; й теперь оно есть именно созерцание объективного, хотя и сквозь субъективность. Но, тем не менее, сквозь бумагу и печать видишь саму реальность.

Эту реальность надо, так сказать, заслужить. Медленность чтения, незатрудненность разбора строк, сосредоточенность на содержании св<ятой> Книги–это благоприятные условия для ощущения реальности. Но сама-то реальность ими не создается, а лишь опознается.

1915.IV.5. Серг<иев> 928;ос<ад>

О смысле и букве Свящ<енного> Писания +

– Не буквы, не слова, даже не предложения и не самая речь священны в Священном Писании. Теория вербального вдохновения ведет к букво-поклонству, к слово-поклонству, к тексго-поклонству, к книго-поклонству. Безусловно же и неотменяемо не это все, по существу своему условное и временное, а...

– А что же?

– „.Смысл. Смысл–вот вечное Священного Писания, вот истинное Слово Божие, пребывающее в потоке истории, вселенское, стоящее над условиями места и времени, быта и исторических оболочек...

– Смысл? Но что называть смыслом?

– Да то, что хочет сказать священный писатель...

– Но разве он говорит не то, что хочет? Разве речь может быть, в этом смысле, противопоставлена своему смыслу?

– Не противопоставлена, но различаема от смысла.

– Конечно, должна быть различаема. Однако мы-то знаем этот смысл?

– А то как же!

– А если знаем, то можем высказать? Или, быть может, под смыслом надо разуметь некоторое неуловимое, несказанное чувство?

– Ну нет, я далее всего от алогизма. Ведь сказать, что смысл дан лишь чувству, это значит вовсе отказаться от церковного понимания Священной Книги и предоставить каждому испытывать около нее... Бог его знает что. Один будет злиться, другой испытывать похоть, третий восторгаться и т. д., и все это будет совсем вне слова и, следовательно, совсем несказанно. Кто поймет, что испытывает его сосед, и, если бы понял, кто посмеет вмешиваться в жизнь другого, несказанную... Нет, во всяком случае не алогизм.

– Итак, значит, смысл этот может быть высказываем?

– Не иначе.

– В словах?

– Конечно, в словах. А то как же?

– Следовательно, опять появляется различаемая от смысла речь?

– Да, но уже...

– Что уже?

– Я хотел сказать, было: «освобожденная от исторической одежды», но потом спохватился.

– Т<о> е<сть>...

– Т<о> е<сть>: и эта речь будет исторична.

– Значит, она будет временна и условна?

– Кажется, выходит так.

– Но, простите, почему условность Феодора Дмитриевича я должен предпочесть «условности» апостола Павла или даже Господа Иисуса Христа? Если уж говорить, что всякая форма условна и всякая форма обусловлена историей и бытом, то надо признать и то, что одни формы имеют за себя авторитет высший, а другие–низший и что, наконец, есть формы, авторитетность которых столь велика, что они абсолютно неприкосновенны.

– Все дело в том, что форма не может быть неприкосновенной: неприкосновенен смысл.

– А я снова спрашиваю, разве речь св<ятого> апостола не адекватна своему смыслу?

– Т<о> е<сть>...

– Т<о> е<сть> разве св<ятой> апостол говорил не то именно, что хотел сказать? Разве он чего недоговаривал или, наоборот, говорил что лишнее?

– Но не все, им сказанное, есть смысл его речи. Надо отделять смысл от не-смысла, т. е. бессмыслицы? Ибо, конечно, бессмысленно было бы говорить то, что совсем не надо говорить.

– Из уважения к священному писателю то, что не есть смысл, я назвал бы уступкою эпохе.

– Но где критерий, согласно которому смысл можно отделить от уступок эпохе?

– Это явно: ведь не можем же мы признать божественным откровением, например, что [подобрать пример противоречия с современной> наукой]...

– А почему же бы и нет?

– Да потому, что это признано современною наукою.

– Следовательно, наука оказывается определительницею и, значит, создательницею смысла Свящ<енного> Писания... Не божественное откровение заверяет нам истинность, т. е. осмысленность, науки, а наука–божественного откровения.

– Не совсем. Наука отсекает в откровении то, что есть не от откровения, а лишь случайный привесок к нему, сама же не посягает на сферу откровения, ибо оно говорит совсем о другом.

– О чем же?

– О духовной жизни.

– Но разве духовная жизнь, будучи вообще неотмирной, не в мире? И, будучи самостоятельной, разве она не проявляет себя в мире?

– Лишь в сфере нравственной.

– Почему «лишь»? Почему Дух Святой не может, не имеет права (или силы?) проявиться в сфере хотя бы нашего миропонимания?

– Потому что тут свои законы...

– Свои!! Т. е. вне-божественные?

– И потому еще, что нравственность есть высшее, что есть у человека.

– Следовательно, нравственность и есть содержание, смысл божественного откровения?

– Да.

– Следовательно, все, что не от нравственности, не откровенно, а исторично?

– Кажется, что так.

– Следовательно, догматы веры имеют смысл лишь нравственный? Чем же это отличается от «религий в пределах одного только разума» Канта? {1018}: #с1018

– Я не отрицаю догматов, но...

– Но утверждаете, что все, что не поддается мере нравственности (очевидно, определяемой уже автономно, независимо от смысла откровения, коего мы еще не знаем), все это не должно быть принимаемо за вечное и неизменное?

– Да, признаюсь, что моя мысль именно около этого.

– Но, в таком случае, что же определит саму нравственность? «Один только разум»? И на что тогда откровение? К чему это спутанное и нечистое изложение нравственных требований, когда есть уже чистое и беспримесное...

Откровение внутреннее и откровение внешнее. Антиномия их

(Без даты; вероятно, ок. 1915.IV.5)

Имеславие

– Что ж, всякое слово есть Бог?

– Да,–всякое слово, Богом изреченное.

– И это вы утверждаете без всякого стыда? Ну вот хотя бы слова, сказанные на Фаворе. Вы говорите, что всякое слово здесь Бог? Значит, и слово «послушайте» есть Бог? И слово «Того» есть Бог?

– Почему ж бы и не так?

– Вам не очевидна нелепость ваших утверждений? Пойдем далее. Бог обличал иудеев древних, Господь Спаситель обличал иудеев современных, говоря им: «Змия, порождения ехиднова» {1019}: #с1019. Значит, и змея–Бог и ехидна–Бог?

– Как это относится к нам?

– Что ж, пойду далее. Спаситель сказал: «Отойди от Меня, сатана»{1020}: #с1020. Значит, и сатана–Бог?

– Неужто вы действительно так не понимаете наших утверждений...

– Нет, вы ответьте, сатана – Бог? Ведь и «сатана» сказано Богом.

– Скажите, по-вашему, всякое разумное слово есть проявление разума? Деятельность разума?

– Ну конечно; но к чему же это?

– Значит, оно разумно?

– Не только разумно, но, если хотите, даже сам разум в его деятельности.

– Ну, а если вы осуждаете наше (имеславское) учение, то это, по-вашему, есть деятельность вашего разума?

– Конечно, разума. Да мало того, что «осуждаю». Я называю его глупостью, вздором и безумием.

– Значит, слова ваши, по-вашему, разумны?

– Не иначе.

– Все слова разумны? Или, может быть, кое-что разумно, а остальное нет?

– Смею надеяться, что все–если только сам не безумен.

– Значит, и «глупость» разумна, «вздор» разумен, «безумие» разумно. Не так ли?

– Да не глупость, а слово «глупость», уместно сказанное. Вот, хотя бы о вашем учении. Разумно сказанное слово «глупость»– разумно, и слово «глупость» в таком употреблении есть сам разум.

– А!.. Так вот теперь вы повторите то же и в отношении просветленного разума. Духовный разум имеет и духовные деятельности. А таковые божественны и, по источнику своего исхождения, могут быть названы Богом.

– Как? Неужели и «сатана» есть Бог?

– Да не сатана, а слово «сатана», тогда, когда его высказывание духовно уместно, т. е. просветленным разумом. Если благодать подвигает нас сказать слово «сатана», то это слово благодати и в этом смысле есть Бог.

См. доклад Св<ятейшему> Синоду арх<иепископа> Антония (Прибавления) к Церк<овным> вед<омостям>, 1913, XXVI г. изд., № 20, стр. 877).

1915.IV.6. Серг<иев> 928;ос<ад>

Расчленение богослужения (литургии) +

Как, в пространстве, храм представляет ряд ступеней, последовательно подходящих к центру храма—Св<ятому> Телу и Св<ятой> Крови, так и служба в храме последовательными возвышениями, во времени, подводит к приобщению Св<ятого> Тела и Св<ятой> Крови. Благовест, трисвятое, херувимская, «Отче наш»—вот изоляторы, во времени расслаивающие службу церковную на времена все более и более трансцендентные.

Житейские настроения, повседневные, имманентные думы, устремления и чувства при звуке благовеста останавливают свой ток; наши <2 нрзб.>, внутренняя жизнь направляется в иную сторону. Она еще житейская, но направлена уже в сторону ухода из области житейского. С благоговейною мыслью, благоговейным чувством, с устремленной к Богу волею вступаем в храм. И наше благое расположение принять в себя духовное содержание удовлетворяется: мы слышим слова святых о святых словах; мы видим образы и символы, указанные святыми, святых событий. Это—первая полоса.

Трисвятое переводит нас в горнюю область. Ангельское пение, говорящее о Пресвятом,—святые слова уже не земные слова, а небесные. Святость Божия и есть Его трансцендентность миру, неотмирность, вышемирность. Бог—ибо Свят, ибо трансцендентен, ибо не мир и не от мира; этим же Крепкий, этим же Бессмертный. И Бог и Крепкий и Бессмертный, как Святой, как премирный и надмирный. Слова эти поются покойнику—ибо он уже не в мире, ибо он стал в иной области. Но и мы, чтобы слышать святые слова, неотмирные слова, должны умереть для мира. Поется «Святый Боже...»—нам, как умирающим о Христе. И вот, когда умерли, слышим повествования небесные—таинственные слова, которые суть самые события— Апостол и Евангелие. Это уже не человеческое слово, а слово Божие, новое бытие, новая ступень в бытии. Это—сначала святые слова о словах Абсолютных, словах Самого Слова (Апостол), а потом (Евангелие) и самые слова Слова, животворящие и одухотворяющие. Тогда мы восходим на новую ступень трансцендентности миру.

Херувимская ведет нас чрез все горние сферы к престолу Божию, к самим херувимам, этим таинственным жизням, на которых восседает Господь. И мы, невидимым током увлекаемые, током, веянием тонким, хладом тонким, дующим от ног к голове, тончайшим вихрем спирально струящимся снизу вверх, воспаряем и уже на земле не стоим, а реем. Мы—с херувимами и мы тайно, таинственно изображаем,— образ принимая, таких херувимов. Тогда происходят в пренебесном пространстве события Божественной Жизни, и Дух нисходит и формирует наше существо перстом, легким, как сон, и нежнейшим прикосновением—восхищаясь на облацех небесных, встречаем Господа своего и мы лицом к Лицу оказываемся пред Страшным и Животворящим Телом и Кровию Господа. Тогда Пренебесный Владыка—непостижимый, неизреченный, невидимый, недоступный... открывается Отцом нашим.

Отче Наш—последний переход. Слово Слова, которое дерзаем произносить мы своими бренными устами. И тогда, на последней ступени трансцендентности, мы приобщаемся Святейшего Тела и Крови Самого Господа Иисуса Христа Самого Слова, Единого и Единосущного Отцу.

19I5.IV.6. Серг<иев> 928;ос<ад>

Всякая философия должна на чем-ниб<удь> «ориентироваться». Моя ориентируется на факте культа, на факте молитвы. Философия должна объяснить, как возможен культ, и из условий его возможности объяснить, далее, всю действительность. В этом смысле правильно сказать, что культ есть центр мироздания. Да и действительно: ведь объяснять все надо из высшего, а не из низшего. Что же м<ожет> б<ыть> выше культа? Философия культуры тем ложна, что она тоже полагает в основу высшее бытие, но на деле берет не самое высшее, а лишь около него—культуру, окружение культа, а не самый культ.

1915.IV.6. Ночь. Серг<иев> 928;ос<ад>

Экскурс к «Антроподицее» +

– «Не хищение непщева» {1021}: #c1021.

– Понятие и термины святости в разных религиях.

– «Силою, действием и наитием» (проследить эту формулу по ркп.– Дмитриевский {1022}: #c1022 и др.).

– Возникновение формы акафиста (из язык<еских> форм).

– –»– –»– канона (–»–).

– О формулах пресуществления и значение терминов.

– {1023}: #c1023

1915.IV.7

1

Надо «ориентироваться» на высшем: высшее–это богослужение, а в богослужении именно православное богослужение.

Вот почему, нам надо в философии ориентироваться на нашем богослужении, а не на богослужении вообще. Зачем цельное вино разбавлять водой, да еще вопрос, не гнилой ли?

2

Частное замечание св<ятого> Иринея Лионского о евхаристии имеет, однако, значение общее, для всех вопросов жизнепонимания, для своего философского учения. Это, именно, ориентировка учения на евхаристии. «919;956;974;957; 948;941; 963;973;956;966;969;957;959;962; 942; 947;957;974;956;951; 964;964;| 949;965;967;945;961;953;963;964;943;945; 954;945;953; 942; 949;965;967;945;961;953;963;964;943;945; 946;941;946;945;953;959;953; 964;951;957; 947;957;974;956;951;957;–наше учение согласно с евхаристией, и евхаристия, в свою очередь, подтверждает (это) учение» (Св. Ириней Лионский,– Против ересей, IV, 18, § 5){1024}: #c1024.

Воистину, евхаристия как последняя точка земного, как наикрепчайший и наионтологичнейший устой Земли,–и основа и критерий учения.

1915.IV.9. Сергиев Посад

3

Нельзя противополагать условное–безусловному, вторичное–первичному, конечное–бесконечному. Часто, с другой стороны, слышишь: «Нужна религия, а не философия» (по поводу разговоров о пресуществлении){1025}: #c1025.

Нет, нельзя делать противоположения философии религии: это-то и есть светская, мирская точка зрения, из которой выкристаллизовывается кантианство разных видов. Для верующего религия есть все, и ничто не может быть сущим вне Церкви. Философия есть момент в бытии Церкви, из нее исходящий и ее обслуживающий. Philosophia est ancilla Ecclesiae{1026}: #c1026. И, следовательно, выпадение философии из церковной жизни Церковь просто не признает и считает его не за исходный пункт рассуждений и решений, а лишь явлением дисциплинарного характера, дисциплинарным проступком, строить на котором что-либо не должно. Да, «субстанция», «идея», «пространство», «время», «причина», «цель» и т. п.– это все наши, церковные термины, вне Церкви не имеющие смысла, вне Церкви увечные и уродливые, и уступать их «светской» философии вовсе нет надобности. А таково все положительное содержание философии,– все оно церковно. Соглашаться на противо(по)ставление философии религии– это значит признать, что законно владеют имуществом те, которые, выкрав его у Церкви, затем его изгадили и обесценили...

1915.IV.8. Серг<иев> 928;ос<ад>

+

Действ(ующие) лица (дать предварительно характеристики имен, но не все вместе (это скучно), а по мере вступления новых лиц.).

Александр (=Ельчанинов){1027}: #с1027. Скептик, но эмоциональный. Боится выбора. Ему нужны аргументы прагматические. Эмоцион<альный> хар<актер>.

Борис (= Добротворцев){1028}: #с1028. Скептик, для убеждений тщетен, интеллектуальный.

Иван (?) благодатная почва для апологетики <1 нрзб.> и критики. Воспринимает чисто, без лукавства. Вопросы существенные, служащие развитию темы.

1915.IV.8. Сергиев Посад

+

Иногда обряд таинства не получает завершающей точки, оставаясь в состоянии потенциального таинства и пышно разрастаясь во что-то, что явно превышает просто обряд и столь же явно не дорастает до таинства. Таковы, например, освящение храма, великое водоосвящение, монашество и др. Освящение храма—это предварение литургии, само в себе могущее и не быть завершенным литургией, но вне литургии не достигающее цели. Великое водосвятие—это предварение крещения, которое именно в сей день и совершалось, но опять-таки не достигающее полноты возможности своей вне и помимо крещения. Монашество есть предварение таинства покаяния, без этого завершающего его звена не достигающее полноты скрывающихся в нем возможностей. Оно напоминает обручение без венчания... Обряды такого рода можно было бы назвать 945;957;964;943;964;965;960;945;.

Монашество считается длительным таинством покаяния. Но м<ожет> б<ыть>, оно, монашество, кроме того, есть один из видов покаяния, подобный 947;959;957;965;954;955;943;957;945;957;964;949;962; и т. д. Монахи— особый разряд кающихся, по доброй воле, а не по дисциплинарному взысканию, не по вынуждению. Они вступают в ряды кающихся по субъективному обострению покаяния во всей жизни, а не по объективно(-юридическому) критерию канонов.

1915.IV.10

+

Основные моменты ЖИЗНИ запечатлеваются в своей истине ТАИНСТВАМИ {1029}: #с1029. Следовательно, и извращений жизни может быть столько же, сколько таинств? Не должно ли каждое таинство лечить и соответственный порок жизни?

Направление воли на почве данного {1030}: #с1030 момента жизни дает ли страсть? Если да, то число страстей равно тогда числу таинств.

Если же страсти развиваются не на почве сущности (титанически), а на почве ипостасной (личности), то тогда число страстей м<ожет> б<ыть> особым. Вот, значит, две возможности {1031}: #с1031:

Каково же соотношение таинств и добродетелей? Впрочем, это лишь новая постановка давней антиномии: благодать и свобода.

Таинства не должно ли рассматривать как добродетели существа, а не ипостаси?

Общее место—Loci communes.

1915.IV.10

+

Св<ятое> Евангелие и св<ятой> Апостол не «книги», а моменты литургического детства, моменты богослужения. Собственно и читать Апостольские Послания и св<ятое> Евангелие

нельзя не богослужебно, не молитвенно, отвлеченно от богослужения. В этом, если угодно, то зерно правды, которое содержится в католическом запрете читать Библию мирянам.

Читать Евангелие «в кабинете», вне молитвы, это не только грешно, но и нелепо, ибо это значило бы изучать живое, предварительно умертвив его. Священное Писание в наших диссертациях—это «фиалки в тигле»{1032}: #c1032.

По протестантскому пониманию, таинство есть verbum visible {1033}: #c1033. Увы, этим они хотят не слово онтологичным постигнуть, а, напротив, делают призрачным самое таинство. Да, оно, по их мнению, есть только «видимое слово». Но т. к. реальность слова лишь субъективная,— в научении, в психическом воздействии, то и таинство есть не более того—лишь призрак, имеющий напомнить какую-нибудь сентенцию.

1915.V.6. Ночь. Перед приготовлением к службе. Сергиев Посад

Священство и монашество +

С. М. Соловьев{1034}: #c1034 как-то, рассуждая о службе церковной, говорил мне, что всенощную он предпочитал бы слушать в монастыре, а обедню—в приходском храме. Замечание верное. Таинства имеют особый смысл в миру и для мира, ибо это освящения именно человеческой жизни. Монастырь же, как место жития ангельского, если брать его в пределе, «не нуждается» в таинствах. Я хочу сказать этим, что монахи нуждаются в таинствах, поскольку они еще не монахи; но если бы монашеский идеал довести до конца, то не к чему и не для чего было бы применять таинства. Не без причины же св<ятые> отшельники жили как-то, сравнительно, вдали от тайнодействий церковных, получая духовные силы путями иными, ангельскими—созерцая светы, передаваемые ангельскими иерархиями друг другу. Этому-то умному житию и соответствует светоносная всенощная, этот духовный полиелей.

В связи с этими мыслями у меня мелькает мысль о различии путей священнического и монашеского. Священство—это и есть путь тайнодействий. «Ничего моего, но все от благодати»{1035}: #c1035. Это путь человеческой пассивности, женственной восприимчивости, уневещения Богу. Монашество же есть путь подвига. Это путь человеческой активности, мужественного очищения себя, жениховство твари. У священника поэтому умирание и воскресение, а у монаха—загробное пребывание. У священника Голгофа и Кувуклия, а у монаха Кармил. И в связи с этим священство настаивает на догмате воскресения тел, а монашество на догмате бессмертия души.

1915.V.23

Гегелевское небытие {1036}: #c1036 и проч<ее> происходит от вне-бытия церковного. Истинное (предельное) небытие—это полнейшее бытие вне Бога, оно же небытие, во тьме внешней. Относительное же небытие на земле—есть извержение из церковной жизни, внецерковное бытие. Анафема.

Не бытие=отлучение бытия=интеллигентское бытие, потому что тьма внешняя = небытие. Внешнее = вне Бога. А{1037}: #c1037 последнее, (если) рассматривая себя как быт<ие>, неминуемо должно трактовать духовную жизнь как «интимно личную» (Тареев){1038}: #c1038, или как «мэоны» (Минский){1039}: #c1039, или как privat sache (социал-демократы). Они утверждают себя, отрицая свое отрицание.

1915. V.23

+

Пение церковное есть высшая музыка, если даже рассматривать его в порядке музыкальном, не религиозном. Это глубокая и благородная музыка—лишь бы не

исполняли «партесных» вещей. Слушал сегодня отвратительное пение «Честнейшей» нашими 3-мя / монахами и удивлялся красоте церк<овной> музыки.

1915.VI.23–24. Ночь. Сергиев Посад. Перед подготовкой к литургии в день Рождества чест<ного> пророка Иоанна Предтечи

Церковь. Наша служба

В нашей, православной, службе...

{См. с. 131–132 наст. изд. до «...стал на земле–Небом».) {1040}: #c1040

1915. VII.16. Село Троицкое Рязанской губернии

+

Обычное деление богослужения на частное и общественное существенно нелепо.

Разве в Церкви может быть что-нибудь, что касается только меня, нуждающегося в данном «частном» богослужении, и не касается всех прочих членов Церкви? Разве может быть чтонибудь в Церкви, что не есть дело всей Церкви? Отсутствие же («по нужде») того или другого члена Церкви при данном богослужении «частном» столь, же мало свидетельствует о частности этого богослужения, как и отсутствие (опять-таки «по нужде») одного из членов Церкви за литургией или всенощной.

Возьмем, например, крещение. Неужели вхождение в Церковь нового члена ее, новое рождение чада церковного безразлично для членов Церкви и не есть дело общественное? Неужели крещение младенца есть богослужение частное? Тоже–о всяком частном богослужении. Брак, как союз двух членов Церкви; погребение, как уход с земли и проводы одного из членов Церкви; панихида, как поминовение члена Церкви,–именно Церкви, а не просто семьи, ибо для поминовения члена семьи, как такового, вовсе нет нужды в священнике и всей церковной обстановке... Неужели все это не есть дело общественное, дело общее?

Все в Церкви касается всех, и всякое богослужение есть богослужение общественное. Погребение, брак, крещение, поминовение и т. д. касается всех. И если понятие отсутствия «по нужде» беспредельно расширено, если теперь отсутствуют при крещении и т. д. чуть не все члены Церкви, то это свидетельствует не о частности данных богослужений, а лишь о неимоверном разложении церковной жизни и о страшном отъединении души от Церкви. Всякому известно, что первоначально не было так. А в результате этого ухождения всех от богослужения «частного», самые чинопоследования стали сокращаться, сокращаться, разлагаться и ослабляться в своей силе. Крещение, которое требует месячного{1041}: #c1041 срока для своего совершения, стало совершаться в 15 минут{1042}: #c1042. Небрежность исполнения церковных треб неизбежно связана с умыванием{1043}: #c1043рук церковного общества в отношении к участию в этих «требах».

1915.VII.21

«Тело Твое истинное есть брашно и Кровь Твоя истинное питие»{1044}: #c1044.

– Истинное брашно, т. е. брашно истины? Истинное питие, т. е. питие истины?

– А что такое «брашно истины» или «питие истины»?

– Истина.

– Но при чем же тогда «брашно» и «питие»?

– Это только метафора.

– В чем же точка сближения, что есть 964;972; 956;949;964;945;966;959;961;959;973;956;949;957;959;957;, если «брашно истины» есть просто «истина» и «питие истины» просто «истина»? Выходит, что эти речения–не метафора даже, а лишь не имеющая за собою оснований и не имеющая смысла амплификация,–просто многословие?

– Нет, основание есть: истина здесь рассматривается не сама о себе, а как предмет усвоения ее человеком. В этом-то моменте усвоения, ассимиляции истины и содержится и смысл тех речений: «истинное брашно» и «истинное питие».

– А чем и как усвояется Истина?

– Вообще?–Умом.

– Нет, не вообще, а в данном случае, при святом причащении?

– Приходится сказать странно для слуха: ртом, гортанью, желудком, кишками, всем организмом.

– Несомненно. Но тогда «истинное брашно» не есть уже просто «Истина» и не есть «Истина усвояемая», а нечто гораздо более конкретное: нечто, усвояемое чрез еду; т. е. оно есть прежде всего брашно. А «истинное питие» не есть просто «Истина» и не есть «Истина усвояемая», а нечто, усвояемое чрез питие; т. е. оно есть прежде всего питие.

– Но «брашно Истины», все же, и «питие Истины»?

– Опять спрашиваю, что есть брашно Истины? Ведь ты наверно понимаешь «Истину» отвлеченно,–как отвлеченность...

– А как же иначе?

– Но тогда, что значит «брашно отвлеченного понятия» и «питие отвлеченного понятия»?

– Усвоение его...

– Однако, нами уже выяснено, что не вообще усвоение, а усвоение прежде всего ртом. И следовательно, спрашивается, как можно усвоять ртом отвлеченность?

– Никак нельзя.

– Следовательно, или истину надо тебе понимать конкретно, или...

– Или не подменять речений «истинное брашно» и «истинное питие» речениями «брашно истины» и «питие истины»?

– Но «брашно истины», если разуметь истину конкретно, есть это, конкретно стоящее предо мною брашно. Истина и брашно, данное брашно, тождественны. Как это может быть?

– Это может быть, если «брашно» есть не какое-либо из брашен, а истинное брашно; если это брашно есть брашно исключительное, брашно 954;945;964;" 941;958;959;967;942;957;, брашно в высочайшей степени. Да, это не только брашно, но и Брашно, и от него, чрез него, им все прочие брашна делаются брашнами. Оно–живая, конкретная идея брашна. И тогда, действительно, «истинное брашно», или «Брашно», есть, вместе с тем, брашно Истины, ибо Истина осуществлена тут конкретно. И «истинное питие» есть опять-таки Питие по преимуществу, питие, от которого все пития получают свою природу питий, Питие. Ряд брашен возглавляется трансцендентным для этого ряда Брашном, и ряд питий–трансцендентным для этого ряда Питием. Возглавляя эти ряды, Брашно и Питие, однако, не стоят в этих рядах, не суть члены рядов: они предельны для рядов.

– Но что же значит тогда для Брашна и для Пития стоять в ряду брашен и питий? Что значит быть «истинным брашном» и «истинным питием»?

– Это значит, что они имеют свойства брашен и питий, но в совершенной степени...

– Следовательно, они лишь по превосходству отличаются от брашен и питий?

– Нет. Ибо свойства трансцендентных Брашна и Пития сами трансцендентны для обычного восприятия. Обычное восприятие не захватывает в поле своей

апперцепции тех свойств. Но когда восприятие иное их захватит, то тогда усматривается, что воспринятое есть именно сущность того, что воспринимается обычным способом в обычных брашнах и питиях.

– Нельзя ли пояснить еще: очевидно, соотношение между высшими и низшими свойствами несимметрично и необратимо.

– Да: сверху видно и верхнее и низшее; а снизу видно только лишь нижнее.

– Но, в таком случае, какие же свойства обыкновенных брашен и питий <обрыв текста).

1915. VIII.23

– О каждении. Что именно перемежается каждением. Какой слой службы отделяется от какого (см. Типикон).

– Наша риза с красными крестами белая, употребляемая на Пасху (и на Преображение) есть весьма удачная символика для Преображения. Ибо там, в лучезарном облаке, окружавшем Христа, уже виделись кресты–страдания и смерть... Вероятно, «аура» была именно такова–так ее созерцали.

1915.IX.11

Антроподицея +

Желая сделать культуру имманентной и только имманентной себе, зап<адный> мир, не замечая того, сам стал имманентен культуре; растворился в ней, стал в <1 нрзб.> стихий. Деятель растворился в деятельностях, <1 нрзб.> состояния. Власть, автономия, сделанная богом, подчинила себе людей, и культура стала самозаконною и в отношении ч<елове)ка. Культура ринулась по своим законам, попирая самого ч<елове)ка.

Это сказка о мальчике колдуна, вызвавшем стих<ийных> духов и не сумевшем с ними совладать.

Переписано 1915.IX.11 Серг<иев> 928;ос<ад>

Евангелие и чинопоследования. Конкретность христианства

Евангельские речения и образы в благодатном уме подвижника, не стесняемые суетою и толчеею пошлых и скучных образов и речений мира, распускаются, как чудные цветы.

И тогда возникают благоуханные песнопения, последования, молитвы и т. д.

Каждое евангельское слово есть слово живое и начаток жизни, и оно в чистой душе, в душе способной к жизни, порождает жизнь, движение и творчество.

Переписано 1915.IX.11. Серг<иев> 928;ос<ад>

Миропомазание

Нет ничего прекраснее тела.

Запах–утонченная одежда, не скрывающая красоты тела.

Запах–одежда–покров.

Благодать–покров – одежда.

Первичная форма таинства миропомазания, сохранившаяся у католиков,–возложение рук, т. е. защита (того, на кого руки возлагаются), покров над ним, согревание его. Как птица закрывает птенцов («якоже кокош...»), Св<ятой> Дух ношашеся...{1045}: #с1045(как птица высиживает).

Мистическая одежда–одеяние духовного брака из чистейшего благоухания. Благоухание как духовная интуиция. Запах святых и запах грешников.

Жена обволакивает: ср. слава мужа{1046}: #с1046, тело мужа, имя мужа.

1915.921;935;.20. Подумалось во время литургии

Плоть, дух, тело, душа

«Тебе молимся, Благий и Человеколюбче, яко да призрев на моление наше, очистиши наша душы и телеса от всякия скверны плоти и духа...»

(Лит<ургия> св<ятого> Иоанна Злат<оустого>, молитва верных вторая){1047}: #с1047 «954;945;952;945;961;943;963;951;962; 951;956;974;957; 964;940;962; 968;965;967;940;962; 954;945;953; 964;940; 963;974;956;945;964;945; 945;960;972; 960;945;957;964;972;962; 956;959;955;965;963;956;959;965; 963;945;961;954;972;962; 954;945;953; 960;957;949;973;956;945;964;959;962;» (917;973;967;959;955;972;947;953;959;957;, 941;957; 929;974;956;951;, 963;. 44).

Итак, с одной стороны, «души и телеса», а с другой– «плоть и дух». «Плоть–состояние», «дух–состояние», и скверна этого состояния может быть и на теле и на душе. Итак, душе противоположна не плоть, а тело.

<С данной заметкой Флоренский соединил скрепкой следующие материалы, судя по почерку, написанные примерно в то же время :>

«И очисти ны от всякия скверны плоти и духа» (мол<итва> утрен<няя> 5-я св<ятого> Вас<илия) Великого) {1048}: #с1048). Ср. с 1-й мол<итвой> вечерн<ей) св<ятого) Макария Вел<икого> {1049}: #с1049.

и тогда душу мою = ны

я = душа

вот объект спасения.

Язвы. Тело

«Иисусе, исцели мое тело, оструплeнное грехми» (ак<афист> Иис<усу) Слад<чайшему). Икос 11{1050}: #с1050).

Душа, плоть, дух

«И очисти, Господи, смиренную мою душу от всякия скверны плоти и духа». (Молитвы на сон грядущим, мол(итва) 1-я св<ятого) Макария Велик<ого), к Богу Отцу{1051}: #с1051).

Итак, есть душа, и она сквернится, во-первых, скверною плоти и, во-вторых, скверною духа. И плоть и дух могут губить ее. Забота же о душе, ее очищении.

Сердце

«Святый Лествичник воззвах, рече: Поя всем сердцем моим, сиречь, телом и духом».

Все сердце = тело и дух (О поклонах.– Устав, л<ист> 429){1052}: #с1052.

Тело. 9-я светильничная молитва

«Возсияй в сердцах наших... нетленный свет... Ты бо еси освящение и просвещение душ и телес наших, Христе Боже...»{1053}: #с1053

Христос освящение и просвещение душ.

<Христос освящение и просвещение) телес.

Освящение и просвещение тела.

Следовательно), и воссияние в сердце надо разуметь не душевно только, но и телесно – в сердце–средоточии всего организма.

Ср<авни:> «Душею и телом да освящуся... да просвещуся, да спасуся...» (кан<он> ко св(ятому) причащению, п<еснь) 9, тр<опарь> 2){1054}: #с1054 и многое другое в каноне этом и молитвах ко св<ятому> причащению.

1915.X.1. Серг<иев> 928;ос<ад>

+

Тщеславие есть страсть внешности–украшение одежды в разг<оворном> смысле. Очевидно, она противополагается чистоте в эт<ом> отнош<ении>, т. е. тому, что дает миропомазание– благодати Духа Св<ятого>.

Тщеславие одежды противополагается красоте (=утешение <?> 967;940;961;953;963;956;945; внутреннего) ч<елове)ка, «не внеш<нее> плетение волос»{1055}: #с1055).

1915.X.2

Когда освящаются не самые функции жизни, т. е. не сам человек, а лишь условия его жизни, то мы имеем дело не с таинствами: напр<имер>, храм... Все это подготовляет предстоящее таинство, но само не есть таинство.

Каковы категории общественной) жизни?

1) Власть.

2) Пища и питие (питание).

3) Жилище–освящением храма началось освящ(ение) жилища вообще.

4) Одежда–освящен<ием> риз начал<ось> освящ<ение> миропомазания.

5) Врачевание–елеосвящение.

6) Искусство.

7) Наука.

8) СемьяРазличаются.

9) Деторождение Воспитание.

Освящение воды для крещения не таинство.

У С. Н. Булгакова разузнать, каковы категории человеческого бытия. [(NB) Об этом справиться у идеалистов XVIII – XIX вв. Напр<имер>, у Фурье, Сен-Симона и др., у Конта.]

1915.X.2. Серг<иев> 928;ос<ад>. Ночь

Священство

Сегодня И. В. Попов{1056}: #с1056 говорил мне о своих родственниках-священниках и сказал: «Служить для них–нож вострый. Когда кто умирал и приходилось служить сорокоуст, то они ставили на вид всем, словно делали величайшее одолжение. Я стал теперь служить в других местах». Да, служить–нож вострый. Я сперва сказ<ал> И. В. Попову, что это от неверия. Но так ли это? Когда служишь, то нет ничего лучше. И не хочется, чтобы кончалась служба. Но, пока не служишь, за неск<олько> дней до службы, и хочется ее, и боишься, не хочется. Служба требует слишк<ом> много сил, слишком большого внутреннего усилия. И начать делать это усилие не хочется, надо принуждать себя. Это что-то вроде того, как было с Пифией, которую тащили к треножнику силой.

1915.X. 19. Серг<иев> 928;ос<ад>

Таинства +

Из размышлений над Святыми Дарами. Вот конец земной оси, северный полюс Земли. Она—как и все точки земной поверхности. Но около нее вращаются все, а сама она неподвижна. Так и Св<ятые> Дары. Как будто ничего особенного. Но около этой частицы совершает свое течение весь круг Бытия. А сама она недвижна.

1915.X.21. Серг<иев> 928;ос<ад>

+

Антифонное пение—на два клироса—как-то развертывает церковную службу, словно лепестки бутона. Песнопение упруго передается от клироса к клиросу, словно волан ракетками [1057 - В оригинале явная описка Флоренского: «Словно ракетка воланами».— Примеч. ред.].

И от этого служба сама делается упругой и сильной. Сразу из механического повторения делается творческим воспроизведением, живым телом. Антифонное пе<ние> с церковною службою связано существенно. Это не возможная при-бавка, украшение, а конституитивный момент самой службы, признак характерный, православному служению присущий.

1915.935;921;.3. Ночь

<13 нрзб.>—трансцендентная преграда между двумя мирами.

1915.XI.7—8. Ночь. Серг<иев> 928;ос<ад> При лампаде и свечках

+

Наша полемика с латинством напоминает нередко японскую месть «харакири». Там, чтобы отомстить врагу, распарывают себе, у порога его, живот. Тут, чтобы досадить еретикам— отвергают то, что составляет начало жизни православия— напр<имер>, таинства, почитание Богоматери, единство Церкви, и т. д. Так именно поступает о. Иларион{1058}: #с1058.

1915.XI.9. Серг<иев> 928;ос<ад>

+

Младенец во чреве—как в гробе, в мире ином, трансцендентном. Тонкая стенка живота матери метафизически—бесконечно толста, ибо за нею существование совсем иного типа, чем по сю сторону чрева. Рождаясь, т. е. преходя по сю сторону этой границы, разделяющей два мира, младенец вступает из мира трансцендентного в мир имманентный, в новый мир, в мир иных законов, иных форм восприятия, иной...

Границей, разделяющей рождение со смертью утробно<го> существования, бывает крик, пер<вый) крик, до которого, казалось, совершенно невозможно жить без дыхания матери. Реб<енок) начинает задыхаться, умирать, падая в бессознательное) сост<ояние), и вдруг вырывается крик, это он родился <6 нрзб.>. Тут-то и формируется, вынашивается новая его организация, бесконечно пластичная еще, нетронутая. На этом чистом воске отпечатлевается все, что только коснется его,—имя, звезды, власть, злой или добрый взгляд, молитва или проклятие, первый подарок. Все определяет всю его будущую участь. Вот <2 нрзб.> первому <2 нрзб.> 957;951;960;943;959;965;962;—младенцев.

1915.XI.13. Серг<иев> 928;ос<ад>

Для Антроподицеи непременно добыть Скрижаль{1059}: #с1059, где удивительные) вещи для литургики (напр(имер), наименования отдельных частей в кадиле).

1915.XI.18. Серг<иев> 928;ос<ад>. Совет{1060}: #c1060

+

Вот примеры нотарикона{1061}: #c1061 в нашей церковной мысли. Плохо ли это? Неверно ли? Конечно нет. Хорошо и правильно.

1915.935;921;.25

Темы для зачета +

1) В чем—связь между учением об идеях и учением о бессмертии души в диалоге «Фэдон»?

2) Какая связь между категориями и ориентированием в мышлении?

3) Каковы судьбы Декартова учения о конечных субстанциях у последующих философов?

4) «Иисус Христос... Имя-то Его было Иисус, звали Его так, а Христос после прибавлено, в воспоминание, на чем Его распяли. Крест—Христос... Он был Ангел, которому Бог велел в плоть войти...

Евангелие-то—это пустяки, а вот в «Потерянном и возвращенном рае» сказано...»

— Николаевский солдат (из Харьковской губернии), служивший 20 лет на воен<ной> службе{1062}: #c1062.

1915.935;921;921;.24—25. Ночь. Серг<иев> 928;ос<ад>

На 8-й день отваливается у ребенка пупок—совершенно так же, как отпадает у созревшего плода стебелек. Сначала составляет одно с ребенком, а потом увядает и отпадает. У сливы, у вишни и т. д. место прикрепления стебля и есть пупок. Следовательно), на 8-й день организм впервые дозревает до самостоятельной) жизни. Вот почему и имя дается тогда же. Интересно, у девочек не происходит ли это позже, на 10-й день; ведь имя дается девочке в древности не на 8-й, а на 10-й день.

Как заглавие «Можно ли в возгласах панихиды заменить слово живот словом жизнь.

Начало статьи

«С каких пор получает распространение самочинный обычай некот<орых> духов<ников> заменять на панихидах слово живот словом жизнь. Не вижу мотива иного,—кроме угождения барышням.

SIN

1) «Как на ладони читаю» (хиромантическое выражение, вошедшее в обиход).

«Прочел как на ладони».

SIN

Богословие Метафизика Научн<ые> законы

Мистика Оккультич<еский> опыт Научн<ый> опыт

SIN

Oppositio—оппозиция, термин астрологический.

1916

1916.I.2. Серг<иев> 928;ос<ад>

О рассеянии Святых Даров

<См. с. 310–311 наст. изд. >

1916.I.2. Серг<иев> 928;ос<ад>

Антроподицея

Какая разница между славянскими словами живот и жизнь? Одного ли корня они? Не означает ли живот–высшего полюса, а жизнь–низшего? Какая безвкусица заменять одно другим и, в случае правильности соображений этих, какая ошибка. Нельзя ли установить соответствия

живот–950;969;942; жизнь–946;943;959;962;?

Проследить по переводам. Это будет экскурсом. Напеч<атать> отд<ельной> статьей.

1916.I.5. Серг<иев> 928;ос<ад> После всенощной

Богоявленская вода 1

Какой смысл имеют два водосвятия богоявленских,–в навечерие и в самый день Богоявления? И почему вода первого освящения, в навечерие, особенно почитается и считается особенно важным <первое освящение){1063}: #с1063. Естественно было бы думать как раз наоборот–а именно, что вода, освященная в самый праздник, преимуществует пред водою, освященной в день, предваряющий праздник. Но на самом деле как раз наоборот.

Ответ на эти вопросы очень прост, если принять во внимание точное указание устава. Вода освящается в навечерие в храме для освящения храма же, домов и т. д. В праздник же освящается вода в естественных водоемах. Это значит, что первое водосвятие в Церкви обращено ad intra, предназначается для внутреннего употребления в Церкви, для самоочищения и самоосвящения Церкви же, а второе водосвятие обращено в Церкви ad extra, для внешнего употребления, для очищения и освящения природы, мира. Первая вода–для христиан, как равных; вторая вода–для всей твари и, значит, для людей, как членов мира. Отсюда понятно, что первая вода представляет высшую ступень облагодатствования, чем вторая, и, главное, по назначению своему она и должна быть употребляема в домах.

1916.1.5. Серг<иев> 928;ос<ад> После всенощной

Празднества стихий

Если Церковь освящает мир весь и, кроме того, признает учение о стихиях четырех (напр<имер>, см. в богоявленских молитвах на молебне), то естественно думать, что каждая стихия получает особливое освящение в особливый же день и в связи с особливым событием жизни Господа... Слушая паремии вечерни Богоявления (в навечерие), нетрудно понять, что все они–о воде и что Богоявление (–праздник «Водолея»–?) в своем освящающем значении есть именно освящение водной стихии.–

Нетрудно понять и то, что Пасха есть освящение земной стихии, земли. Как в Крещении Господь, сходя в воды, освятил их струи (см. службу), так и в Вел<икую> субботу, сходя в землю, в недра земные, Он освятил их.–

Пятидесятница–освящение воздуха, стихии воздушной, Духом Святым, опять-таки нисшедшим в воздух и облагодатствовавшим его струи–ветер сильный, шум, звук богодухновенных речей апостольских...

Преображение–освящение огня, стихии огненной, окружившей Господа и освятившейся...

Замечательно, что празднества этих солнечных освящений приурочены именно к тем временам года, которым соответствуют и соответственные стихии:

Концу осени, зиме—вода—Богоявление (оно же и Крещение, и Рождество в древности).

Весне, концу зимы — земля—Пасха.

Лету, концу весны—воздух—Пятидесятница.

Концу лета, осени — огонь — Преображение.

Другие двунадесятые праздники имеют, как более специальные, освящающие значения более особливые:

Благовещение—человеческого естества.

Успение—растительного мира.

1916.I.12. На панихиде по А. П. Шостьину{1064}: #c1064

+

Надгробное рыдание творяще песнь «аллилуйа...»{1065}: #c1065, т. е. превращающе, претворяюще, преобразующее надгробное рыдание в песнь «аллилуйа», или еще, тоже: делая песнь «аллилуйа» надгробным рыданием, заместо надгробного рыдания...

Смысл культа именно в претворении естественного рыдания, естественного крика радости, естественного ликования, естественного плача и сожаления—в священную песнь, в священное слово, в священный жест. Претворяя, выявляет и выявляет даже сильнее и мощнее, чем естественно. Сверхъестественно, более чем естественно. «Мало плакать, надо стройно, гармонически рыдать»{1066}: #c1066. Но как рыдать стройно, когда не умеешь, когда нет сил, внимания... Тут-то и выступает церковная служба, подсказывающая рыдания, слова... (ср. письмо к Розанову){1067}: #c1067, находящая за нас именно то, что мы хотим, но не обретаем и потому мучимся неразрешенным аффектом. Под заглавием «Надгробное рыдание...» написать главу в «Загадках», которая началась бы с описания погребения в Толпыгине—девицы...; вспомнить, как это было. Затем — стихотворение) мое—«In pace»{1068}: #c1068. «Но этого недостаточно». В ответ— служба. Рассуждения о погребении и отсюда вообще о службе, как разрядительнице аффектов.

1916.IV.9. Свет<лое> Воскр<есение>. Серг<иев> 928;ос<ад>

+

Сегодня за утреней понедельника певчие вздумали петь ирмосы пасхальные Веделя {1069}: #c1069. Какая это риторическая, холодная и надуманная вещь,—как и вся музыка Веделя! Совершенная хрия, и не из искусных! И какой безжизненной она смотрится рядом с обычными (Феофановскими?){1070}: #c1070 ирмосами, полными радости и ликования.

<См. также запись 1916.IV.18 на с. 327 наст. изд.}

1916.IV.19

«Слова любви, не сказанные мною, в моей душе горят и жгут меня»{1071}: #c1071—пример задержанного аффекта: поперхнулся словом—и душа болит. Слово вверчивается в душу, жжет ее, разрывает, ранит. Оккультное учение о словах ненависти и о неудавшемся околдовании (инвольтовании), падающее на голову колдующего,—учение Церкви о том, что анафема падает на несправедливо ее произносящего,—не сюда ли? Тут тоже слово, не могущее ввергнуться в чужую душу, не имеющее простора высказаться до конца, врезывается в душу говорящего и ее ранит.

1916. V.28—29. Ночь

+

Непременно составить карточный указатель к Проклу {1072}: #с1072, отмечая стр<аницы> и строки. Это необходимо для работы докторской.

1916.IX.3. Ночь. Подготовка к службе

Всякий раз, как входишь в церковь, всяк<ий> раз, как служишь, испытываешь чувство обновления. Словно видишь все в первый раз—так все любует и милует сердце и веру. Словно после долгой отлучки из дому приехал в родной дом, приехал и видишь родное все.

Церковь метафизическая родина наша, и в этом ее обаяние. Она «припоминается» (по Платону){1073}: #с1073. Она напоминает иной мир, подражает иному миру.

1916.935;921;921;.4

«не бывайте тщеславны, друг друга раздражающе» {1074}: #с1074 Как тонко: ничто так не раздражает другого, как чужое тщеславие.

XII.15

«Дикарцы едят рыбу?

А их царь голый ходит? у дикарцев»{1075}: #с1075.

1917

Часослов, Вел<икое) Повечерие, в начале чтения псалмов (после «с нами Бог»). «Безплотное естество херувимское... шестокрильная животная серафими, непрестанными гласы Тя превозносят»{1076}: #с1076.

1917.1.21—22. Ночь

Не антропософия у них, а атропософия{1077}: #с1077—софия Атропос, 3-й парки, отрезывающей нить жизни. Не жизнью занимается штейнерклуб, а смертью.

1917.I.26. Над лубочным изданием Василия Нового

Самые ценные книги—это те, которые везде есть, самые дешевые, самые популярные. В сущности, большой предрассудок, будто для (духовности) культурности надо много средств: на гроши можно купить все наиболее содержательное. Остальное дает лишь аксессуары, хоть эти аксессуары стоят и очень дорого, как в смысле денежном, так и в трудовом.

1917.921;921;.1. Начало 1-го часа

Ин 19,31. Сказано 963;974;956;945;964;945; о телах мертвых. 931;974;956;945; же от 963;940;959;962;—целый. Значит, 963;974;956;945; значит собственно целое тело—в противоположность части его, изуродованному телу—целый труп, а не безголовый, напр<имер>, безрукий и т. д.

1917.II.23. Серг<иев> 928;ос<ад>. Св. Климента утро

Священство

1. По представлению протестантов, священнослужитель служит, совершает богослужение, ибо надо же кому-нибудь одному делать это. Он один, но только в порядке дисциплинарном, только по требованию благочиния. Метафизически же он—как все, ничего особенного ни он, ни действия его не содержат против прочих членов религиозной общины. По ставшему решительным, в смысле выяснения дела, выражению он— primus inter pares{1078}: #с1078, он как все, он Jar omnibus{1079}: #с1079, а primus,— лишь потому, что кого из parum не заставь служить, по необходимости он станет primus: надо же кому-нибудь быть первым. Если же он—постоянно primus, то это ради его внешних,

человеческих в грубом смысле слова, преимуществ первенства: способностей говорить, голоса, ученого диплома, м<ожет> б<ыть>, связей, здоровья и т. д.

– Но это представление о священстве ложно?

М<ожет> б<ыть>, оно и не так ложно, как кажется, ибо

оно–правильное уяснение того, что такое протестантский пастор, правое изложение, правая теория неправой онтологии. Я хочу сказать, что неправы протестанты, имеющие таких «священников»; но богословие, вообще бывающее лишь осознанием культа, не неправо, ибо оно говорит о том, что есть.

– Но есть-то неправая действительность.

– Ну, конечно, не православная. Однако я и хочу спросить тебя, в чем же она не православна?

– Как «в чем»? В неимении настоящего священства.

– Несомненно. Но что же это значит «настоящего»?

– Т<о> е<сть> законного, обладающего преемством посвящения.

– Но если законность у протестантов состоит в выборе общины, можно ли назвать их священство незаконным?

– Можно, ибо только православная законность истинная.

– Т<о> е<сть>?

– Т<о> е<сть> соответствует существу дела.

– Но существу какого же дела соответствует законность иерархии православной?

– Существу... да самой иерархии, священства.

– Значит, дело не в законности (ибо законность может быть всякая), а в существе, которым определяется законность.

– Законность есть внешний признак правого или неправого существа.

– Отлично, следовательно, наш вопрос о священстве снова приводится, теперь уже более твердо, к обсуждению существа священства, к уяснению reale{1080}: #c1080 священства, к онтологии и мистике. Итак, в чем же reale священства?

– М<ожет> б<ыть>, мы подошли бы к решению, если бы начали с отрицания?

– Чего?

– С отрицания этого reale в протестантстве. Если для протестантов священник есть primus inter pares, и сим отрицается особое существо сего primi, то мы формально тут же можем установить, во всяком случае, священник не может рассматриваться как par своих прихожан, а если не рассматривается среди себе равных, то тем самым не может быть назван ни primus, ни secundus, ни tertius{1081}: #c1081; он вне ряда единоравных себе, т<о> е<сть> он разнороден с ними, не равен, он поп est par или est поп par{1082}: #c1082. Существо священства прежде всего в неравенстве, внешне подобным ему, членам прихода.

– То есть ты хочешь подойти к понятию уединенности?

– Да, и сказать, что священник, как священник, есть существо трансцендентное своему приходу.

2. Отлично. Но как же нам дать отсюда положительное определение, или положительный признак, священника?

– Это, полагаю, не трудно: исходя из уяснения того, как священник становится священником.

– Как же становится?

– Чрез посвящение. Сначала не был священником, а потом, после посвящения, стал. Следовательно, сначала был par, а потом стал impar {1083}: #c1083˚, прочим. Сначала был л-м в ряду других, а потом стал вне ряда. Сначала был однородным, потом стал разнородным.

– Но что нужно сделать, чтобы произошло все то, о чем ты говоришь?

– Посвятить.

– Т<о> е<сть>?

– Т<о> е<сть) произнести известные слова и молитвы и совершить известные действия, внешние и внутренние.

– Это–в порядке дисциплинарно-каноническо-уставном. Но ведь известные слова, хотя и другие, произносятся и у протестантов?

– Да, но неправильные.

– Т<о> е<сть> незаконные?

– Нет, так я не сказал бы; это повело бы нас к разговору, подобному уже бывшему, о существе дела, которое определяет законность.

– Отлично, следовательно, и здесь дело в существе.

– Да.

– Так в чем же существо посвящения?

[– В священстве?

– Нет, конечно, ибо посвящение делает несвященника

священником, а не священник свое посвящение.

– Но почему же не в священстве: ведь епископ же и священники посвящают; следовательно, посвящение ими бывает посвящением.

– Но ведь человека посвящают; следовательно, посвящение его делает его священником.

– Как же выйти из этой антиномии?

– Чего? Т<о> е<сть> чего антиномии?

– Субъекта таинства посвящения и объекта его – посвящающего и посвящаемого.

– Тут, в посвящении, происходит таинственное их объединение... брак...]{1084}: #c1084

– Очевидно, в том, что оно делает из подобного–неподобным, из par–impar, трансцендентным.

1917.: http://1917.iv.il/I: http://1917.iv.il/V.11: http://1917.iv.il/

Карпентер в своей книге «Любовь и Смерть»{1085}: #c1085 рассматривает материализацию как своего рода регенерацию, но не отдельного органа, а всего тела, и не длительную, а кратковременную.

Книга эта интересна, но, увы, до тошноты благополучна и лоснится. Ни греха, ни трагизма... Нет ни волнения, ни радости. Не поражает, не пленяет, не волнует. Но все «так».

Для Карпентера нет тайны, нет чувства тайны, нет покаяния... Он хочет безгранично расширить человеческую жизнь. Но ее бесконечно же обедняет. Тайну можно ли делать чем-то вроде физиологии или химии? Скучно это.

1917.IV.21

В книге Ерма «Пастырь» сказано: «Два духа находятся при ч<елове>ке: один добрый, другой дух злой»{1086}: #с1086. Mand. VI (ср. поел. Вар<навы>, ч. 2){1087}: #с1087. Это, как известно, общее мнение Церкви. Но не потому это мнение Церкви, что так сказал Ерм, а потому сказал Ерм, что таково мнение Церкви. Вообще хочется сказать о предании церковном, что оно есть та среда (богословских воззрений и верований), в которой выкристаллизовываются богословские мнения споров Церкви, являясь свидетельствами о существовании церковной веры такого содержания, но отнюдь не источниками вероучения. За св<ятыми> отцами мы видим не авторитеты, а выразителей церковного учения своего общества, и мы верим им не в том, что они не ошибаются в содержании своих высказываний, а лишь в том, что они не выдают своего за церковное. Итак, мы верим Церкви, а не лицам. И ссылаемся на показания св<ятых> от<цов> не как на источник суждений, а как на примеры, как на прецеденты, в которых подобные же суждения уже были высказаны от Церкви и Церковью приняты.

1917.IX.6. Серг<иев> 928;ос<ад>. По записи в 3–4 слова, сделанной в церкви во время службы

Священное время

Начать: «Шесть дней делай...» {1088}: #с1088 etc.

Начальным возгласом всякой службы, а литургии в особенности, священник разрывает ткань времени, и в этом разрыве обнажается священное время, образ Вечности–ноуменальная основа времени. «Благослови, Владыко»{1089}: #с1089 или «Благослови, отче» диакона относится именно к этому начальному возгласу: «Благослови начало службы», т. е.– «разорви время», «раздери непрерывность его ткани...». Время разрывается–и начинается Царство Пресв<ятой> Троицы, как некоторый внеисторический эон. Начинается божественный век.

Г. Миркович.–О времени пресуществления Св<ятых> Даров. 1886.

Переферкович,– Филологические замечания ЖМНП. 1917, окт<ябрь)–ноя<брь) (2), о слове неделя{1090}: #с1090.

Мышление без слов (Психоневрологический инст<итут». 1917, окт<ябрь> (?)

1917.XI,6

Биологическое определение ч<елове)ка–функциональное– ибо по функции только и можно определить наличность способностей Homo sapiens. Homo faber{1091}: #с1091 в чем сказывался?– в самостроительстве–в создании орудий–в продолжении органов (Бергсон){1092}: #с1092.

Винер{1093}: #с1093 о продолжении) чувств.

Заданность ч<елове)ку его самого–ср. животных данность.

Человек конечн<ое> + бесконечное (Несмелов){1094}: #с1094 Противоречие.

Органопроекция. Философия техники{1095}: #с1095.

След<ующая> классификация) способностей-функций по орудиям органов. Органы. Но что такое органы, как органы?

Instrumenta. Notiones. Sacra.

Три несводимых сферы. Каждую пытались выводить из других.

примеры... всему.{1096}: #с1096

На диспуте <7 нрзб.} «Объявляю заседание... открытым». Это, несомненно, литургический возглас, выгораживающий известное время в сферу ученой мысли–делающ<ий> из нее табу. Но в светск<ой> области этот литургический возглас (является) комичным. Комично то, что символизм не признают, и реального знач<ения> возглас не им<еет>, ибо и без того все видят, что заседание открыто. Но пока оно не «открыто» литургически–все речи имеют

частное значение,–не диспутационное, не священное.

<См. также записи 1917.935;921;.22 на с. 79 и 1917.XII.19 на с. 49 наст. изд.>

1918

1918.V.3.Серг<иев> 928;ос<ад>

Незримые линии магнитной силы обрисовываются, когда в магнитное поле попадают железные опилки. Так невидимое и тайное делается доступным чувственному созерцанию, облекшись эмпирическим, направленным по собственным линиям незримого. Входя в сферу культа, чувственное живет и сочетается уже не по имманентным ему связям, но–по иным, и делается частью иной, трансцендентной структуры. Вовлеченное в иные связи–странные и непостижимые в плоскости чувственного, в отношения неожиданные, сдерживаемое отныне иными силами, оно тем перестает быть просто земным и только чувственным, подобно тому, как не может быть назван просто внешним и безжизненным тот питательный материал, который входит в состав организма и, усвоенный им чувственно являет дотоле незримую, но жизненную форму–949;943;948;959;962;.

1918.V.3. Серг<иев> 928;ос<ад>

Значение, значение, значение... Одно в культе значит то-то, другое–то-то, одно любовь, другое покаяние и т. д. и т. д. Отстаньте от меня вы со своими значениями: кому нужны они? Молящемуся ли, уже знающему себя и свое, или Богу всеведцу.–

Нет, обряд–не ради значения своего существует, не как дублирующий чувства, мысли и факты, уже существующие, но, очевидно, потому, что сам он, сам по себе, в своей духовнотелесной сущности необходим в космосе, необходим же, очевидно, может быть лишь потому, что сам является чем-то новым в мире, а не чему-то только вторым, сам есть орган развития какой-то действительности. И действительность эта–в культе раскрывается, а без культа осталась бы лишь потенцией–т. е. ее вовсе не было бы. Культ есть подлинник, а не с чего-то копия.

1918.V.12

Смысл «яко», «974;962;», «как»–положительный) или отрицательный), не зависит ли собственно не от «как», а от наклонения глагола при нем, сослагат<ельного) или изъявительного)? Если сослагательное–то прибавляется бы (яко бы, как бы), это означает желание сходства, но, следовательно), отсутствие его. «Как бы есть»–не есть, но вроде «есть», около.

Изъявительное же наклонение означает, что именно есть то, что желательно, т. е. устанавливает равенство. «Яко есть»=есть. Яко воистину–воистину, даже более того. Это важно при критике семинарского богословия и при установке догматического смысла–многих литургических песнопений.

1918.V.13

1) Обряды–явления <?> таинств, различие таинств само в себе непостижимо.

2) В чистейшем виде таинство Жертвы <?>–в Вел<икую> Пятницу.

3) Мысли об артосе сегодня. 1918.VI3.

4) Ярославск<ие) Предтечевск<ие> фрески{1097}: #с1097 <1 нрзб. предложение зачеркнуто>.

Смысл слова таинство.

1) Sacramentum (Знаменский){1098}: #с1098.

2) 956;965;963;964;942;961;953;959;957;–о <1 нрзб.>.

1918. VII.9. Серг<иев> 928;ос<ад>

1

Солунь, один из центров мистических переживаний, уже в Посланиях апостола Павла к Фессалоникийцам определяется как насыщенная мистическими волнениями. Но и после него тут хранится, очевидно, мистическое предание и какое-то преемство мистических идей, своего рода школа мистическая. Несколько наудачу взятых имен пояснит мою мысль: Симеон, архиеп<ископ> Солунский, Николай Кавасила, митрополит Солунский, Григорий Палама, архиепископ Солунский же—все это защитники, утвердители мистической именно традиции. Сюда же надо отнести св<ятых> равноапостольных Мефодия и Кирилла, с его таинственным видением Софии, Премудрости Божией, и с его рыцарственным служением Софии {1099}: #c1099.

1919.VI.26

Следует также обратить внимание на то, что знаменитый преобразователь афонской иконописи Михаил Панселин, живший, вероятнее всего, в XVI веке (см. Н. В. Покровский,— Очерк памятников христианского) искус<ства> и иконографии). СПб., 1910, стр. 192), был родом солунянин.

1918.VII.10

2

Мы недоумеваем, слыша от апостола: «епископы и диаконы» {1100}: #c1100, т. е. на пропуск слова священники, недоумеваем вообще над смешением им степеней епископской и священнической, и объединение обеих в одном термине «епископы» кажется нам апологетической натяжкой и искусственностью. Но почему мы не вспомним, что сами-то мы говорим о трех степенях священства, что мы говорим о священниках, разумея среди них и епископов и диаконов. Почему же мы можем объединить степени священства в средний из них, а апостол не мог делать так же, обозначая весь род чрез высших его представителей—епископов?

1918.VII. 10

3

1 Кор. 11, 14—15: «Не самая ли природа учит вас, что если муж растит волосы, то это бесчестье для него, но если жена растит волосы, для нее это честь, так как волосы даны ей вместо покрывала?» Следовательно, в понятие о «естестве», природе, 942; 966;973;963;953;962; человека входит и понятие о бесчестии, 945;964;953;956;943;945; и о слове, 948;972;958;945;. Иначе говоря, проявление культуры (стрижка волос) относится к естеству человека. Иначе говоря еще, культура—не против естества и даже не сверх естества, а в естестве—она 966;973;963;949;953;, по естеству, разумеется—по естеству человеческому.

1919.III.4

4

Жертвенный нож, а потом и всякий нож по-латыни culter, cultri. Очевидно, слово это происходит от colo, cultus{1101}: #c1101. Жертвенный нож—культовое орудие. Нож, вероятно, первоначально и был создан, как орудие культа, как литургическая принадлежность, и только впоследствии, омирщаясь, стал кухонным ножом; или, точнее, вообще не было кухни вне культа. Но характерна особенно тесная связь ножа, орудия жертвоприношения, с культом: культ есть жертва. Жрец—жертвоприноситель — закалающий. Culter—орудие культа...

1919.III.4

5

В службе на 2-ую неделю Вел<икого> Поста, в стихирах св<ятому> 1ригорию Паламе, отмечается, что он «согражданин» <Димитрию> Чудотворцу—разумеется <Димитрий> Мироточивый, Селунский, т. е. Солунский {1102}: #с1102. Рассмотреть житие его, нет ли в нем чего характерного—солунского?

1919.v1.26

6

По житиям святых проследить, кто был солунянином или деятелем в Со л у ни.

1918.IX.15—16. Ночь

Псал<ом> 22 (в Правиле к св<ятому> прич<ащению>{1103}: #с1103. Тема—горизонтальность, спокойные движения, моцартовский пейзаж, и даже еще более горизонтально. Инструментовка на m (932;), по-славянски. №. Что означается Т.

Тема для работы:

Почитан<ие> Бож<ией> Матери—Культ. Запертые двери— царские двери. Молитва пред ними, как пред дверьми. Каждение их и отворение их. Догматики и царские двери. №.

1918.921;935;.16

Из Богослужебных заметок

«Херувимскую» петь напевом «Благообразный Иосиф»{1104}: #с1104. Это наиболее подходит по смыслу и темпу и очень молитвенно звучит.

1919.II.23. Серг<иев> 928;ос<ад>

На днях мною был найден в одной из кладовых Лаврских механический орган с серией валов, причем на каждом вале помещено сразу по нескольку пиес. И замечательно, что на всех валах распределение пиес приблизительно одинаково—начиная от церковных песнопений к гимнам, а от гимнов, постепенно нисходя, до полек и мазурок. Валы эти—вероятно, конца XVIII или нач<ала> XIX в. Это меня навело на мысли: XVIII веку Церковь и все церковное было нужно; это был парад вечного празднества, это было начало всех дел;—церковность была моментом культуры, и мы ничего не поняли бы в XVIII в., если бы думали, что он весь вольтерианский; да и самое вольтерианство было борьбою не с Церковью, а <с> трансцендентностью, с самостоятельностью Церкви. Учреждение Синода, как органа светской власти, управляющего департаментом духовных дел, вполне гармонирует с валом органа, начинающегося «Ныне силы небесныя» и кончающегося полькой. Но в XVI—XVII вв. было иначе. Там, напротив, самая культура была лишь моментом в жизни церковной. И можно сказать, что если в XVIII в. «Ныне силы небесныя»{1105}: #с1105 открывали бал, то в XVII в. заздравницы заканчивали богослужение, разумея его как устав, как обиход, как обряд жизни. Но еще ранее было опять иначе. В XIV—XV веках и жизнь культурная, и жизнь церковная исходили из одного центра—из миропредставления мистического, из той глубины, где культура и Церковь зрятся в своем исходном единстве и не противополагаются друг другу. А далее, т. е. к XVII в., начинается отщепление их от мистического корня и потому—отщепление друг от друга, а отщепившись— вступают в борьбу, и каждая сторона старается уничтожить другую, вобрав ее в себя и растворив в себе, сперва Церковь культуру (XVI—XVII вв.), потом культура Церковь (XVII— XVIII вв.), в результате чего и то и другое, окончательно выветривая свое духовное, мистическое питание и содержание, и все же сохранили свое самоопределение и самоупор, памятуя о былой своей значительности.

XIX век ведет к «мистицизму», т. е. признанию, что Церковь есть только внешнее явление, и потому для внешнего, следовательно, пренебрегаемое и втайне презираемое, и потому требуется что-то другое, не Церковь. Церковь же, как только внешнее, противостоит только внешней культуре, но в то время как последняя оправдание свое имеет во внешнем же. Церкви. Церковь и культура стали соперничающими взаимо-отражающими сторонами жизни, из которых каждая признает себя реальностью, а другое—своим зеркальным мнимым

отражением. Если полно одно, то пусто другое. Но т. к. выбор произволен, то сознание качается между двумя полюсами, из коих каждый оценивается как условный и произвольно установленный.

<См. также запись 1919.III.2 на с. 124 наст. изд.>

1919.X. 15. Москва. «Губотднаробраз», ком. 14

Было бы очень хорошо написать

МЕСЯЦЕСЛОВ –

т. е. размышления на каждый день, но не о чем попало, а о праздниках и святых, их символическое значение–что значит, собственно, каждый праздник. Тут надо было бы собрать в сжатом и отчеканенном виде всю сумму того, что я вообще способен сказать значительного о круге богослужения, т. е. о религии в ее конкретности. Такую книгу надо писать исподволь, отдельными листочками, но все же положив себе за правило писать возможно часто. При этом не следует (?) стремиться к внешнему однообразию–к равенству размеров того, что говорится о том или о другом празднике. Но это пишу, м<ожет> б<ыть>, и зря,–облегчая себя, ибо было бы гораздо выразительнее о каждом дне давать определенный объем–одну страницу, например, или, м<ожет> б<ыть>, еще так: согласно уставу церковному, отвести, по разряду праздников, то или другое место.

М<ожет> б<ыть>, темы длинные следует просто расчленить на однодневные праздники, связывая годовой, пасхальный и недельный круг не простою хронологическою последовательностью, но и многими нитями.

<См. также записи 1919.935;921;921;.29 на с. 179 и <7979) на с. 348– 349 наст. изд.>

1920

1920.I.9

Близнецы, хотя бы и в срок родившиеся, на самом деле суть недоношенные дети, ибо на каждого шло меньше сил матери, нежели на нормального ребенка. Не потому ли, отчасти, они пользовались особым почитанием в древности, как существа мистические (культ близнецов). Надо бы выяснить биологически, не являются ли близнецы недоношенными? Спросить у Ив<ана> Фл<оровича> Огнева{1106}: #с1106.

1920.I.9

Гипотетическ<ий> ход мысля

Святые–дети. Дети, ибо недоношены.–Посему сохраняют мирную жизнь утробную.–Посему понимают животных (ср. американский мальчик){1107}: #с1107.–Посему звери их слушаются.

1920.I.9

Недоношенные дети словно непроснувшиеся всегда–по крайней мере в младенчестве, но, кажется, и когда вырастают (сын Л. А. Тихомирова Александр–архимандрит){1108}: #с1108. Словно они видят сны наяву. М<ожет> б<ыть>, всегда так бывает? Проверить.

1915.V.4. Серг<иев> 928;ос<ад>

О смерти и рождении великих +

Великие рождались обыкновенно недоношенными, оставались всю жизнь недоразвитыми и умирали в ужасе. Так ли? Во всяком случае, нередко бывало так. Отчего это?

Сокращено св. Дмитрием.

«Воровал» из Метафраста{1109}: #с1109

Св<ятой> мученик Мамант. Память его 2-го сентября. По Житиям святых св<ятого> Дмитрия Ростовского, происходил из Пафлагонии. Родители его оба были из «великаго рода Патрикийска, славны и богаты и благочестием сияющии» {1110}: #с1110. Отца звали Феодот, а мать Руффина. Когда мать была беременна св<ятым> Мамантом, родители были схвачены и заключены в темницу. Отец его там и скончался; а мать его «блаженная Руффина, нужду и скорбь терпя темничную, и великою по муже своем печалию объята, роди прежде времени отроча мужеска полу»{1111}: #с1111. Тогда она умолила Бога послать ей смерть, «а отроча посреде мертвых родителей своих остася живо»{1112}: #с1112. Одна женщина, жившая в Кесарии, по имени Аммиа, получила в видении повеление от Бога погребсти тела Феодота и Руффины и воспитать младенца Маманта. Она так и поступила. Младенец не говорил пять лет, а потом сказал Аммии впервые латинское слово mamma, почему был назван Мамантом. Но затем, отданный в учение, он вскоре превзошел своих сверстников, так что все дивились быстроте его ума. Это было в царствование Аврелиана «270–275». Мамант «в младых летех имущи седину, премудрость и возраст старости, житие нескверно»{1113}: #с1113 и отговаривал товарищей от потребованного правительством от юношей идолопоклонства. Когда ему был 15-ый год, его оклеветали пред властями, и он был привлечен к допросу.

Тут начинается повествование, полное великих чудес: стихии (огонь в особенности) боялись и стыдились Маманта, звери служили ему, голубь приносил ему чудесную пищу и т. д. Пересказывать всего этого нет сейчас времени. Но надо суммировать, что св<ятой> Мамант имел полную власть над всею природою. В частности, замечательно его изречение, что звери, «аще и несмысленни суть, обаче ведят боятися Бога и почитати рабы его»{1114}: #с1114 (религия животных).

Это житие надо штудировать с разных сторон, оно в высшей степени замечательно по космичности, по наполненности космичностью. И еще достойно внимания, что космичность сочетается с фактом недоношенности св<ятого> Маманта.

Св. Мамант–недоносок. Звери.

Филарет Московский (Дроздов) был недоношенным младенцем {1115}: #с1115.

Лев Михайлович Лопатин {1116}: #с1116

1) Он племянник Чебышева{1117}: #с1117, математика, и очень похож на него лицом. У него матем<атические> способности (сообщ<ил> И. Ф. Огнев).

2) Инфантилизм фигуры Л. М. Лопатина. Схематизм его мышления. Острота, но не ощущаемая, темная, <1 нрзб.> подоснова. Инфантильность его мышления. Инфантильность манер, вкусов. Страсть к чудесному. Рассказы про чудесное. Полное отсутствие половой глубины и сочности в писании (и в жизни?)

3) Не недоносок ли Л. М. Лопатин? Спросить Огневых.

4) Длинная борода не мешает инфантильности (ср. святых).

<См. также записи 1920.921;921;.8 на с. 338–339 и 1920.V.7 на с. 123 наст. изд.>

1920. V.20

Месяцеслов

Время должно быть ритмически расчленено, чтобы сознаваться временем. Тогда только время м<ожет> быть рассматриваемо как единое. Но расчленяющие его сроки (954;945;953;961;959;943;) не были бы таковыми, если бы они были только сроками времени, как однородной среды, т. е. если бы не были качественно индивидуализированными, качественно своеобразными, каждый по-своему. Каждый срок д<олжен> быть единственным в своем роде, предельно своеобразным. Но предельное, своеобразное, индивидуальное в собственном смысле есть лицо. Чтобы быть индивидуальным, срок должен быть связан с лицом, д<олжен> быть заполнен лицом, его характеризующим, наполняющим его своими энергиями и от лица получающим свою определенную качественность.

Однако сроки эти д<олжны> быть вышевременными.

Время, чтобы быть, должно быть пронизано началом вышевременным, сеткою вечности, дающею нам не плыть с временем и тем перестать замечать его, а стоять над временем и потому сознавать его текучесть. И от лица, определяющего собою временной срок, требуется выхождение над временем, уже свершившимся. Это лицо должно свидетельствовать о вечности, быть живым и глаголющим самосвидетельством в них вечности, оно д<олжно> быть свидетелем 956;940;961;964;965;962;.

Оно д<олжно> быть в мире, но не от мира{1118}: #с1118, трансцендентным миру, отрицающимся от мира, над миром. Оно д<олжно> быть святым. Связанность сроков времени с памятью святых, с явлениями святых дает твердость (прочность) текучему естеству времени—это и есть месяцеслов.

1920.V.20–21

Месяцеслов

{См. Приложение к VI «Черты феноменологии культа», с. 198–200 наст, изд.}

1920.V.20

Свидетели

Таинства совершаются в чинопоследовании своих обрядов. {Далее следует малоразборчивый текст, почти идентичный началу раздела «Свидетели», с. 354–355 наст, изд.; окончание: «что возвещалось, свершилось».>

{На оборотел) Что такое пост. Пуст? То же, что и праздник.

1920.V.21

Антроподицея

Богослужебные одежды, по Симеону Солунскому и др., имеют двоякое значение: во-первых, они суть символы Христа—Христова рабьего зрака и служения; во-вторых— символы величия и особых даров Духа Св<ятого>. Это двойное значение одежд соответствует и двойному положению в Церкви священнослужителя. Он Христос—жертва, и Христос—царь,—Христос уничиженный и Христос прославленный.

(См. также записи 1920.1I 1.8 на с. 49–50 и 80–81 и 1920.111.27 на с. 344–346 наст. изд.}

1921

1921.V.30

Облачения. Ризы. Маски

Маска в богослужении дает онтологичность, показывает то, что устав требует, не предъявляя личных требований к тому, кто за. Маска избавляет от необходимости лицемерить – казаться, а не быть—того, кто не таков и делает его таким, как надо в той области, в какой он зрится.

Ризы—служат тому же—это род маски для фигуры.

Для голоса такою маскою служит распевное, возгласное произношение молитв, Евангелия и т. д.

Произнося уставно, мы делаем то, что должны сделать, но при этом не лицемерить. Уставное произношение молитв избавляет нас от лицемерия, т. е. делает нас онтологичными, и дважды: в своей немощи, когда мы и сознаем себя

таковыми, и в своей маске возгласе, когда мы являемся тем, чем должны являться.

В маске человек есть икона.

Так<овым> же является его голос—при уставном произношении.

(См. также запись 1921. V.30 на с. 347 наст, изд.)

1921.VII.23

Индивидуальность служб

Канон ко св<ятому) причащению—густой тон, темно-пурпурный—как огустевшее пурпурное вино.

Канон Пасхи—алый и подвижный, Алая Пасха.

Канон Преображения—льется, как струя расплавленного металла, ослепительная, чисто белого цвета.

1921.VII.25

«Землеретный мой ум земнаго и вещнаго желания превышши покажи, от земли к небесней любви возвысивши».— Канон молебн<ый> Ангелу Хранителю, п<еснь> 6, «И ныне»{1119}: #с1119.

Что значит в точности «землеретный»? (Дьяченко,— Ц<ерковно>-слав<янский> слов<арь>, стр.200{1120}: #с1120. Землеретный = ревностный к земному.)

Лев<ая> рука горячая, правая—холодная во время службы.

1921.921;935;. День св. праведной Елисаветы{1121}: #с1121

Наказание учения

(молебен перед началом учения){1122}: #с1122

Наказание, по-казание, о-казание. Каков же истинный смысл слова «наказание»? Отсюда понятно применение слова «наказание» в отношении к Богу—Бог наказал = показал = вразумил.

1921.VIII.8

Свидетели

О возникновении вставки «Г<оспо>ди, Иже Пресвятаго Твоего Духа...» в литургии{1123}: #с1123—св<ятым> Василием Великим, к<отор>ый не усмотрел сходящего Духа на Дары и потому св<ятой> трижды читал молитву{1124}: #с1124.

Об отмене явных молитв и введении тайных (и то и другое—свидетельства пресуществления).

1921.X. 16 ст. ст.

Богослужение{1125}: #с1125

Уже много дней я замечаю одно явление, меня занимающее. Во время литургии (именно литургии, а не вообще службы) правая рука у меня сильно холодеет, а левая—нагревается. Это нельзя объяснять температурой воздуха, ибо охладиться левой руке легче, чем правой, поскольку действовать приходится именно правой рукой—например, благословлять, креститься и т. д. Разница температур весьма заметна. И мне всегда думалось, что она имеет свою причину в каких-либо циркуляциях флюида, исходящего из одной руки и входящего в другую.

1922

1922.1.6

Покаяние +

О том, что исповедь есть именно таинство СЛОВА свидетельствует чинопоследование сего таинства:

В первой молитве как типологические случаи, на которые делается ссылка, приводятся:

«Боже Спасителю наш, Иже пророком Твоим Нафаном (это—орудие таинства) покаявшемуся (это—материя таинстйа: покаяние, слово покаяния) Давиду о своих согрешениих оставление даровавый, и Манассиину в покаяние молитву приемый...»{1126}: #с1126

Во второй молитве—еще определеннее: «Сам, яко благ и незлобивый, Владыко, сия рабы Твоя СЛОВОМ РАЗРЕШИТИСЯ благоволи...»{1127}: #с1127—словом их и словом пастыря, взаимодейством того и другого слова, слова покаяния и слова разрешения.

Посему, иерей глаголет к кающемуся: «Не усрамися, ниже убойся, и да не скрыеши что от мене, но, не обинуяся, рцы вся, елика соделал еси, да приимеши оставление...»{1128}: #с1128

Условием оставления является проречение, иерей же—лишь свидетель сего проречения: нельзя прореци без собеседника— свидетеля, поэтому и нужен иерей, как некий послух: «Аз же точию свидетель есмь, да свидетельствую пред Ним вся, елика речеши мне: аще ли что скрыеши от мене, сугуб грех имаши...»{1129}: #с1129 Дело не в покаянии, а в проречении покаянном, в слове, и словом дается разрешение.

И далее вопрошает: «Рцы ми чадо...», «рцы ми чадо...», «рцы ми чадо...»{1130}: #с1130 и т. д. и т. д.

1922.IV.17. Неделя Жен Мироносиц

Запахи и вкусы +

Запах и вкус мирры вполне соответствует инструментовке словесной на кре, хри, мертв

Христос воскресе из мертвых, смертию смерть поправ...{1131}: #с1131Крестом даровав. {См. также запись 1922.X.20 на с. 347 наст, изд.}

1923

1923.III.17

Обрезание

По-видимому, обрезание запрещено в таком же смысле, как и быть родителям восприемниками от крещения. Не положительно плохо (это не значит, что то и другое плохо).

1923.III. 19 ст<арого> ст<иля> (мысль —1923.III.17)

Обрезание

1. Почему обрезание отменено? Причин много. Одна: не рассчитывать на плотское очищение, на естественные глубины.

Пусть хуже, но в искании благодати,—нежели лучше, но самодовлеющее.

2. Родителям запрещается быть восприемниками от крещения, как запрещается и быть посаженными родителями при венчании. Даже присутствовать им запрещено. (Впрочем, это—дело особое.) Худо ли рождение? Скверен ли брак?—Нет.—А разве родители не любят своих детей, крещающихся и брачующихся?— Любят. А восприемниками быть нельзя—дабы не смешивался порядок отношений плотских с таковым же—духовных.

По-видимому, возбранение (запрет) обрезания той же природы.
Это—естественное таинство, благое и ценное, отменяется во имя несмешения с благодатным.

{См. также запись 1923111.19 на с. 348 наст. изд.}

1923.IX.24. Перед службою. (Ночь)

920;917;927;931;0934;921;913;

В стихирах на «Госп<оди>, воззв<ах>» преп<одобный> Сергий именуется богомудрым{1132}: #с1132. Это, очевидно, есть слово, соответствующее 952;949;972;963;959;966;959;962;.

Очень важно, что такой термин применяется к преподобному) Сергию. Выяснить семасиологию слова 946;949;972;963;959;966;959;962; и богомудрый в богослужебных книгах и пр.

ПРИМЕЧАНИЯ

Подготовка текста данного тома, особенно приложений, потребовала чрезвычайно кропотливой работы. Ббльшая часть записок Флоренского, написанных как черновики, со многими сокращениями, с трудом поддаются прочтению. Непрочитанные места отмечались в < >. Кроме особо оговоренных дат, Флоренский везде употреблял старый стиль и после января 1918 г., что было сохранено. Принципиальные разночтения рукописного и машинописного экземпляров, пропуски особо отмечаются в тексте и оговариваются в примечаниях.

На фронтисписе помещен портрет священника Павла Флоренского, написанный графом Вл. А. Комаровским в июне 1924 г. Относительно этого портрета отец Павел записал: «О портрете П. А. Флоренского, писанного В. А. Комаровским, высказывались:

«Вл. Ал. Комаровский написал с меня целую кучу этюдов и два портрета—уже без меня. Все они лежат у нас в доме, один висит в гостиной, радует меня и злит всех знакомых» (из письма П. А. Флоренского семье 17—18 июля 1924 г.).

(Часть первая) ЧТЕНИЯ О КУЛЬТЕ I. СТРАХ БОЖИЙ

В основу публикации данной части положен первый экземпляр машинописи с авторской правкой. «Лекция I. Страх Божий» находится на 1—29 машинописных страницах и содержит § I—XIII. Пропуски в машинописном экземпляре, которые образовались из-за того, что машинистка не смогла прочитать некоторые слова в авторском рукописном экземпляре, были восполнены по оригиналу. В рукописном оригинале «Лекция I. Страх Божий» находится на 1 —19 страницах, в которые вложены черновые и дополнительные материалы. Материалы, не вошедшие в машинописный экземпляр, использованы в приложении и примечаниях.

Игумен Андроник

Текст основной части подготовлен к печати игуменом Андроником; текст приложения—игуменом Андроником и А. Н. Харьковским. Примечания игумена Андроника (1, 3, 6—42, 47, 50—68, 71—80; приложение (3)); С. М. Половинкина (2,4, 5,49, 68—70, 81, 82; приложение (1, 2)); иеромонаха Дионисия (Шлёнова) (43—46, 48).

Примечания к Кресту

Начиная с описания явления святому Андрею Юродивому сияющего креста у церкви апостолов Петра и Павла и по настоящее место текст был записан на вложенных в тетрадь листах. К этому же месту в тетрадь вложены следующие выписки, не включенные Флоренским в машинописный текст, возможно, потому, что он переписал и вложил их в тетрадь уже после создания машинописного текста.

«Тоя заступлением (Б<ожией> М<атери», и Честнаго Креста знамением, и всех святых Твоих ради, убогую душу мою соблюди» (мол<итва> 4-я вечерн<яя> Мак<ария> В<еликого>[1133 - Иерейский молитвослов. М., 1907. Л. 248 об.] т. е. знамением Креста и заступлением Б<ожией> М<атери) <4 нрзб.>.

«Крест есть скрижаль злострадания».—Скрижаль, стр. 135, глава 49[1134 - Скрижаль. М., 1656. С. 135.].

Крест разумный

«Крест за древо разумное, за сладкую же пищу желчь, Спасе мой, приял еси, за тление же смерти кровь Твою Божественную излиял еси» (Октоих, кан<он> в неделю утра, гл<ас> 5-й, п<еснь) 4-я, троп<арь> 2-й[1135 - Октоих, сиречь Осмогласник, с 5-го гласа по 8-й. М., 1906. Л. 13 об.]—[932;951;962; 956;949;961;961;945;962;[1136 - Так в рукописи П. А. Флоренского.] 964;940; 960;953;954;961;972;964;945;964;945; 957;940;956;945;964;945;, 974;962; 941;957; 949;943;954;972;957;953; 960;961;959;964;973;960;969;957;.]

931;964;945;965;961;972;957; 954;945;964;940; 964;959;965; 958;973;955;959;965; 964;951;962; 947;957;974;963;949;969;962;.

Крестное знамение, имя

«Наипаче,—говорит архиепископ Вениамин (Новая скрижаль. <4. 1-я.) СПб., 1848, стр. 62; § 16),—крестному знамению такая сила приписуется, что чрез оное все таинства и все священные действия совершаются и освящение приемлют». Св<ятой) Златоуств беседе [54-й на Матфея]:

«Никто убо да стыдится честными знаменьми спасения нашего и главизною благих, еяже ради и живем и есмы: но яко венец, тако да обносим крест Христов, ибо вся наша тем совершаются. Аще породитися потребно, крест приходит; аще напитатися таинственною оною трапезою, аще рукоположитися, аще что-либо ино сотворити, везде сие победы нашея предстоит знамение». И Августин в беседе I на Пятьдесятницу о толковании Символа: «Сим знамением крестным освящается Тело Господне, освящается источник крещения, поставляются равно пресвитеры и степени церковныя и всяческая вся очищаются сим знамением креста <Господня с призыванием Христова имени и освящаются)».

Крест

Рассуждая о «причинах», по которым Господь был распят на Кресте именно, архиепископ Вениамин (Новая скрижаль. Ч. 1-я, изд. Кораблева и Сирякова, СПб., 1848, стр. 52—58) четвертою причиною выстав-

ляет соображение св<ятого> Иоанна Дамаскина (О вере православной, кн. 4, гл. 11): «Яко имже образом четыре край Креста средним центром придержатся друг друга и состягиваются, сице Божиею силою, и высота и глубина, долгота же и широта, сие есть вся видимая и невидимая, тварь содержится[1137 - Архиепископ Вениамин. Новая скрижаль. Ч. 1-я. СПб., 1848. С. 54—55.)]

В книге апокрифических путешествий святых апостолов содержится чрезвычайно важное место, подтверждающее уже найденное нами в других источниках, о метафизике Креста. Правда, книга эта, как содержащая докетические мысли о воплощении Господнем, была отвергнута отцами Седьмого Вселенского Собора (см.: Деяния Вселенских Соборов, изданные в русском переводе при Казанской Духовной Академии. Т. VH, Казань, 1875, стр. 395—400, Деяние пятое), но данное место ее во всяком случае обрисовывает древнее понимание метафизики Креста, и оно по частям находит себе подтверждение в других, признанных церковных книгах и заслуживает внимания, несмотря на спутанность понятий в

нем. Апокрифическая книга, от имени апостола Иоанна Богослова, повествует о распятии Господнем. Иоанн, будто бы, не вынося страданий Господа, бежал на Масличную гору. Когда в 6-м часе дня разлилась тьма, Господь явился Иоанну. «Господь мой [,–говорит Иоанн,–], став в средине пещеры и осветивши меня, сказал: «Иоанн! Меня распинает иерусалимская чернь; Меня пронзают копием и тростию, напаяют уксусом и жслчию. Тебе же говорю и выслушай, что Я тебе говорю: Я допустил тебя взойти на эту гору, чтобы ты услышал то, чему должен научиться ученик от учителя, а человек от Бога». Сказавши это, Он показал мне водруженный световидный Крест и около Креста великую разнообразную толпу, которая в Кресте получала один образ и один вид. Самого же Господа зрел я на Кресте, не имеющим вида, но издающим только голос, и голос не такой, какой обыкновенно мы слышали, но какой-то приятный, и добрый, и воистину Божий. Голос говорил мне: «Иоанн! Одно ты должен услышать от Меня, потому что Я считаю нужным, чтобы ты из того, что имеет быть, услышал одно: это то, что Крест света Я называл для вас иногда Словом, иногда Умом, иногда Христом, иногда Дверию, иногда Путем, иногда Хлебом, иногда Семенем, иногда Воскресением, иногда Иисусом, иногда Отцом, иногда Духом, иногда Жизнию, иногда Истиною, иногда Верою, иногда Благодатию»

(Деяния, id. Т. VII. стр. 394–395).

Крест. Обращение ч<елове>ка в Крест

Предание говорит, что давным-давно в церкви, развалины которой и доныне видны на Желтых Горах, хотели венчать благочестивую девушку помимо ее воли. Девушка эта дала обет поступить в монастырь и умоляла родителей не заставлять ее изменить этому обещанию, но мать и отец и слышать об этом не хотели. В день венчания она столько плакала и молилась, распростерши руки, что Бог внял ее мольбам: взял к себе ее душу, а тело ее так и окаменело в виде Креста, который и поныне лежит на Желтых Горах (возле Манглиса). Этому-то Кресту–как туземцы-христиане, так и русские поселяне приписывают чудодейственную силу: стоит только потревожить каменную невесту, чтобы она начала плакать снова, и слезы ее, в виде дождя, оросили бы окрестные поля и нивы. В засуху целая процессия со священником во главе отправляется на Желтые Горы, и, после молебна, народ старается приподнять невесту, ушедшую, от собственной тяжести, в землю.

В. П. Желиховская. Любовь правдой крепка. Повесть для юношества. 4-е изд.[1138 - 1-е изд. в 1890 г.] СПб., изд. А. Ф. Девриена, стр. 145, примеч.–40.

Харам-эш-Шариф 1–мечеть Омара, 2–купол цепи, 3–Золотые ворота, 4–трон Соломона, 5–юго-восточное подземелье, 6–мечеть Ель-Акса, 7–Стена плача,

8–мост Робинсона, 9–подземный проход от ворот Барклея А–цистерна духов, В–цистерна, С–цистерна, D–цистерна, 917;–цистерна, F–группа трех цистерн, G–Великое море, 919;–фонтан а–ворота Собат, б–ворота Ibrra, в–ворота Аетин, г–ворота Дантар, д–ворота Гуанхил, е–ворота Накир, ж–ворота 1&дид, з–ворота Каттанин, и–ворота Синсле, і–ворота Могарба и Барклея, к–двойные ворота, л–тройные ворота, м–огивная дверь, н–малая дверь с фонтаном

Приложение

План храма Соломонова по Кейлю в горизонтальном разрезе: А – притвор, ааа–стены притвора, вв – колонны Боаз и Иахин, с–завеса притвора. В–святое, ddd – стены здания храма, е–дверь храма, ff–стена, отделяющая святое от святого святых, m–алтарь кадильный, оп-оп–столы и светильники, g–дверь во святое святых. С–святое святых, kkk–камеры боковых пристроек: ДД – внешняя стена боковых пристроек, L–винтовая лестница

Внешний вил храма Соломонова по Кейлю: а – притвор, bbb – этажи боковых пристроек, с – вход к винтовой лестнице, ddd–окна храма, ее – кровля храма

Вид храма Соломонова в вертикальном разрезе: А – внутреннее пространство храма: а–дверь, bb – окна, ссс–боковые камеры, ddd – окна в боковые камеры, ВВ–стены боковых пристроек.

II. КУЛЬТ, РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА

В основу публикации данной части положен первый экземпляр машинописи с авторской правкой. Лекция II «Культ, религия и культура» находится на 29–65-й машинописных страницах (нумерация карандашом поздняя) и содержит § 14–42 (нумерация § 43 пропущена). Пропуски в машинописном экземпляре, которые образовались из-за того, что машинистка не смогла прочитать некоторые слова в авторском рукописном экземпляре, были восполнены по оригиналу. В рукописном оригинале лекция II «Культ, религия и культура» находится на 20–45-й страницах (первые шесть страниц не нумерованы), в которые вложены черновые и дополнительные материалы. Материалы, не вошедшие в машинописный экземпляр, использованы в приложении и примечаниях.

Игумен Андроник

Текст основной части подготовлен к печати игуменом Андроником; тексты приложений–игуменом Андроником и А. Н. Харьковским. Примечания игумена Андроника (1, 4–9, 12, 13, 23–26; приложение 3 (3, 10)); С. М. Половинкина (2, 3, 10, 11, 14–22; приложение 1 (1–4); приложение 2 (1–4); приложение 3 (1, 2, 4–9, 11 –14)).

План храма Ирода: А–внешний двор. ONSWbbbb–ворота внешнего двора, gg–притвор Соломонов, eeee–галереи, ff–царский портик; ВВ – вал; С–двор женщин; К–Красные ворота; i–Никаноровы ворота; 929;–двор священников: о–место для представителей народа, ч–жертвенник всесожжения, s–умывальница, jjj–ворота во дворе священников; 917;–здание храма–святилище: 950;–св. святых, t–притвор, и–иботтегахалифот, у–светильник, и–стол для хлебов предложения, а – Кивот завета, bbb – боковые камеры, прилегавшие к стене храма, Innqq–отдельные камеры

СНОСКАХСII

К данному разделу Флоренский вложил в тетрадь несколько скрепленных вместе выписок, которые не вошли в машинописный экземпляр. Приводим их:

Антиномия. Символ. Культ

Акаф<ист> Пресв<ятой> Богор<одице), ик<ос> 8:

«радуйся, противная в тожде собравшая:

радуйся, девство и рождество сочетавшая[1139 - <Иерейский молитвослов. М., 1907. л. 154 об.)]

Загадки на заг<атках>

Богоматерь «горняя с дольними совокупи»[1140 - Служба с акафистом Пресвятей Владычице нашей Богородице, в честь и память явления чудотворныя иконы Ея Неопалимыя Купины. Киев, 1884. С. 20. Седален по полиелее, глас 6.] и «Небо и земля воедино совокупльшая»[1141 - <Там же. С. 57. Икос 8.)] («Служба Неопалимой Купине»).

Богоматерь–земля святая («Служба Неопалимой Купине»–икос и др. места)[1142 - <Тамже. С. 30–31.)].

Культ. Восхищение литурга

«Время бескровного жертвоприношения настало. Честные дары поставлены на св<ятом> престоле и раскрыты: священнодействующий уготовал себя к совершению жертвы; «он,– по выражению св(ятого) 1ермана,– стоит как бы не на земле, но в пренебесном Жертвеннике, пред страшным Жертвенником престола Божия» (прот<оиерей) Вл<адимир> Владиславлев. О нашем богослужении. Тверь, 1876, стр. 344»[1143 - <Точное название книги: Протоиерей Вл. Владиславлев. Объяснение богослужения Святой Православной Церкви. Тверь: Тип. Ф. Муравьева, 1876.)].

(благоразумный разборник) «Бога исповеда таящагося» (Триодь Цветн<ая\ нед<еля> 5-я по Пасце, на литург<ии>, блаженна гласа, гл<ас>4[1144 - <Пентикостарион, сирень Пятдесятница [Триодь Цветная]. М., 1905. Л. 148.)].

Двойственность символа

Скрижаль, стр. 79–80, гл<ава> 19.

«Храм убо дом Божий есть; аще и создан есть каменми и древесы, обаче освящается благодатию Божиею и молитвами священническими; И несть общий дом, якоже и прочии доми, но есть дом на земли, посвященный Богу, или вкупе с Ним и некоему от святых Его. Сего ради имать и именование святаго, имже именовася, и не просто той храм зовем дом, но святый, яко освященный от Святаго Отца Всесвятым Сыном, в Святом Духе и жилище Святыя Троицы. Сего ради понеже есть во имя Святыя Троицы, яко к Самому токмо Богу ходили быхом, глаголем по сему образу, да пойдем к Святей Троицы, или ко Христу, Единому от Троицы воплощшемуся Богу Слову или к Пресвятей Его Матери, или святым ангелом, или апостолом, или святому святителю, или мученику, или некоему от святых. Что являет слово? Являет, яко посвятися Богу [Симеон, с. 122], и есть дом Самаго Бога, и Той обитает в нем: и раб Его, имже именовася, ту обитает в нем, яко во своем жилищи, и душею приходит тамо невещественне. Многажды есть ту положен с мощми своими и Божисю силою и благодатию действует. Зане, понеже мы есмы, сугубы от души, глаголю, и тела, и дарования Божия сугубо приемлем. Отнюду же и в вещех сея Церкве, сиречь в каменех, и вапне и древесех благодать Божия приходит и пребывает. И внегда молимся мы, действует с благоволением Отца и милостию Иисуса Христа, Иже воплотися нас ради и паки отроди нас, и пришествием и милостию содействителя Его и Неразделнаго Духа сие самое зрим яве. Зане божественныя силы и чюдеса бывают во храмех, и ангелов явления, и святых, и чюдеса и знамения совершаются, и прошения даются, и исцеления даруются: и бездушная, яже обретаются во храмех, воды и камение, столпи и покрови святых, и железа, действуют не от себе, како есть возможно сущей твари Божией, аще и бездушная суть, имети что от себе, обаче сия действуют благодатию Божиею. Зане внегда именуем имя Божие и призываем е в сия, освящаемся и мы и исцеляемся. Убо во храме, в нем же есть именование и призывание воистину истиннаго Бога, свята суть вся и Бог действует, и исцеляет, и спасает благодатию Своею божественною[1145 - <Скрижаль. М., 1656. С. 79–80.)]

Двойственность

Скрижаль, стр. 43–44, гл<ава>> 11 (со ссылкою на книгу Маргарит, на третью омилию [«Златоуста»]):

«Священство совершается убо на земли, чин же небесных имать вещей, и зело лепно. Не бо человек, ниже ангел, ниже иная кая созданная сила, но Сам Утешитель сие устави воследование. И еще убо в плоти сый, ангельским совещева мечтатися служением. Тем подобает священнику, яко на небесех, стояти с оными ангелы, тако чистому быти: страшная убо и трепетнейшая, и ветхая и прежде благодати бяху...» (и далее см.: о величии страшной жертвы, приносимой священником)[1146 - <Тамже. С. 43–44.)].

Таинство

Катехизис великий, глава 83. «Тайна есть невидимыя благодати Божия видимое знамение, во освящение наше от Бога нам преданная» (Щит веры, л. 49)[1147 - Щит веры. Напечатана с поморской рукописи первым тиснением в христианской типографии при Преображенском богоделенном доме. М., 1913. Л. 49.].

«Небо и земля <днесь> совокупишася» (стихира на литии Рожд<ества> Христ(ова)[1148 - См. примеч. 5 к данному разделу].–56.

III. КУЛЬТ И ФИЛОСОФИЯ

В основу публикации данной части положен первый экземпляр машинописи с авторской правкой. Лекция III «Культ и философия» находится на 66–93-й машинописных страницах (нумерация карандашом поздняя) и содержит § 44–46 (§

46 проставлен Флоренским при правке). Пропуски в машинописном экземпляре, которые образовались из-за того, что машинистка не смогла прочитать некоторые слова в авторском рукописном экземпляре, были восполнены по оригиналу. В рукописном оригинале лекция III «Культ и философия» находится на 46–68-й страницах (после с. 46 ошибочный сбой: 46, 45, 46, 47), в которые вложены черновые и дополнительные материалы. Материалы, не вошедшие в машинописный экземпляр, использованы в приложении и примечаниях.

Игумен Андроник

Текст основной части подготовлен к печати игуменом Андроником, текст приложений–игуменом Андроником и 913;. 919;. Харьковским. Примечания игумена Андроника (3, 5, 7–9, 13–17, 19–21, 23–25, 27– 30; приложение 2 (1, 2, 5); приложение 3 (1 –12)); С. М. Половинкина (1, 2, 4, 6, 10–12, 14, 18, 22, 25, 26, 31–34); иеромонаха Дионисия (Шленова) (приложение 1 (1); приложение 2 (3, 4)).

'917;960;953;966;940;957;949;953;945;

924;. Ростовцев. Сириек–историк Херсонеса Таврического. Ж<урнал> Министерства) Н<ародного> П<росвещения), 1915, н<овая) с<ерия>, ч. LVI, апрель, стр. 151 –170.

О божественных 941;960;953;966;940;957;949;953;945;.

Сириек, сын Гераклида, по поручению города написал историю эпифаний богини 928;945;961;952;941;957;959;962;, с тем чтобы прославить ее, по случаю особенно чудесной эпифании. Восстановленный) текст надписи: 931;973;961;953;963;954;959;962; 905;961;945;954;955;949;943;948;945; 964;940;[962; 941;960;953;966;945;957;]949;943;945;962; 964;940;962; 928;945;[961;]952;941;957;959;965; 966;953;955;[959;960;972;957;969;962; 963;965;947;]947;961;940;968;945;962; 940;[957;941;]947;957;969;... и т. д.

Подобный же случай: Тимахид Родосский на Линде 948;953;945; 964;940;957; 964;940;962; 952;949;959;965; 941;960;953;966;940;957;949;953;945;957;... 964;940;962; 949;960;953;966;945;957;949;943;945;962; [964;940;962; 0949;<959;)971;...]

941;960;953;966;940;957;949;953;957; Диоскуров (стр. 162).

Эпифании Исиды, Асклепия (ср. <С. А.) Жебелев. Религиозное врачевание <в Древней Греции). СПб., 1893.

Стр. 163. 966;945;943;957;949;963;&945;953; и 949;960;953;966;945;943;957;949;963;927;945;953;–технические термины для явления богов-целителеи, ср.: 1ародот, Vll, 16,3: Аполлона, Афины, Зевса 932;961;972;960;945;953;959;962;, Зевса Сабазия.

На основе материалов статьи «Ноумены и феномены» Флоренский предполагал дать пример рассмотрения философской терминологии. Возможно, что при устном произнесении лекции это было им сделано, вследствие чего материалы статьи «Ноумены и феномены» и были положены в папку «Антроподицея. Материалы и заметки». В данном примечании приводим наиболее самостоятельные авторские тексты.

(Из материалов незавершенной статьи «Ноумены и феномены»)

1914.IX.20

Феномены и ноумены

Выяснить этимологию и симасиологию слова manifestatio (– 966;945;953;957;972;956;949;957;959; 957;?). Манифестация! Кем, когда, по какому случаю введено в философию это слово.' не искусственное ли оно? М<ожет) б<ытьХ оно–простой перетаск греческого термина–как-нибудь?

Manifestatio и manes, маны (ср. обратное: penates от penitus, внутри, сокрытые, оккультные).

Маны–явления душ? (а не самые души?) души в явлении? в появлении/ в

проявлении/ Senates же–в само-бытии, вещи в себе. Не суть ли manes–966;945;953;957;972;956;949;957;945;, а penates–957;959;959;973;956;949;957;945;? 1ении же–идеи этих вещей в сеОе; numina–nomina–самая мистическая глубь духовного мира, существо его. Другими словами, тут ноуменальность все возрастает. А что такое ларвы? (Какова этимология этого слова? маска?) Не есть ли ларвы пустота, отрицание реальности, меонические скорлупы, трупы, остающиеся от душ? Тогда расположение слоев духовного бытия будет такое.

I9I4.IX.20.

Поезд <1 нрзб.> Москва

+

По словам Пахимера, «Имена суть объявления лежащих под ними вещей». Вероятно, это неверн<ый> перевод, во всяком случае смысл передает непонятно. Не объявления, а выявления, явления, проявления.

Имена–проявления вещей. Всякая вещь лежит под той энергией, которая ее выявляет. «Объявления» же–получается смысл <1 нрзб.> очень и плоский, словно имена–ярлыки, объявления, наклеенные на вещи, т. е. условно с ними соединенные. Рус<ский) перевод дает смысл прямо противоположный смыслу подлинника.

1915.IV.20 (ранее)

Наше понимание, т. е. современное, термина явление, phaenomenon, феномен, соответствует приблизительно греческому термину 948;972;958;945;, мнение, кажимость, мнимость, но ничуть не может быть признаваемо за эквивалент греческого 966;945;953;957;972;956;949;957;959;957;. Ибо, повторяю, греческое 966;945;953;957;972;956;949;957;959;957; имело смысл положительный, а наше «феномен» употребляется исключительно в смысле отрицательном.

1915.VII.3

Ноумены и феномены

[Прикровенная теория <1 нрзб.> Имена, как феномены–имеславие-...]

<·!)) «Превзойти Канта»–значит освободить его от исторического), от психологичвеского) момента. Конечно, это возможно лишь в смысле направления работы, но не как готов<ый) результ<ат>. Логика воплощается в психике, а не вне ее, логический) и психологический) моменты связаны. Чистая логика, это направляющая идея мысли, а in concreto ее нет. Это предел. Но так) к<ак> очистка возможна все большая и большая, то отсюда – взаимная подозрительность. Кант – Фихте–неокантианцы–Риккерт – Коген – Гуссерль–логисты...

Как в области политики каждый правый подозревается в левизне, а левый – в правизне и каждый хочет перещеголять всех, так и в области этого современного) стремления к «чистоте».

2) Знание и вера. В ист<ории> мысли, как мы видим,– две линии. Два способа толков(ания) Канта в сущности связываются с этими двумя линиями: психологический)–с эмпиризмом, логический) – с рационализмом. В кантовск(ой) биогр(афии)–тоже 2. Отсюда понятно обычное кантовск(ое) стремление к разграничению и к примирению–его разгранич<ительно)-примирит<ельная) тенденция. Эта позиция выражается формулою: «Вещи познаются сообразно тому, как они являются в чувственном опыте (эмпиризм), сообразно нашей духовной организации (рационализм)». Итак, это примирение, это объединение в мыслях, в теории, но оно искупается ценою раздробления онтологии. Иначе говоря, двойственностью истории филос<офии> и своей биографии Кант вытесняет в онтологию. Тогда возникают два онтологич<еских) слоя:

(a) То, что является в чувствен<ном> опыте, вещи в себе.

(b) Мир являющегося, мир явлений, т. е. вещи как они являются духу.

(i) Вещи в себе. Ding an sich – вещь у себя, при себе, о себе, в себе (самое неудачное). До известной степени7 исторически это производное платоновских идей. Кант называет их 957;959;959;973;956;949;957;945;, intelligibilia, умопостигаемым миром. 925;959;959;973;956;949;957;945; не смешивать с numina, ноуменальный с нуменальный. Numen – божество, трансцендентное в явлении, это относится, так сказать), к опыту, но к опыту сверхчувственному. 925;959;959;973;956;949;957;945;, напротив,– то, что не является, что лежит в основе явлений чувственных (Кант явлений сверхчувственных не признает). 925;959;959;973;956;949;957;945; у Платона и неоплатоников постигается косвенно путем диалектики, прямо – в художественном) созер<цании>, в духовном озарении. Каков же смысл этого термина у Канта? Исторически это, конечно, прямое заимствование) из предшествующей) филос<офии>; по существу же дела–гипотетически: «Если бы могло быть конкретное содержание вещей в себе («интеллектуальная интуиция» = духовный опыт), то это было бы нечто вроде платоновск<ого) 957;959;959;973;956;949;957;945;».

Вещь в себе им<еет) соверш(енно) различ<ное> значение в разных истолкованиях. В психологическом) это – именно «вещь», а в логическом)–лишь предельное понятие, наше же,– 1 с помощью кот(орого) мы решаем ур<авнен)ия.

(ii) 934;945;953;957;972;956;949;957;945;, феномены, явления, являющееся. Как и в предыдущем термине, самом по севе, в этом термине нет ничего предосудительного для того, что под этот термин подводится. Явление противополагается отсутствию, небытию,–кажущемуся или мнимому. Являться – это сделаться явным, быть въявь,– в противоположность, с одной стороны, отсутствию, а с другой–мечтанию, призраку, мнимости. Когда мы говорим, напр<имер>, что Преподобному> Сергию явилась Бож<ия> М<атерь), когда мы гов<орим> о явлении Б<ожией> М<атери) Преп<одобно)му, о явлении Христа ученикам, мы хотим сказать, что а) не было отсутствия впечатлений и б) эти впечатления не были иллюзорны, мнимы, субъективны. Напротив, неверующий будет отрицать явление их или в том смысле, что вообще не было никаких впечатлений (историч<еская> критика), либо в том, что это впечатления пустые (критика философская), не соответствующие предмету. «Явился»–это значит не пребыл в себе, в самозамкнутости, но был еще познан. «Б<ожия> М<атерь> явилась Пр<еподобному> Сергию»–это значит, что он узнал Ее таковою, какова Она есть на самом деле. Чтобы быть познанным, надо явиться так или иначе. Но уже отчасти Платон, а Кант совсем решит<ельно> придает этому слову особ<енный> оттенок, содержащий в себе известное обесценение того, что под него подводится, известное порицание явлению. У Платона это понятно. Для него чувственные явления хотя и не противополагаются миру идей, но все же суть нечто низшее в сравнении с ними. Являемое бытие низшего сорта в сравнении с идеями. Для Канта же это–совсем иное, совсем не дающее познать природы вещей. Явления не являют вещи, а прячут их, дают не познание их, а замыкают дух чел<ове)ка в самом севе, так что никакое истин<ное> познание делается уже невозможным. Явление из момента познания получило смысл прямо противоположный. как это произошло?

Не вдаваясь в историю термина «явления», скажем лишь следующее.

Наше Крещение называется Богоявлением, 920;949;959;966;940;957;949;953;945;, 917;960;953;966;940;957;949;953;945;. Почему? Потому что в древности оно совпадало с Р(ождеством) Х<ристовым>, а в это время явился во плоти, явился миру Бог Слово. Но откуда взялся самый термин 949;960;953;966;940;957;949;953;945;?

Вы, кон<ечно>, знаете, что рел<игиозные> термины очень живучи и берутся из предш<ествующих> религий, хотя смысл их часто совсем меняется. Эпифаниями называлось празднество Диониса: являлся народу бог Дионис. Но так как участвовавшие бывали в масках (изображая, являя, показывая бога и его свиту) (таково происхождение сатурналий, карнавала, маскарада, да и вообще нашего театра), то, когда момент веры поддался неверию и вместо бога, являющегося, открывающегося при помощи маски литурга, сталй~видеть по преимуществу человека, замаскированного, скрывающего свою сущность, обманывающего,– лицедея, тогда и слово 949;960;953;966;940;957;949;953;945; получило момент прямо противоположный своему первоначальному значению,– момент сокрытия подлинной) природы вещи.

Итак, природа, изучаемая естествознанием, и наша психическая жизнь, изучаемая психологией,–и мир внешний и мир внутренний – есть мир явлений,

т. е. завеса, скрывающая подлинное познание. Если угодно, можете изучать узоры (законы природы) и ткань (законы разума) этой завесы, но помните, что поднять ее, по существу дела, невозможно.

Вся действительность делается обезбоженной и обездушенной. Это, однако, вовсе не историческая случайность, это так должно было быть и не могло быть иначе. Вся суть кантовской философии, как и новых кантианцев, которых Ж. П. Рихтер иронически называл «бритвенными зеркальцами Канта»,—в признании, что в господствующем мировосприятии «все благополучно». Кантова теория по существу дела есть теория оправдательная, имеющая доказать, что наличное интеллигентское восприятие жизни не может и не должно быть иным, чем оно есть, что лучшего ничего не нужно. Кант канонизирует интеллигента, ибо познание его, способ познания его принимает за совершенный и инстинктивное отхождение от горнего мира—за норму, и все построение свое ведет на основе этой канонизации. Потому-то нет ничего удивительного, что его система есть не иное что, как апофеоз, обоготворение интеллигентского разума.—122.

IV. ТАИНСТВА И ОБРЯДЫ

В основу публикации данной части положен первый экземпляр машинописи с авторской правкой (1-я половина лекции) и рукописный авторский оригинал (2-я половина лекции). Машинописный экземпляр имеет заглавие «Лекция. Таинства и обряды», находится на 95–106-й машинописных страницах (нумерация поздняя карандашом) и содержит § 46–48 (но со сбоем, повторен § 46). Текст обрывается на фразе «Мы понимаем их...». Машинопись продолжает нумерацию страниц и параграфов предыдущих трех лекций. Авторский рукописный оригинал имеет заглавие «Лекция (оставлено чистое место). Таинства и обряды», находится на 1–23-й рукописных страницах (с дополнительными вставками) и содержит § 1–8. Вторая половина лекции начинается с конца С. 10. Рукописный экземпляр не продолжает нумерацию страниц и параграфов предыдущих трех лекций. Очередность лекции IV очевидна из времени ее написания (12.V.1918 ст. ст.), произнесения и содержания. По неизвестным причинам рукопись лекции IV была напечатана в неполном объеме, и правка и дополнения Флоренского имеются лишь к той меньшей части, которая была перепечатана. Хотя машинописный экземпляр обрывается не только на «половине» текста, но и не заканчивает предложения, никаких помет Флоренского по этому поводу нет. Кроме того, ненапечатанным осталось своеобразное введение к лекции, которое было в основном написано 14.V.1918 и в тетради расположено на ненумерованных л. 24–28 об. с пометами «V.1 .1».

Игумен Андроник

Текст данной части подготовлен к печати игуменом Андроником, текст приложения—игуменом Андроником и А. Н. Харьковским. Примечания игумена Андроника (1 – 10, 16–19, 21–27, 29–36, 38, 40– 46; приложение (1–12)); С. М. Половиннина (11 – 15, 17, 20, 21, 28, 37, 39, 40); Трубачевой 924; С (42).

V. СЕМЬ ТАИНСТВ

В основу публикации положен текст рукописи (автограф Флоренского), датированный 19–21 .V. 1918 (ст. ст.). Текст входит в тетрадку, объединяющую V и VI лекции – «Семь таинств», «Черты феноменологии культа». Текст находится на тетрадных листах (л. 1–34) и имеет свое разделение на параграфы (§ 1–16). В рукописи есть небольшая более поздняя правка Флоренского карандашом. Рукопись не имеет соответствующего машинописного экземпляра по неизвестным для нас причинам, и поэтому данный текст не попал в издание 1977 г. В заголовке цифра «V» отсутствует. Впервые текст напечатан в научно-публицистическом журнале «Энтелехия» № 2 (Кострома, 2000. С. 11 –27). В первой публикации было несколько мест, прочтенных неправильно: в данном издании эти места исправлены.

Игумен Андроник

Текст основной части подготовлен к печати игуменом Андроником и О. Т. Ермишиным, текст приложения– игуменом Андроником. Примечания игумена Андроника (1–8, 10–13, 15, 18, 20, 22, 28, 32–40); С. М. Половинкина (9, 14, 17, 19, 21, 29–31; приложение (1)); иеромонаха Дионисия (Шленова) (16, 23–27).

(Приложение.) Дедукция семи таинств

Первоначальные наброски и схемы данного текста на четырех листах датированы Флоренским: «1919.935;921;921;.24–25. Ночь». Рукопись текста (автограф Флоренского) надписана: «1919.935;921;921;.29. Серг(иев) Пос<ад>. Продумано 1919.935;921;921;.24–25. Ночь». Текст написан Флоренским на 12 тетрадных страницах и был вложен в тетрадные листы после лекции V «Семь таинств». Соответствующий рукописи машинописный экземпляр на 9 страницах правлен Флоренским. Судя по некоторым стилистическим отличиям машинописного экземпляра от рукописи, Флоренский сам диктовал машинистке текст, пользуясь своей рукописью. В основу публикации положен авторский машинописный экземпляр, проверенный по рукописи.

Игумен Андроник

Текст подготовлен к печати игуменом Андроником. Примечание С. М. Половинкина.

VI. ЧЕРТЫ ФЕНОМЕНОЛОГИИ КУЛЬТА

В основу публикации положен текст рукописи (автограф Флоренского), датированный 19–21.V.1918 (ст. ст.). Текст находится на тетрадных листах (л. 35–49), продолжающих нумерацию лекции V «Семь таинств», но имеет свое разделение на параграфы (§ 1 – 11). В рукописи есть более поздняя правка Флоренского ручкой и карандашом. Рукопись не имеет соответствующего машинописного экземпляра по неизвестным для нас причинам, и поэтому текст не попал в издание 1977 г. После лекции VI «Черты феноменологии культа» следует отрывок «Месяцеслов» (автограф Флоренского), датированный 20–21 .V. 1920 (л. 49–52), который публикуется как Приложение к данной части. Вложенный сюда же отрывок «Время и праздники» (1915.1.5) публикуется в разделе «Антроподицея. Заметки и материалы».

Игумен Андроник

Текст подготовлен к печати игуменом Андроником и О. Т. Ермишиным. Примечания игумена Андроника (1, 3, 4, 7–14, 16, 18; приложение (1, 2)); С. М. Половинкина (6, 15, 17; приложение (3)); иеромонаха Дионисия (Шленова) (2, 5).

VII. ОСВЯЩЕНИЕ РЕАЛЬНОСТИ

В основу публикации положен машинописный экземпляр с авторской правкой Флоренского, который состоит из двух частей. Первая часть под названием «Лекция VII. Освящение реальности» находится на I –10 машинописных страницах и включает § 1–9. Этой части соответствуют 1 – 11-я рукописные страницы авторской записи лекции в тетради от 13–14 июня 1918 г. Вторая часть без названия (так называемая «Философия культа») находится на 1 – 106-й машинописных страницах и включает § 10–38. Этой части соответствуют беловая рукопись С. И. Огневой, продиктованная ей Флоренским 29 апреля– 17 июня 1922 г. (11–195-й рукописные листы, § 10–38), и 12–45-я рукописные страницы авторской записи лекции в тетради от 14– 15 июня 1918 г. (в качестве первоначального текста).

Игумен Андроник

Текст основной части подготовлен к печати игуменом Андроником, текст приложений–игуменом Андроником, С. М. Половинкиным, А. И. Харьковским. Примечания игумена Андроника (1, 2, 4–10, 12, 16–20, 22–29, 32–45, 47–70, 72–89, 91–94, 96–126, 128–135, 137–170, 172–200, 203–226, 228–263, 265–299; приложение 1 (1–4, 6, 7, 9, 16–18, 20, 22–24, 26, 36–39, 42–48); приложение 2 (1–29, 31–56, 60, 62–91, 95–100); приложение 3 (1–3); приложение 4 (1, 3)); С. М. Половинкина (3, 11, 15, 21, 30, 44, 46, 71, 90, 95, 127, 171, 201, 202, 227, 264, 298; приложение 1 (5, 10–15, 19, 21, 22–25, 27–35, 40–43, 46–55); приложение 2 (19, 21, 26, 30, 58, 61, 92–94); приложение 4 (2, 4–И)); иеромонаха Дионисия (Шленова) (13, 14, 96–101; приложение 2 (57, 59)); М. С. Желтова (31, 261); А. И. Стрижева (приложение 2 (34)); С. З. Трубачева (приложение 2 (33)); А. И. Харьковского (136).

VIII. СВИДЕТЕЛИ

В основу публикации положен машинописный экземпляр с авторской правкой Флоренского (1–33-я машинописные страницы, § 50– далее нумерация отсутствует). Этому тексту соответствуют беловая рукопись С. И. Огневой, продиктованная ей Флоренским 18–30 июня 1922 г. (1–46-й рукописные листы, § 50–далее нумерация отсутствует), и авторская рукопись Флоренского от 2, 4 июня 1920 г. (1–39-я рукописные страницы, параграфы не проставлены).

Игумен Андроник

Текст подготовлен к печати игуменом Андроником.

Примечания игумена Андроника (1–5, 7–11, 13–

20, 22–28; приложение (1); С. М. Половинкина (5, 6,

12, 21, 24–28); А. Н. Стрижева (приложение (1)).

Platonicum, sive Vocum Platonicarum index: В 3 т. Lipsiae, 1835–1839.– 356.

IX. СЛОВЕСНОЕ СЛУЖЕНИЕ (МОЛИТВА)

В основу публикации положен машинописный экземпляр с авторской правкой Флоренского (1–39-я машинописные страницы, § 1 –10). Этому тексту соответствуют беловая рукопись С. И. Огневой, продиктованная ей Флоренским 10–30 сентября 1922 г. (1–56-й рукописные листы, § 1–10), и 1–13-я рукописные страницы, § 1 –7, незаконченной авторской записи лекции в тетради от 15 июня 1918 г.

Игумен Андроник

Текст подготовлен к печати игуменом Андроником. Примечания игумена Андроника (1–4, 9–24, 28– 31, 33–44, 46–63; приложение (2, 3)); С. М. Половинкина (5–8, 25–28, 32, 45, 52); иеромонаха Дионисия (Шленова) (приложение (1)).

Будь нам в битвах вождем, приблизь исполненье вещании, Вновь низойди благосклонной стопой к фригийцам, богиня

Приложение к части первой. ПЛАНЫ И ЗАМЕТКИ НЕНАПИСАННЫХ ГЛАВ

Планы и заметки ненаписанных глав выделены из подготовительных и черновых материалов, где они находились среди прочего. Публикуется впервые.

Игумен Андроник

Текст подготовлен к печати игуменом Андроником.

Примечания игумена Андроника (2–14, 16, 17);

С. М. Половинкина (1, 3, 15, 18).

Часть вторая АНТРОПОДИЦЕЯ. НАБРОСКИ И МАТЕРИАЛЫ

В основу публикации положены рукописные заметки Флоренского, имеющие датировку. Некоторые подобные заметки публикуются в качестве приложений к лекциям I–IX, и тогда на них в данной части делаются отсылки. Все материалы публикуются впервые.

Игумен Андроник

Текст подготовлен к печати игуменом Андроником, С. М. Половинкиным, А. Н. Харьковским. Примечания игумена Андроника (2, 5–12, 15, 19, 22, 25, 26, 28, 29, 31–36, 38–54, 56–58, 60, 63, 64, 67–71, 77–83, 86–89, 93, 95, 96, 98, 99–120, 122, 124– 127, 131 – 134, 141, 143–146, 149,151, 152, 154–162, 164,

166–172, 175, 176–188); С. М. Половинкина (1, 3, 4, 13, 16–18, 20–24, 27, 30, 36, 37, 44, 54, 59, 61, 62, 65, 66, 72–76, 84–86, 90, 91, 92, 94, 97, 115, 121, 123–125, 128–130, 135–140, 142, 147–150, 152, 153, 163, 165, 173, 174); иеромонаха Дионисия (14, 55, 158); М. С. Желтова (47).

Использованы иллюстрации из книг:

С. 35. Бычков В. В. Русская средневековая эстетика. XI–XVII века. М., 1992.

С. 205. Снегирев И. Новоспасский монастырь. М., 1843.

С. 206. Снегирев И. Памятники московской древности, с присовокуплением очерка монументальной истории Москвы и древних видов и планов древней столицы. М., 1842–1845.

С. 223. Лазарев В. Н. Страницы истории Новгородской живописи. Двусторонние таблетки из собора св. Софии в Новгороде. М., 1983.

С. 290. Снегирев И. Памятники московской древности, с присовокуплением очерка монументальной истории Москвы и древних видов и планов древней столицы. М., 1842–1845.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
http://filosoff.org/

Приятного чтения!

notes

Примечания

1

Догматизм и догматика Ц Священник Павел Флоренский. Соч.: В 4 т. Т. 1. 924;., 1994. С. 551.

2

Из письма В. А. Кожевникову 27 июля 1912 г. // Андроник (Трубачев), иеромонах. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. Томск, 1998. С. 10.

3

Разум и диалектика. Вступительное слово пред защитою на степень магистра книги «О духовной Истине». Москва, 1912 г., сказанное 19 мая 1914 г.// Священник Павел Флоренский. Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 133–134.

4

Между пунктами I и II вписано карандашом: «Для последней главы. (Ориентировка в философии)».

5

Сохранились записки с таким же названием:

««Загадки на загатках». Название статьи о Толпыгине etc. Это не нравственные<нрзб.>, а онтологические. Нравственность онтологична<1 нрзб.>».

«Распад духовный и камень веры. «Православное обозрение», т. 12, 1863, стр. 213. [Об евхаристии! NI] для «Загадки на заг<атках)»».

6

Над п. I надпись карандашом: «Две точки зрения. Святая вещь и обратно».

7

Над п. II надпись карандашом: «Время и явление. Пространство и явление<4 нрзб.>».

8

Над словом надпись карандашом: «реальности».

9

Далее карандашом дописано: «Дедукция числа семь».

10

Между п. IX и п. X и ниже п. X написано карандашом: «Церковь и мир.<2 нрзб.> 1раницы<1 нрзб.> (Космичн.) буду говорить только<2 нрзб.>».

11

Первоначально было: «Очерки из философии культа».

12

Слова «и мир» зачеркнуты карандашом.

13

Зачеркнуто и написано сверху карандашом: «28 и 29».

14

Возрождение. [1918]. № 6. С. 15.

15

Фудель С. И. Об отце Павле Флоренском // Флоренский. Pro et contra. СПб., 2001. С. 97.

16

Там же. С. 102.

17

Андроник (Трубачев), иеромонах. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. Томск, 1998. С. 103.

18

См.: Строение слова//Соч.: В 4 т. Т. 3(1). М., 1999. С. 216.

19

О жизни схиархимандрита Виталия. М., 2002. С. 83.

20

Там же. С. 110.

21

См.: Столп и утверждение Истины. М., 1914. С. 134–136.

22

Священник Павел Флоренский. Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 352–369.

23

Епископ Феофан. Толкование. Послание св. апостола Павла к Римлянам. 2-е изд. М., 1890. С. 89.

85

Здесь и далее рисунки выполнены с оригиналов Флоренского, для ясности в примечаниях дается современное прочтение надписей.–Примеч. сост.

150

«Старые готлендеры и до сих пор проделывают дэсель с теми из своих гостей, к которым доброжелательны. Если же кто обойдет человека с запада на восток, обратно, то это считается прямо колдовством и должно приносить несчастье». Прим. автора.

154

Предложение не закончено и зачеркнуто Флоренским.

160

Ft. Petrie,—The arts and crafts of ancient Egypt. London, 1900, p. 147.

161

W. W. Midgley (Boston Museum),— Linen of the Ill-rd Dynasty в Historical studies by Knobel, Midgley, Petrie etc. (British School of Archeology in Egypt. Vol. XIX, 1911, стр. 37—39).

162

Ibid, стр. 37.

163

Fl Petrie,— Deshasheh. London, 1898, стр. 31.

164

lb., стр. 42 ее.

165

Hb. Museen zu Berlin,— Ausfiihrliches Verzeichniss der aegyptischen Altertumer und Gipsabgusse, 2 Aufl. Berlin, 1899, S. 44, N 8057 и 8058. По поводу этих тканей Erman (Aegypten, 594) говорит: «Was uns von diesem fcinsten Linnen crhalten ist, ist an Geschmcidigkeit und Zarthcit fast mit unscrn Seidenstoffen zu vergleichen».

166

Braulik,—Altagyptische Gewebe. Stuttgart, 1900, 5 и 39, ср. там же, стр. 39, анализ менее тонких тканей с мумии Пепи II.

167

lb. 5, ср. Steindortf,— Kunstgewerbe im alten Aegypten. Lpz., 1898, ss. 14.

168

W. W. Midgley, o. c. Здесь в образцах A. Bu. 9 основа двойная.

169

Машины прядильные и крутильные.

170

Fl. Petrie.– Denerech, стр. 44 и plat. III.

171

lb. p. 45 (эпоха Пепи II).

172

Braulik, 12.

173

lb. 12 и 73. Рассматриваемая ткань относится к эпохе 18-й династии, как видно из о. с. стр. 41 (она снята с мумии Тутмоса II и проч. Ю).

174

См. W. G. Thomson у Carter and Newberry,–The Tomb of Thoutmosis IV (Catalogue General du 924; usee du Caire, vol. 14), 1904, стр. 143–144... заслуживают внимания узорные льняные ткани с частью вытканными, частью нарисованными довольно сложными узорами, помещенные у Daressy,– Fouilles de la Valce des Rois, стр. 302, N 24987 некоторые узоры оч<ень> сложны напр., на N 24987–пленники со связанными назад руками. Это ткани Нового Царства, но, к сожалению, не датированные более точно.

175

О. с. 76–80, 27 и 49.

176

Стр. 76–80.

177

lb. 25–27 и 80–83.

178

Bissing,– Les fruchte (и т. д.) в Recueil de travaux, <29?>, 1907, p. 183 и т. д.

185

На полях дата: «1918.933;.14. Утро».

280

Обрыв текста.

811

Идеи об истории человечества?—Примеч. П. Ф.

814

Ныне арабы окончания ун не произносят.

815

И это неудивительно: армяне, как и персы, принадлежат к иранской расе; они—соседи персов; они долгое время были подданными персов. Всего этого более чем достаточно для того, чтобы некоторые бытовые явления оказались общими у армян и персов.

816

Т. о. гот обратил внимание на одну подробность (возведение очей), славянин на другую (нагибание).

818

Евангелие при таком обходе иногда дается для лобызания народу; кадилом же народу кадят.

829

«По отношению к нам это левая сторона. Надобно всегда представлять себе, что на нас как бы смотрит просфора; тогда правая наша сторона будет левою по отношению к жертвеннику и просфоре, напротив, левая сторона просфоры будет правою по отношению к нам». (Прот. В. Владислав лев,— Объяснение богослужения святой православной Церкви. 1876. Типография Ф. Муравьева. Тверь, стр. 235.)

1008

Запись на полях: «этимология слова «праздник»».

1057

В оригинале явная описка Флоренского: «Словно ракетка воланами».— Примеч. ред.

1133

Иерейский молитвослов. М., 1907. Л. 248 об.

1134

Скрижаль. М., 1656. С. 135.

1135

Октоих, сиречь Осмогласник, с 5-го гласа по 8-й. М., 1906. Л. 13 об.

1136

Так в рукописи П. А. Флоренского.

1137

Архиепископ Вениамин. Новая скрижаль. Ч. 1-я. СПб., 1848. С. 54–55.)

1138

1-е изд. в 1890 г.

1139

<Иерейский молитвослов. М., 1907. Л. 154 об.)

1140

Служба с акафистом Пресвятей Владычице нашей Богородице, в честь и память явления чудотворныя иконы Ея Неопалимыя Купины. Киев, 1884. С. 20. Седален по полиелее, глас 6.

1141

<Там же. С. 57. Икос 8.)

1142

<Тамже. С. 30–31.)

1143

<Точное название книги: Протоиерей Вл. Владиславлев. Объяснение богослужения Святой Православной Церкви. Тверь: Тип. Ф. Муравьева, 1876.)

1144

<Пентикостарион, сирень Пятдесятница [Триодь Цветная]. М., 1905. Л. 148.)

1145

<Скрижаль. М., 1656. С. 79–80.)

1146

<Тамже. С. 43–44.)

1147

Щит веры. Напечатана с поморской рукописи первым тиснением в христианской типографии при Преображенском богоделенном доме. М., 1913. Л. 49.

1148

См. примеч. 5 к данному разделу

comments

Комментарии

24

Приветственные слова Флоренского «Христос воскресе!» вызваны тем, что первая лекция произносилась им во вторник 3-й седмицы по Пасхе 8 мая ст. ст. 1918 г. (Пасха в 1918 г. приходилась на 22 апреля ст. ст.). В то же время это пасхальное приветствие, исполненное любви, дало запев дальнейшему содержанию лекции. –27.

[При верстке электронного варианта книги сбилась нумерация примечаний в бумажной версии вынесенных в конец книги. На самом деле, двадцать четвертый номер - первый. Соответственно, также обстоит дело со всей нумерацией Комментариев. Но сбита только нумерация, порядок и содержание сохранены. - прим. изд. электронного варианта]

25

Парменид B I 29. Ср.: Фрагменты раннегреческих философов. Ч. 1 / Пер. А. В. Лебедева. М., 1989. С. 287. – 27.

26

Первая лекция состоялась в день памяти апостола Иоанна Богослова– 8 мая ст. ст. 1918 г. Упоминая апостола Иоанна Богослова, Флоренский использует форму богослужебного отпуста. Апостола Иоанна называли апостолом любви. –27.

27

Воанергес (сирск.) – Сын Громов; так Господь Иисус Христос назвал апостолов Иакова и Иоанна Зеведеевых. –27.

28

Пушкин А. С. К***. Я помню чудное мгновенье. –28.

29

Иерейский молитвослов. М., 1907. Л. 208. – 28.

30

949;953; (древнегреч.), еси (церковно-слав.)–есть, глагол во 2-м лице настоящего времени. –29.

31

В рукописном и машинописном экземплярах Флоренского ошибочно «Ховар». Исправлено по Дан. 10, 4. –29.

32

Октоих, сиречь Осмогласник, с 5-го гласа по 8-й. М., 1906. Л. 40. –30.

33

Триодион, сиесть Трипеснец [Триодь Постная]. М., 1897. Л. 44 об. В среду сырную. Утреня. Песнь 8. Ин трипеснец. –31.

34

Там же. Л. 45 об. В среду сырную. Утреня. Песнь 9. Ин трипеснец. –31.

35

Там же. Л. 52. В пяток сыроястный на утрени. Седален по 2-м стихословии, глас 7. –31.

36

Там же. Л. 107. В среду 1-я седмицы. Утреня. Песнь 8. Ин трипеснец. –31.

37

Там же. Л. 127. В пяток 1-я седмицы. Утреня. Песнь 8. Ин трипеснец. –31.

38

Там же. Л. 164. Во вторник вечера 2-я седмицы. Ина стихира господина Феодора, глас 3. –31.

39

Там же. Л. 166 об. В среду 2-я седмицы. Утреня. Песнь 8. Ин трипеснец. –31.

40

Там же. –31.

41

Там же. Л. 178. В пяток 2-я седмицы. Утреня. Песнь 9. Ин трипеснец. –32.

42

Там же. Л. 208. В среду 3-я седмицы. Утреня. Песнь 9. Ин трипеснец. –32.

43

Там же. Л. 217. В пяток 3-я седмицы. Утреня. Песнь 5. Ин канон. –32.

44

Там же. II. 217,06. В пяток 3-я седмицы. Утреня. Песнь 8. Ин канон.–32.

45

Там же. II. 226 06. Неделя 3-я святых постов. Утреня. Канон Феодора Студита, глас 1. Песнь 1.–32.

46

Служебник. Изд. 6-е. СПб., 1905. С. 151.–32.

47

Триодион, сиесть Трипеснец [Триодь Постная]. М., 1897. II. 230 об. Неделя 3-я святых постов. Утреня. Канон Феодора Студита, глас 1. Песнь 8 .–32.

48

Там же. Л. 231 об. Песнь 9.–32.

49

Там же. Л. 238. В понедельник вечера 4-я седмицы. Ина стихира, глас 8.–32.

50

Там же. Л. 241 об.–242. Во вторник 4-я седмицы. Утреня. Песнь 9. Ин трипеснец.–32.

51

Там же. Л. 317 об. В пяток 5-я седмицы. Утреня. Седален по 3-м стихословии, глас 6.–32.

52

Октоих, сиречь Осмогласник, с 1-го гласа по 4-й. М., 1906. Л. 50 об. Глас 1. Во вторник вечера, стихира 3-я на «Господи, воззвах».– 32.

53

Октоих, сиречь Осмогласник, с 5-го гласа по 8-й. М., 1906. Л. 142 об. Глас 6. В пяток утра. Седален по 3-м стихословии.–33.

54

Источник не выявлен.–33.

55

Молитва Честному Кресту: «Да воскреснет Бог...»//Иерейский молитвослов. М., 1907. Л. 254.–33.

56

Там же. Л. 221 об.– 225.–33.

57

Палестинский патерик. Вып. 16. Житие и мученичество святого Прокопия и бывших с ним. СПб., 1908. С. 8–9.–34.

58

В рукописи дописано карандашом: «(пример)».–34.

59

949;954;964;965;960;959;962;–в рукописи дописано карандашом: «или 945;957;964;943;964;965;960;959; 957;, вместообразный».–34.

60

Святитель Димитрий Ростовский. Минея Четья. Книга житий святых на месяц май. М., 1898. С. 387.–35.

61

Палестинский патерик. Вып. 2. Житие иже во святых отца нашего Евфимия Великого. СПб., 1898. С. 51. Ср.: «И вот, когда совершилось возношение, Теревон Саракин, стоя близ жертвенника и опершись руками об его преграду, внезапно увидел, что огнь, сшедший с неба, распростерся поверх жертвенника, как по полотну, скрыл великого Евфимия и блаженного Дометиана и оставался от начала трисвятого славословия до его окончания».–35.

62

Святитель Димитрий Ростовский. Минея Четья. Книга житий святых на месяц априллий. М., 1898. С. 12.—36.

63

Святитель Димитрий Ростовский. Минея Четья. Книга житий святых на месяц октоврий. М., 1897. С. 128.—36.

64

Святитель Димитрий Ростовский. Минея Четья. Книга житий святых на месяц иулий. М., 1898. С. 67.—36.

65

Иерейский молитвослов. М., 1907. Л. 223.—36.

66

Источник не выявлен.—36.

67

Место цитаты в источнике уточнить не удалось.—38.

68

Место цитаты в источнике уточнить не удалось.—39

69

У Тертуллиана в указанном сочинении такие свидетельства не обнаружены.—39.

70

Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской. Изд. 4-е. Св.-Троицкая Сергиева Лавра. Сергиев Посад, 1900. Ч. 1 (Беседы на Шестоднев). То же. Ч. 2 (Толкование на пророка Исайю. Главы 1—16).—39.

71

У Августина в указанном сочинении подобных свидетельств обнаружить не удалось.—39.

72

от человека (лат.).—39.

73

В рукописном и машинописном оригиналах пропуск. Вписано ред.—39.

74

Палестинский патерик. Вып. 16. Житие и мученичество святого Прокопия и бывших с ним. Память 8 июля. СПб., 1908. С. 16.—40.

75

См.: Святитель Димитрий Ростовский. Минея Четья. Книга житий святых на месяц октоврий. М., 1897. 2 октября.

76

См. примеч. 42 к данному разделу.—40.

77

Ср.: Канон Честному Кресту, творение Григория Синаита. Песнь 8. «Кресте пребогате, <...> знамение Непостижимыя Троицы, Жизноносче» (2-й тропарь); «Крест трисоставный, честное древо: Троицы бо носит Триипостасный образ» (тропарь на «И ныне») // Иерейский молитвослов. М., 1907. Л. 224 об.—41.

78

Триодион, сиесть Трипеснец [Триодь Постная]. М., 1897. Л. 243 об.—41.

79

Перед данным разделом в рукописном экземпляре Флоренский красными чернилами записал: «(перерыв)».—41.

80

Быт. 28, 935;906;.—41.

81

Вероятно, Флоренский имеет в виду следующий текст:

«Что, если бы Ты, Господи Боже мой, Иисусе Христе, возблистал свет Божества Своего от пречистых Твоих Тайн, когда они почивают на св. престоле—на дискосе во время литургии, или в дарохранительнице, или дароносице, когда иерей Твой несет их на персех своих, идя к больному или от него! От этого света поверглись бы в страхе на землю все встречающиеся или воззревшие на них из домов своих, ибо и Ангелы от страха неприступной славы Твоей покрываются! А между тем как равнодушно иные обращаются с этими пренебесными Тайнами! Как иные равнодушно совершают страшное

священнодействие св. Тайн!» (Полн. собр. сочинений протоиерея Иоанна Ильича Сергиева. Т. 4. Моя жизнь во Христе (часть первая). Изд. 2-е. СПб., 1893. С. 230–231).–

82

См. также: Священник Павел Флоренский. Детям моим. М., 1992. С. 263.–42.

83

Текст в квадратных скобках дописан Флоренским карандашом в рукописи и в машинописный экземпляр не вошел из-за того, что не был разобран машинисткой.–42.

84

Так в тексте рукописи и машинописи.–43.

86

Олесницкий А. А. Ветхозаветный храм в Иерусалиме. СПб., 1889. С. 600; Он же. Святая Земля. Отчет по командировке в Палестину и прилегающие к ней страны. 1873–1874. Ч. 1. Иерусалим и его древние памятники. Киев, 1875. Глава «Харам-эш-Шариф и остатки храма Иеговы». С. 155. На с. 511 публикуется рисунок из данной книги, с. 151.–43.

87

«Проф. А. А. Олесницкий предполагает, что вся площадь современного Харам-эш-Шариф, равная 17,5 десятины, входила в площадь храма Соломонова (Святая земля, т. 1, 155; Ветхоз<аветный> Храм, стр. 600), и в данном вопросе не соглашается со многими новейшими исследованиями касательно Харам-эш-Шариф, например Уарре-ном, Шикком и др., которые, основываясь на свидетельствах Иосифа Флавия (De bello jud. V. 5, 1; 1, 21, 1), ко времени Соломона относят только центральную часть Харам-эш-Шариф, а что касается северной, а также южной, то обстройку их относят к позднейшему времени, преимущественно ко времени царя Ирода. Сделав разбор мнений этих исследователей, Олесницкий говорит, что он не находит таких древних свидетельств, на основании которых можно было бы предполагать расширение храмового мола в период второго иерусалимского храма (Ветхозав<етный> Хр<ам>... 598–663)».– Троицкий И. Г. Библейская археология. СПб., 1913. С. 375.–43.

88

Рисунки храма Соломонова из книги А. А. Олесницкого «Отчет по командировке в Палестину и прилегающие к ней страны. 1873– 1874» и план храма Ирода из книги И. Г. Цюицкого «Библейская археология».–43.

89

Расшифровка подписей приводится по машинописному экземпляру. В квадратных скобках слова из рукописи Флоренского, пропущенные переписчицей.

«500 л<октей> (мишна); 187, 136, 135, внутренний) двор, 135 л<октей>, 322, азарат коганим–двор священников; азарат нашим–двор [женщин]; двор язычников – азарат гоям; [Лев!]; 500 л<октей> (мишна); 4 стадии в

окружности (Иос(иф) Флавий). По включении башни Антония – 6 стадий».–44.

90

Так в рукописном экземпляре. В машинописном экземпляре: << Вообразите запах крови, тука, фимиама слышно было в Хевроне– дыма–трубные звуки–от 21 до 48 во время жертвы всесожжения...» В издании «Богословские труды» JM946; 17 ошибочное чтение.–44.

91

Текст в квадратных скобках приводится по рукописи Флоренского. В машинописном экземпляре пропуск, а в рукописи против данного места Флоренский карандашом написал: «Оставить для этого место». Вероятно, Флоренский предполагал в дальнейшем обработать эту конспективную запись.– 44

92

Ср.: Быт. 9, 4–5; Левит 17, 14: «Ибо душа всякого тела есть кровь его, она душа его».–45.

93

«Столько зол могла внушить религия» (лат.)–слова из поэмы Лукреция «О природе вещей».– 45.

94

тень будущих вещей (лат.).– 45.

95

Евр. 10, 10 .– 45.

96

Мф. 26. 26. Ср.: Возглас священника на Евхаристическом каноне Божественной литургии святого Иоанна Златоустого // Служебник. Изд. 6-е. СПб., 1905. С. 145.–45.

97

Текст в квадратных скобках дописан Флоренским карандашом в рукописи и в машинописный экземпляр не вошел из-за того, что не был разобран машинисткой.– 45.

98

Иерейский молитвослов. М., 1907. Л. 263.–46.

99

Там же. Л. 262 об.– 46.

100

Там же. Л. 21Х.– 46.

101

Там же. Л. 271 об.– 46.

102

Служебник. Изд. 6-е. СПб., 1905. С. 517. Раздел «О прилучаех недостаточества служащаго священника».– 47.

103

Пс. 33, 12.– 47.

104

Текст в квадратных скобках дописан Флоренским карандашом в рукописи и в машинописный экземпляр не вошел из-за того, что не был разобран машинисткой.–48.

105

противоречие в определении (лат.).– 49.

106

находится в стадии обсуждения (лат.).– 49.

107

1 противоречие (лат).– 49.

108

Ср.: «С появлением Сократа греческий вкус изменяется в благоприятную для диалектики сторону; что же происходит тут в сущности? Прежде всего этим побеждается аристократический вкус; чернь всплывает наверх с диалектикой» (Ницше. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 565). Диалектика делает из разума тирана. Схематизирование и систематизирование–занятие философов-ремесленников (Там же. Т. 1. С. 669).– 49.

109

Пс. 110, 10; Пр. 1, 7; 9, 10.–50.

110

918;969;959;957; (греч.), animal (лат.) – одушевленное, живое, животное (церк.-слав.) = живое существо; $942;961; (греч.), bestia (лат.)–животное (929;)*-) – зверь.– 52.

111

Платон. Определения 411a = Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1994. С. 615/Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн; «Бог–бессмертное существо».–52.

112

предшествующее, исходное (лат.).–55.

113

Ин. 1, 14.–55.

114

Миниа. Месяц декемврий. Киев, 1910. Л. 284 об. (25-й день).–55.

115

Миниа. Месяц март. Киев, 1911. Л. 145 (25-й день). Стихира на Слава и ныне: на стиховне.–55.

116

Канон молебный ангелу хранителю. Творение Иоанна монаха, Черноножнаго, глас 8. Нач.: «Неусыпаемаго хранителя души моея...» (Иерейский молитвослов. М., 1907. л. 174).–56.

117

См. текст «К данному разделу Флоренский вложил в тетрадь несколько скрепленных вместе выписок, которые не вошли в машинописный экземпляр.» в ПРИЛОЖЕНИИ

118

Лк. 1, 51.– 59.

119

Из стихотворения Г. Р. Державина «Бог»: «Я связь миров, повсюду сущих...»–59.

120

человек литургисающий, «служащий» (лат.).–59

121

Далее в рукописи Флоренский отметил карандашом: «О словесности службы – цитаты»,– но данная тема не была развита.– 60.

122

В рукописном экземпляре окончание фразы иное: «...ради мнемонических целей и по соображениям удобства, мы его удержим».– 61.

123

Обо всем, что можно знать (лат.)–так говорят о бессвязном рассказе о разных разностях.– 62.

124

Английская сравнительно-антропологическая школа: Герберт Спенсер (1820–1903) – один из родоначальников позитивизма; Эдуард

Барнетт Тейлор (1832–1917) – этнограф и религиовед. У Флоренского в тексте ошибка: «...Стенли Джевонса...», но он имел в виду не Уильяма Стенли Джевонса (1835–1882) – логика и экономиста,–а F. B. Jevons'a – религиоведа. Грант Аллен (Grant Allen)–религиовед; Робертсон Смит (Smith, 1846–1894) – религиовед и антрополог; Эндрью Ланг (A. Lang)–религиовед; Джеймс Джордж Фрейзер (Frazer, 1854– 1941) – этнограф, религиовед.– 65.

125

Французская социологическая школа: Эмиль Дюркгейм (Durkheim, 1858–1917)–глава французской социологической школы; Тутэн (J. Toutain)–религиовед; Губерт и Маусс (H. Hubert et 924;. Mauss); Соломон Рейнак (S. Reinach) ; Фюстель де Куланж (Fustel de Coulanges, 1830–1889) – историк –65.

126

Сведения об авторе неизвестны.–68

127

Митрополит Киевский Филарет (Амфитеатров, 1779–1857). См.: Слова и речи, говоренные в разные времена. Т. 1–3. Киев, 1857.– 70.

128

Флоренский имеет в виду статью В. Я. Брюсова «Фиалки в тигле» (Весы. 1905. № 7), где Брюсов сравнивает трудности перевода с превращением фиалок в тигле в пепел и попыткой воссоздать из этого пепла новые фиалки.– 70.

129

Это слова самого протоиерея Николая Михайловича Боголюбова (1872–?).– 72.

130

Сведения об авторе неизвестны.– 73.

131

приведение к абсурду (лат.).– 73.

132

Диаконское возглашение на Божественной литургии//Служебник. Изд. 6-е. СПб., 1905. С. 122.–74.

133

Ср. новейшее исследование на эту тему: Иларион (Алфеев) игумен. Христос–победитель ада: Тема сошествия во ад в восточнохристианской традиции. СПб., 2001.– 76.

134

Нумерация параграфа в рукописи и машинописном экземпляре пропущена.– 78.

135

Текст в квадратных скобках дописан Флоренским в рукописи и в машинописный экземпляр не вошел из-за того, что не был разобран машинисткой.– 78.

136

Видманштеттовы фигуры–своеобразный узор, образующийся на отшлифованной поверхности метеоритного железа, обработанной слабой азотной или соляной кислотой. Впервые эти фигуры наблюдал в Вене Видманштеттен в 1808 г.– 79.

137

Дмитрий Николаевич Овсянико-Куликовский (1853–1920)–литературовед, лингвист, историк культуры. См.: Овсянико-Куликоеский Д. Н. Очерки из истории мысли // Вопросы философии и психологии. 1890. № 2.– 79.

138

Гипократ (ок. 460–ок. 370 до н. э.)–древнегреческий «отец медицины».– 79.

139

Томас Хант Морган (1866–1945)–американский биолог, один из основоположников генетики.–80.

140

Возможно, имелись в виду слова В. С. Соловьева из работы «Философские начала цельного знания» (1877): «Только такая жизнь, такая культура, которая ничего не исключает, но в своей всецелости совмещает высшую степень единства с полнейшим развитием свободной множественности,–только она может дать настоящее, прочное удовлетворение всем потребностям человеческого чувства, мышления я *оли и быть, таким образом, действительно общечеловеческой, или вселенской, культурой, причем ясно, что вместе с тем и именно вследствие своей всецельности эта культура будет более чем человеческою, вводя людей в актуальное общение с миром божественным» (Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 176).–<?>

141

Спиноза пользовался двумя категориями: natura naturans (порождающая природа) и natura naturata (порожденная природа).–80.

142

Анри Бергсон (1859–1941) – французский философ.–81.

143

Эрнст Мах (1838–1916) – австрийский физик и философ.– 81.

144

Леонтьев П. М. Мифическая Греция и Италия//Пропилеи: Сборник статей по классической древности, изданный П. Леонтьевым. Кн. I. М., 1851.– 81.

145

Бартольд В. В. Соч. Т. VI. Работы по истории ислама и Арабского халифата. М., 1966. С. 489 –491 .–83.

146

Ср.: Первые шаги философии Ц Священник Павел Флоренский. Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 118–122.–84.

147

Стэнли Холл Гренвилл (1846–1924) – американский психолог, один из основоположников педологии; учил, что стадии развития психики детей повторяют этапы развития человеческого рода.–84.

148

«Да будет культ святых» или «Да будет святая простота».– 85.

149

Флоренский ошибся. Цитата взята из статьи: Вяземский И. В. Очерк истории развития современного гипнотизма // Вестник психологии, криминальной антропологии и гипнотизма. 1904. № 10. С. 743.–85.

151

Ср.: Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1994. С. 584: «а люди, жившие здесь еще раньше, совершали захоронение прямо в доме, мы же не делаем ничего подобного».–86.

152

Краснов А. Н. Основы землеведения: Руководство для студентов университета, преподавателей средних учебных заведений и самообразования. Вып. 4. Ч. 1. География растений: Законы распределения растений и описание растительности земного шара. Харьков, 1899.–87.

153

Александр Иванович Огнев (1884–1925) – зоолог, философ, друг Флоренского; окончил историко-филологический и физико-математический (по естественному отделению) факультеты Московского университета.–87.

155

Здесь Флоренский развивает мысль на учреждение жертвоприношений у иудеев, высказанную ранее в Постановлениях Апостольских (I, 6; VI, 20), в «Свиданиях» Климента (I, 35), у святых Иустина Философа (Разговор с Трифоном иудеем, 19; 67), Иринея (Против ересей, IV, 14 и 15), Иоанна Златоуста (Против иудеев, II). В частности, святой Иустин Философ писал: «Все прежде названные праведники угодили Богу, не соблюдая субботы, и после них Авраам и все потомки его до времени Моисея, при котором народ ваш явился неправедным и неблагодарным пред Богом, сделавши в пустыне тельца. Почему Бог, снисходя к слабости народа, повелел приносить и жертвы только во имя Его, чтобы вы не идолопоклонствовали, а вы этого не соблюли, но даже закалали детей своих в жертву демонам».

«Еще также спрошу тебя: Бог повелел отцам вашим совершать приношения и жертвы потому ли, что Он нуждается в них, или по жестокосердию их и склонности к идолослужснию?

– Писания заставляют меня отвечать на это утвердительно,– сказал Трифон».

{Сочинения святого Иустина Философа и мученика / Пер. прот. П. Преображенского. М., 1892. С. 163, 244).–88.

156

Есть русский перевод: Наторп Пауль. Социальная педагогика. СПб.. 1911. Имеется в виду Eislers Handworterbuch der Philosophic.–91.

157

Лекомб Поль. Социологические основы истории/Пер. с фр. под ред. Р. И. Сементковского. СПб.: Изд. Ф. Павленкова, 1895.–91.

158

См.: Леманн д-р. Иллюстрированная история суеверий и волшебства от древности до наших дней/Пер. с нем. В. Н. Линда. М., 1899.–92.

159

Речь идет о книге Я. 77. Вагнера (1829–1907, псевдоним Кот Мурлыка) «Повести, сказки и рассказы Кота Мурлыки», которая многократно переиздавалась.–94.

179

Орест Маркович Новицкий (1806–1884)–философ, преподавал в Киевской духовной академии и Киевском университете. Указанное соч.: Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. 1–4. Киев, 1860–1861.–100.

180

Кн. Сергей Николаевич Трубецкой (1862–1905)–философ, преподавал в Московском университете, где в его семинаре занимался Флоренский. Несколько книг Трубецкого посвящено древнегреческой философии. См.: Собр. соч.: В 6 т. М., 1906–1912; Соч. М., 1994.–100.

181

Слово «случаев» выпало из текста в результате непоследовательной правки Флоренским рукописного экземпляра.–101.

182

Источник цитаты не выявлен.–101.

183

Евр. 4, 12.–102.

184

Источник цитаты не выявлен.–103.

186

В тексте Флоренского, возможно, описка: «смысл бессильный...»–устаревшая форма управления, далее везде в аналогичных случаях он употребляет творительный падеж. Исправлено по аналогии со сходными местами.–104.

187

Текст в квадратных скобках находится в рукописном экземпляре и был отмечен машинисткой красным карандашом как непрочитанный. По каким причинам Флоренский не вписал этот текст в машинописный экземпляр–неизвестно. Аналогичный случай непрочтения машинисткой рукописного экземпляра находится на этой же странице, но Флоренский вписал пропущенный машинисткой текст. Возможно, это пропуск по невниманию.–106.

188

В рукописном экземпляре далее по центру страницы Флоренский записал карандашом: «(до сих пор? 1-й час)».–109.

189

Соловьев В. С. Собр. соч.: в 10 т. Т. 10. 2-е изд. СПб., 1913. С. 155 = Соловьев В. С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 701.– НО.

190

предвосхищение основания; логическая ошибка, заключающаяся в скрытом допущении недоказанной предпосылки для доказательства (лат.).–ИЗ.

191

до опыта (лат.).–114.

192

Ср.: Ин. 14, 2.–115.

193

Слова в квадратных скобках вписаны Флоренским в машинописный экземпляр карандашом. Термин «Иоаннов критерий» употреблен в письме кн. 917;. Н. Трубецкого к Флоренскому от 30 марта 1917 г.: «Вспомните еще раз Иоаннов критерий Христа, пришедшего во плоти» (Переписка князя Евгения Николаевича Трубецкого и священника Павла Флоренского//Вопросы философии. 1989. № 12. С. 106). Понимание Иоаннова критерия раскрыто в книге Трубецкого «Смысл жизни» и основано на месте из «Первого соборного послания святого апостола Иоанна Богослова»: «Духа Божия (и духа заблуждения) узнавайте так: всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога; а всякий дух, который не исповедует Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста, о котором вы слышали, что он придет и теперь есть уже в мире» (1 Ин. 4, 2–3). Трубецкой так истолковывает этот критерий: «Апостол требует, чтобы Христос, пришедший во плоти, был для нас не только внешним откровением, но и внутренним переживанием; только через это внутреннее переживание мы можем распознать Духа Божия и духа заблуждения» (Кн. Трубецкой 917;. Н. Смысл жизни. М., 1918. С. 188). О том же в 1923 г. писал Флоренский: «Если в области культуры мы не со Христом, то мы неминуемо – против Христа, ибо в жизни нет и не может быть нейтралитета в отношении Бога... Культура определяется в главнейших своих линиях и в малейших частностях установкою нашего сознания, то есть тою путеводною звездою, по которой распознаем мы свое место в жизни. Христианский мир во лит установить свое сознание на Христе, Сыне Божисм, во плоти пришедшем» (Священник Павел Флоренский. Записка о христианстве и культуре // Священник Павел Флоренский. Соч.: в 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 550–551).– 775.

194

Из Символа веры II Вселенского собора//Книга правил святых апостолов, Святых Соборов Вселенских и Поместных и святых отец. М., 1893. С. 913;.–116.

195

Ср.: Ин. 1, 3.–116.

196

Слова в квадратных скобках вписаны Флоренским карандашом в машинописный экземпляр. Основное определение символа Флоренский дал в работе «Имеславие как философская предпосылка» (1922): «Бытие, которое больше самого с е бя–таково основное определение символа. Символ – это нечто являющее собою то, что не есть он сам, большее его, и, однако, существенно чрез него объявляющееся» (Священник Павел Флоренский. Соч.: В 4 т. Т. 3 (1). М, 1999. С. 257).–116.

197

Главный герой романа Жюля Верна «Путешествия и приключения капитана Гаттераса» (1866).–117.

198

В квадратных скобках приводится вариант машинописного экземпляра, который Флоренский правил, вероятно, не заглядывая в рукописный оригинал. В рукописном экземпляре машинистка не разобрала несколько слов и одно слово пропустила, другое напечатала ошибочно, что вынудило Флоренского делать правку. Вариант рукописного экземпляра: «И если скажете, что распознаем по светилам, то опятьтаки светила должны быть узнаны, названы, выделены–словом, должны быть окультурены».–118.

199

Ср. прошение из 7-й утренней молитвы «песнь полунощная, ко Пресвятей Богородице»: «Превышшая ангел, мирскаго мя превышша слития сотвори»//Иерейский молитвослов. М., 1907. II. 8 об.–118.

200

В рукописном экземпляре: «сопричисление».–118.

201

Английский текст в 1-м акте, 5-й сцене: «The time is of joint...» (Шекспир. Гамлет. Избранные переводы. 924;., 1985. С. 50). Флоренский привел перевод Н. Кетчера по изданию: Драматические произведения Шекспира. М., 1873. Ч. 7. С. 125. Трагедии Шекспира посвящена работа Флоренского «Гамлет», написанная в 1905 г. См.: Священник Павел Флоренский. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 250--280.–120.

202

Слово в квадратных скобках находится в рукописном экземпляре.—121.

203

В рукописном экземпляре оставлено чистое место для вписки термина «трансцендентный» на немецком языке.—121.

204

после таинства, после святого (лат.), т. е. после преложения хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы.—122.

205

Манфред и Фауст—герои одноименных произведений Байрона и Гете.—122.

206

Начиная со слова «949;960;953;966;940;957;949;953;945;» текст представляет собой конспективную запись статьи М. Ростовцева «Сириек—историк Херсонеса Таврического». В папке Флоренского «Антроподицея. Материалы и заметки» среди материалов, относящихся к «Философии культа», находились материалы незавершенной статьи «Ноумены и феномены», которая предполагалась им для публикации в т. XII собрания сочинений «Из истории философской терминологии». Среди выписок к статье «Ноумены и феномены» находится нижеприводимая, которая и объясняет конспективную запись комментируемого отрывка. Далее см. '917;960;953;966;940;957;949;953;945; в ПРИЛОЖЕНИИ

207

Текст в квадратных скобках находится лишь в рукописи, а в машинописном экземпляре для него было оставлено чистое место. Вероятно, Флоренский надеялся довести эти терминологические заметки до более литературной формы, а потом впечатать отредактированный текст в машинописный экземпляр. Сам заголовок «Философская терминология» находится только в машинописном экземпляре. В конце лекции III «Культ и философия» Флоренский вложил в тетрадь выписку, касающуюся особенностей греческого языка. Вероятно, он предполагал использовать ее при работе над «Философской терминологией». Поскольку место включения этой выписки в текст не обозначено, приводим ее в данном примечании:

«<902;$940;957;945;964;959;957; благоволят отцы переводчики проверить на следующей) скале:

957;941;959;957;—954;945;953;957;972;957;—958;941;957;959;957;—940;955;955;972;964;961;953;959;957;

Переводы Novum Testamentum, Uusi Testamentii, Новый Завет, не из счастливых; в подлинном ведь не 925;941;945;, а 922;945;953;957;942;.

925;941;959;957;, новое только хронологически, молодое, которое некогда и состарится;

954;945;953;957;972;957;, новое качественно, которое не стареет никогда.

Когда на столе в первый раз в данном году появляются огурцы, картофель, деревня зовет эти плоды «новая новинка», 957;941;959;957;. Зимою эти же самые огурцы и картофель будут уже не 957;941;959;957;.

Когда садовник различными удобрениями, поливкою, прививками добился того, что яблоня принесла яблоко или особенно большое, или неизвестного ранее вкуса, это яблоко уже 954;945;953;957;972;957;. Лучи Рентгена — 954;945;953;957;972;957;, пока наука различает их как особый класс, от известных доселе лучей световых, тепловых, химических. Луч Рентгена, по этой стороне, будет 954;945;953;957;972;957; и в 2898 г.

Дух, так сказать, пришпоривает природу, чтобы вырвать у нее что-либо 954;945;953;957;972;957;, тогда как сама по себе она, при правильном круговороте явлений, способна давать, во время свое, только нечто 957;941;959;957;.

Продолжением 954;945;953;957;972;957; являются 958;941;957;959;957; и 940;955;955;972;964;961;953;959;957;; здесь неестественное граничит уже с противоестественным. Различие 958;941;957;959;957; и 940;955;955;972;964;961;953;959;957; метко выражено в ирмосе:

Чужде, 940;955;955;972;964;961;953;959;957;, матерем девство (946;), и странно, 958;941;957;959;957;, девам деторождение (а).

Ср. «Мати (а) убо позналася еси паче естества, 973;960;941;961; 966;973;963;953;957;,

пребыла же еси дева (946;) п а ч е слова и разума, 965;960;941;961; 955;972;947;959;957; 954;945;953; 941;957;957;959;953;945; v.

Дева еще не мать: мать уже не дева.

Дева, когда родит, не будет девою; мать уже перестала быть девою.

В «странном», 958;941;957;959;957;, известные нам законы природы побеждаются или будут побеждены (а будущее всегда закрыто от нас дымкою, как неизвестное): в «чуждем»; 940;955;955;972;964;961;953;959;957; они уже побеждены (на прошедшее мы привыкли смотреть, как на вполне нам известное); и побеждены не только законы природы, но и самый наш разум, наша логика, наша манера — понимать вещи, выработавшая аксиому: «factum infectum fieri nequit»: девство матери отменяет совершившийся факт (при нашем способе понимания мы говорим: «перестала быть», а не «перестанет быть»)».

(Ученые заметки и письма проф. В. В. Болотова, относящиеся к сношениям его с Комиссией по переводу богослужебных книг на финский язык//Христианское чтение. 1906. № 5. С. 681–682).—722.

208

Ср.: 1 Кор. 16, 22: «Кто не любит Господа Иисуса Христа, анафема [да будет отлучен]; маран-афа [Господь наш грядет]».—122.

209

Ср.: «В христианстве нравственность занимает первенствующее место. В полноте своего исторического развития христианство многосторонне: в нем есть метафизика, культ, право, административный строй, как и в других религиях. Но в христианстве нет места отрешенной метафизике, отвлеченному гносису <...> Учение Христа есть единственное из всех религиозных учений потому, что в нем метафизические основы имеют всецело нравственное значение. Нет в христианстве места магическому, отрешенному от нравственных основ, культу, самодовлеющей дисциплине и строго юридическому <...> Христианство в религиозной абсолютности добра, в абсолютной ценности личности <...> Хотя и существует некоторая схема спасения и, возможно, указание относящихся сюда правил, однако основною остается неисследимость духовной жизни, разнообразие путей спасения,— последнею остается мысль об интимности спасения, об одинокости духовной жизни <...> Между сокровенною метафизически-благодатною сферою и лично-сознательною сферою нравственного очищения, личного аскетизма, лежит третья сфера жизни—природно-исторических законов, природно-общественных форм: эта сфера жизни не изменяется в своей

видимости метафизически-благодатным действием и не затрагивается в своей сущности личным аскетизмом <...> Но христианской идеи семьи и государства нет, и христианский семейно-государственный быт невозможен» (Тареев 924;. М. Церковность//Основы христианства. Религиозная жизнь. Том дополнительный. Сергиев Посад, 1910. С. 188, 218, 231). См. также: Тареев 924;. 924;. Основы христианства. Т. 1–4. Сергиев Посад, 1908.–123.

210

31 Николай Максимович Минский (1855–1937)–публицист, философ, поэт. «Мэоны» у Минского–«мистические идеи», находящиеся вне предметов явленного мира в неслиянном и нераздельном единстве с этими предметами.–123.

211

частное дело (нем.).–123.

212

конкретно, в действительности (лат.).–123.

213

сущее реальное (лат.).–123.

214

сущее, реальнейшее, вещь, существо (лат.).–123.

215

что есть наука (греч.).–123.

216

См. примеч. 14 к данному разделу.–123.

217

Ср.: 1 Ин. 4, 2–3; 1 Кор. 16, 22.– 123.

218

Таинство таинств (греч.).–124.

219

Пуп (греч.).–124.

220

Канон благодарный ко Пресвятей Богородице//Иерейский молитвослов. М., 1907. II. 149 об.–124.

221

Имеется в виду статья Флоренского «Троице-Сергиева Лавра и Россия» (написана в конце октября–ноябре 1918 г.). См.: Священник Павел Флоренский. Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 352–369.–124.

222

Иеромонах Диомид (Егоров, 1870–?) – помощник ризничего Троице-Сергиевой Лавры, который после закрытия монастыря 4 ноября 1919 г. остался в нем как сотрудник-специалист при Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры. Был духовно близок Флоренскому, приходил к нему домой. См. о нем в воспоминаниях Н. А. Верховцевой:

«Отец Диомид–лаврский ризничий. Нельзя умолчать о преданности его своему Игумену и Преподобному, ради которой он все претерпел–и клевету, и досаждения, и поношения, дабы не оставить дорогую свою обитель без охраны и бдительного присмотра. Знаток в своем деле, он хранил и берег как великую святыню все лаврское достояние. Нервно-напряженный, впечатлительный, он тяжело, болезненно, мучительно переживал все ниспосылаемые Лавре испытания. Где в силах был, делал добро и помогал в страданиях сущим, чутко откликаясь на их нужды.

Преосвященный Герман в своих письмах отмечал счастливый его дар приходить с великим утешением от Преподобного в самую нужную минуту жизни, и это лучше всего свидетельствует о любви к нему угодника» (Воспоминания В. Т. и Н. А. Верховцевых. М., 2001. С. 83). См. также: Священник Павел Флоренский. Соч.: В 4 т. Т. 3(1). М., 1999. С. 559–560.–124.

223

Чиновник архиерейского служения. М., 1854. Л. 139 об.–125.

224

Там же. Л. 138.–125.

225

Иерейский молитвослов. М., 1907. Л. 265.–125.

226

Там же. Л. 174.–125.

227

Там же.–125.

228

Там же. Л. 140 об.–125.

229

Лк. 1, 51.–125.

230

Мф. 15, 19.–125.

231

Из библиографических выписок Флоренского. «Значение слова 967;940;961;953;962; (Чт(ения) в об(щест)ве люб(ителей) дух(овного) просвещения). 1894 г., кн. 9, (стр.) 680)».–125.

232

Имеется в виду: Знаменский С. П. Из жизни слов (Семасиологические судьбы термина sacramentum)//Богословский вестник. 1909. № 2. С. 298–311; № 4. С. 540–573.–125

233

<Введение) было написано Флоренским 14.V.1918 ст. ст., т. е. после завершения основного текста лекции. При этом весь текст < Введения) написан чернилами, а первый абзац надписан карандашом вверху и стилистически немного не согласован с последующим текстом, так что получилось как бы два начала.–126.

234

Точное название книги. Игнатий, архиепископ Воронежский и Задонский. О таинствах Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви: Опыт археологический. СПб., 1863.–126.

235

Икос–«Последование мертвенное мирских тел» (иначе «Последование погребения мирских человек», т. е. Чин отпевания) // Требник: В 2 ч. Ч. 1. М., 1915. I1. 125. Употребляется также в чинах погребения священников, младенческом, в панихиде.–127.

236

Ср. воспоминания С. И. Фуделя (1900–1977): «Помню, я иду с отцом по Никольскому переулку и говорю ему, что, как я слышал, Флоренский так объясняет слова панихиды «надгробное рыдание творяще песнь»: «Надгробное рыдание мы претворяем в песнь торжествующей победы». И я помню, как радостно просветлело лицо отца: «Да, да, как это он верно сказал». Флоренский умел открывать золото в совершенно стертых веками монетах, считающихся медными. Для меня лично этот разговор имел особое значение: он был осенью 1918 г.– месяца за три до смерти отца. Флоренский один из первых священников пришел к нам в дом после смерти отца и служил панихиду. Я помню

его сутулящуюся фигуру в ризе у гроба, его тихий голос, произносящий: «Боже духов и всякия плоти...»» (Флоренский П. А. Pro et contra. 2-е изд. СПб., 2001. С. 137). Прот. Иосиф Фудель (1854 – 5(18) октября 1918).–128.

237

К данному месту Флоренский вложил в тетрадь ряд выписок на ту же тему:

Кан<он> Иис<усу> Сладч<айшему>, п<еснь> 8, тр<опарь> 3-й: «Лежу, ранами уязвен: елей, Христе мой, возлей на мя и вино» <<Иерейский молитвослов. М., 1907. л. 143.> (ср. 964;961;945;973;956;945;964;945; 964;951;962; 968;965;967;942;962;).

Еще в Плаче Богоматери–это не выписано<Имеется в виду Канон о распятии Господа и на плачь Пресвятыя Богородицы. Творения Симеона Логофета, глас 6//Триодион, сиесть Трипеснец [Триодь Постная]. М., 1897. Л. 764 об.– 767. Во святый и великий пяток, на повечерии.>.

«Ангеле Божий, хранителю мой святый, живот мой соблюди в страсе Христа Бога, ум мой утверди во истинном пути, и к любви горней уязви душу мою» (Тро<парь> Ангелу Хранителю – Кан<он> Анг<елу> Хран<ителю»<Иерейский молитвослов. М., 1907. Л. 176.>.

Для Антроподицея

Нед<еля) Фомина, на Госп<оди>, воззв<ах>: «увижду язву, от нея же исцеле великий струп человеческий»<Пентикостарион, сиречь Пятдесятница (Триодь Цветная]. М., 1905 Л. 38 об.>.

Язвы

Мол<итва> ко св<ятому) прич<ащению> 7-я Сим<еона> Н<ового> Бог<ослова): «Веси зол множество, веси и струпы моя и язвы зриши моя, но и веру веси и произволение зриши и воздыхание слышиши»

Язвы душ· и проч.

«Вышняго Бога плотию рождшая, от гноя мя возстави страстей, оскорбляющих мя» (Канон Иоанну Предтечи, п<еснь> 8, Богород<ичен»<Правило молитвенное, готовящимся ко святому причащению и ежедневное вечернее и утреннее. М., 1893. Л. 83.>.

«Из корене секирою твоего покаяния исторг язвы страстнаго сердца моего, всади, Предтече, божественное безстрастие и страх чистейший Божий, всякия злобы отчуждающий мя» (Кан<он> Иоанну Предтечи, п<еснь> 7-я, тр<опарь> 1-й)<Там же. Л. 81 об.)>.

Христос–врач. Язвы души

«Врача всех человеков рождшая, радуйся, Богоневесто...» (Канон (благодарный с) Акафист(ом) Пресв(ятой) Богородице, п(сснь) 7-я, тр<опарь> 2-й)<Иерейский молитвослов. М., 1907. Л. 156 об.>.

«Иисусе... болящим Врачу, исцели и просвети мое сердце, Иисусе, струпы греховными и страстей тлею покровенное, Иисусе, и спаси мя» (Акаф(ист) Иисусу Сладчайшему. Светилен (Канона умилительного»

Язвы

«Извещаю Ти, Спасе, грехи, яже содеях, и души и тела моего язвы, яже внутрь убийственнии помыслы разбойнически на мя возложиша» (Кан(он) Вел<икий> Андрея Критского, повеч<ерие) втор<ника> 1-й седм<ицы> Вел(икого) Поста, п<еснь> 1-я, тр(опарь) 5-й), т. е. грехи суть язвы души и тела, а возложены эти язвы убийственными помыслами <Триодион, сиесть Трипеснец [Триодь Постная]. М., 1897. Л. 101.>.–128.

238

Иерейский молитвослов. М., 1907. II. 136.–128.

239

Там же. Л. 135.–128.

240

Там же. Л. 271.–129.

241

Там же. Л. 268 об.–129.

242

Флоренский имеет в виду вступление святого Василия Великого к «Беседам на псалмы», где говорится: «...книга же Псалмов обняла в себе полезное из всех книг <...> Ведь она врачует и застарелые раны души, и недавно уязвленному подает скорое исцеление, и болезненное восставляет и неповрежденное поддерживает; вообще же, насколько возможно, истребляет страсти, какие в жизни человеческой под разными видами господствуют над душами» (Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской. Изд. 5-е, вновь пересмотренное и исправленное. Ч. 1. Сергиев Посад, 1917. С. 149).–129.

243

У Фрейда «вытеснение» есть действие, посредством которого субъект старается устранить или удержать в бессознательном свои влечения, которые я стремилось бы забыть.

Зигмунд Фрейд в своих «Лекциях по введению в психоанализ» (1915–1917) так понимал «травму»: «Мы называем травмой опыт, предполагающий быстрое и резкое увеличение психического возбуждения, в результате которого все обычные средства его устранения или обработки оказываются недействительными, что приводит к устойчивым нарушениям в энергетической системе» (цит. по кн.: Папланш Ж., Понталис Ж. Б. Словарь по психоанализу. М., 1996. С. 527).–129.

244

Бальмонт К. Д. Мало криков // Бальмонт К. Д. Солнечная пряжа. М., 1921. С. 210.

Мало кряков. Нужно стройно, Гармонически рыдать. Надо действовать спокойно И красивый лик создать. Мало искренних мучений, Ты же в Мире не один.–130.

245

Из стихотворения К. Д. Бальмонта «Слова любви» (сборник стихов «Горящие здания», 1900).–130.

246

Иванов Вяч. Сыны Прометея//Русская мысль. 1915. С. 30 = Собр. соч. Т. 2. Брюссель, 1974. С. 147.–132.

247

Иванов Вяч. Огненосцы // Cor ardcns. 924;., 1911. С. 23; То же. Сыны Прометея = Прометей. Трагедия. Петроград, 1919.– 133.

248

Флоренский соединяет русский и церковно-славянский переводы Иов. 38, 11. Русский перевод: «Доселе дойдешь и не прейдешь и здесь предел надменным волнам твоим». Церковно-славянский перевод: «До сего дойдеши и не прейдеши, но в тебе сокрушатся волны твоя». Учитывая, что в рукописи Флоренский проставил ошибочную ссылку Иов. 37, 2, можно предположить, что данная цитата вписывалась на память.–133.

249

«Вперед, сыны отечества»–начальные слова «Марсельезы». Слова и музыка К. Ж. Руже де Лиля (1792).–134.

250

Окончание предложения, находящееся только в рукописи, было вычеркнуто самим Флоренским: «а от опаленных крыльев Демона разит, как от паленого поросенка».–134.

251

Источник цитаты не выявлен.–134.

252

См.: Гёте И. В. Фауст/Пер. М. П. Вронченко. СПб., 1844.

Ср. перевод слов Мефистофеля, сделанный Б. Л. Пастернаком:

Я–части часть, которая была Когда-то всем и свет произвела. Свет этот–порожденье тьмы ночной И отнял место у нее самой...

(Гёте И. В. Собр. соч.: В 10 т. М.: Художественная литература, 1976. Т. 2. С. 51).–134.

253

В конце стихотворной строки Флоренский сделал в тексте ссылку: «Голенищев-Кутузов». На самом деле это неточная цитата из стихотворения, принадлежащего Вяч. Иванову. Ср.: «Познай меня,–так пела Смерть,–я–страсть!» (Иванов Вяч. Спор. Поэма в сонетах. IV // Иванов Вяч. Cor ardens. 924;., 1911. С. 22).

Отметим, что в работе «Первые шаги философии» Флоренский цитирует эти же строки точно, но также ошибочно ссылается на: «Гр. А. А. Голенищев-Кутузов. Серенада» // Священник Павел Флоренский. Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 111, 126. В собрании сочинений

913;. 913;. Голенищева-Кутузова (Т. 1–4. СПб., 1914) данные стихи отсутствуют.–134.

254

У Флоренского несогласование: «И тогда, удовлетворенный своим восхождением...» Исправлено по аналогии со сходным местом: «И, насытившись...» (см. абзац выше).–137.

255

На этих словах обрывается машинописный экземпляр, и видны карандашные пометы машинистки: «доселе» <?>, «до сих» <?> Весь дальнейший текст–по рукописи Флоренского.–138.

256

Ниже красными чернилами (в конце с. 10 рукописи) Флоренский написал: «Конец 1-го часа».–138.

257

Предложение написано Флоренским красными чернилами в самом верху с. 11 рукописи. Повтор фразы, вероятно, вызван началом второго часа после перерыва.–138.

258

6 Речь идет о следующем тексте Флоренского, который он пересказывает здесь так («учетверение» Троицы), как его понял «критик»: «Разум вещи есть, с точки зрения твари, тот акт, посредством которого тварь отрешается от самости своей, выходит из себя и посредством которого в Боге находит свое утверждение, как самоистощающаяся; другими словами, разум вещи есть, с точки зрения твари, любовь к Богу и происходящее отсюда видение Бога, частная идея о Нем,–условное представление о Безусловном. С точки же зрения бытия Божественного разум твари есть безусловное представление об условном, идея Бога о частной вещи,–тот акт, которым Бог, в неизреченном само-уничижении своей бесконечности и абсолютности, наряду с Божественным содержанием своей Божественной мысли, благоволит мыслить о конечном и ограниченном, вносит в полноту бытия Троичных недр тощее полу-бытие твари и дарует ей само-бытие и само-определяемость, т. е. ставит тварь как бы вровень с Собою; с точки зрения Бога, разум твари есть само-уничижительная любовь Божия к твари. Неописуемым актом (–в котором соприкасаются друг с другом и содействуют друг другу неизреченное смирение Божественной любви и непонятное дерзновение любви тварной–) входя в жизнь Божественной Троицы, стоящей выше порядка (–ибо число «3» не имеет порядка–), эта любовь-идея-монада, этот четвертый ипостасный элемент в отношении к себе вызывает различие по порядку–954;945;964;940; 964;940;958;953;957;–Ипостасей Пресвятой Троицы, благоволящей на это со-отношение Себя со Своею же тварью и на вытекающее отсюда определение Себя тварью и тем Себя «истощающей» или «опустошающей» от атрибутов абсолютных. Оставаясь всемогущим, Бог относится к Своему же созданию как бы не всемогущий: не принуждает тварь, а убеждает, не заставляет, а просит. Оставаясь «едино» в Себе, Ипостаси делают Себя «ино» в отношении к твари. Последнее открывается в характере промыслительной деятельности, как в каждой особной жизни, так и,– по преимуществу,–в трех последовательных Заветах с цело-купным миром. Иначе говоря, эти три Завета, открываясь прообразовательно и предварительно в личной жизни монады,–онтогенетически,–повторяются с полностью в истории всей твари,– филогенетически.

Но, милый, прости мне эти грубые и ненавистные мне пинцеты и скальпели, которыми приходится препарировать тончайшие волокна души. Не думай только, что холодные слова мои—метафизическая спекуляция, «гностика». Они—лишь жалкие схемы для переживаемого в душе. Та монада, о которой я говорю, есть не метафизическая сущность, данная логическим определением, но переживается в живом опыте; она—религиозная данная, определяемая не a priori, но a posteriori,—не гордостью конструкции, но смирением приятия. Правда, я вынужден пользоваться метафизической терминологией, но эти термины имеют в м о е й речи смысл не строго-технический, а условный или, скорее, символический,— значение как бы красок, которыми описывается внутренне-переживаемое» (Письмо «София» // Священник Павел Флоренский. Столп и утверждение Истины. М., 1914. С. 323—324).

В рецензии на «Столп и утверждение Истины» архимандрит Никанор (Кудрявцев) писал в журнале «Миссионерское обозрение» (1916, № 1,2): «Правда, даже следя за диссертацией о. Ф. по нашему отрывочному изложению ее, нельзя не заметить несогласованности в определении автором понятия «София». Но во всей красе данная плюс недопустимая с догматической точки зрения разноголосица предстанет при сопоставлении с этими двумя определениями Софии целого ряда остальных. Итак, София—тварь в своей сущности, а религиозно она «почти сливается со Словом и Духом и Отцом». А теперь будем по порядку выписывать из книги о. Ф. определения Софии, едва ли требующие для оправдания нашей мысли каких-либо пояснений. София—осуществленная (в твари) Мудрость Божия, Великий Корень 953;/ело-купной (sic!) твари, т. е. всецелостная (sic!) тварь. В отношении твари она есть АнгелХранитель твари, Идеальная личность мира, образующий разум. По отношению к Богу София—«образуемое содержание Бога-Разума», ««психическое содержание» Его, вечно творимое Отцом через Сына и завершаемое в Духе Святом». София, далее,— Вечная Невеста Слова Божия, вне Его и независимо от Него она не имеет бытия и рассыпается в дробность идей о твари; в Нем же получает творческую силу. Единая в Боге, она множественная в твари и тут воспринимается в своих конкретных явлениях как идеальная личность человека, как Ангел-Хранитель его, т. е. как проблеск вечного достоинства личности и как образ Божий в человеке. «София участвует в жизни Триипостасного Божества, входит в Троичные недра и приобщается Божественной любви» (= четвертое тварное Лицо). «Под углом зрения Ипостаси Отчей София есть идеальная субстанция, основа твари, мощь или сила бытия ее; если мы обратимся к Ипостаси Слова, то София—разум твари, смысл, истина или правда ее; и, наконец, с точки зрения Ипостаси Духа мы имеем в Софии духовность твари, святость, чистоту и непорочность ее, т. е. красоту». «В отношении к домостроительству (sic!) София... есть начаток и центр искупленной твари, Тело Господа Иисуса Христа, т. е. тварное естество, воспринятое Божественным Словом... или Церковь в ее небесном аспекте». Потом, София есть «Церковь в ее земном аспекте», «Дух», «Девство как горняя сила, дающая девственность». «Если,—рассуждает наш автор,— София есть вся Тварь, то душа и совесть Твари — Человечество—есть София по преимуществу. Если София есть все Человечество, то душа и совесть Человечества — Церковь—есть София по преимуществу. Если София есть Церковь, то душа и совесть Церкви — Церковь Святых—есть София по преимуществу. Если София есть Церковь святых, то душа и совесть Церкви святых—Ходатаица и Заступница за тварь пред Словом Божиим, судящим тварь и рассекающим ее надвое (sic!), Матерь Божия—«миру Очистилище»—опять-таки есть София по преимуществу». Наконец, «София есть красота». Но, замечает наш автор, «это лишь некоторые из аспектов Софии в их взаимоотношениях» (sic!). Заключительным дополнением является: «София... память Божия, в священных недрах которой есть все, что есть, и вне которой—Смерть и безумие». Данную формулу о. Ф., умалчивая о «мировой душе» Платона, считает наиболее пригодной для сокращенного выражения пантеистических идей: Вл. С. Соловьева о Женском Начале и О. Конта о Великом Существе, развиваемых нашим автором преимущественно в письме под заглавием «София». Заявление о. Ф., будто все его сочинение стоит по духу (NB) антиномичности против примирительной философии Вл. Соловьева, «Великое же Существо» нашего автора «не то, которому молился О. Конт, а воистину великое», едва ли гарантирует доброкачественность богословствования о. Ф. при внешнем совпадении его с буквой отдельных мест или произведений литургической и патристической письменности Церкви, пропущенных сквоэьь призму личного их понимания или истолкования нашим автором» (цит. по кн.: Флоренский П. А. Pro et contra. СПб., 1996. С. 345—349).—138.

259

Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т. 1. СПб., 1913. Ср.: «Философы говорят об индивиде в этом смысле, согласно которому он обозначает основывающуюся на субстанции ипостась» (указ. изд. С. 71).—139.

260

Две души живут в моей груди (нем.).—140.

261

Текст этого абзаца от слов «Но прежде, чем делать...» до данного места написан Флоренским в виде вставки на отдельном листе и представляет собой вторую редакцию. Первая редакция этой вставки была написана на л. 10 об. рукописи и имеет значительные отличия. Приводим первую редакцию.

«Обратим внимание на важность святоотеческих терминов 959;965;963;943;945; и 973;960;972;963;964;945;963;953;962; в применении к вопросам антропологическим. Забвение их вносит много путаниц и недоразумений. Современное сознание упрощает ч<елове)ка, видя в нем либо чистую личность, 973;960;972;963;964;945;963;953;962;, либо одну стихийность—959;965;963;943;945;. Отсюда—либо морализм, либо имморализм.— либо понимание всего в плоскости морали, либо неведение и непризнание никаких норм. На этой почве—постоянные недоумения к вопросу о первородном грехе и о всех его нравственных, телесных и литургических последствиях. Iрех во Адаме и Адамом—как же ответственны все? Искуплен и спасен во Христе и Христом—почему же искуплены все? Почему действие греха Им искупается <нрзб.>?

Ответ: начало действия в ипостаси, но следом его, кроме того. переходит на 959;973;963;943;'953;959;. Порча усии не знает сложности <?>, нравственная несостоятельность, нравственная порча <5 нрзб.> не знает чистоты 959;965;963;943;945;. Нравственная порча входит в понятие греховности, как ее составная часть, но греховность шире. Грех <нрзб.> существенно <нрзб.> иногда почти вещественно. Ритуальные очищения, <нрзб.> Ветхого Завета и образом.

Разработанное раввинизмом предание имеет в виду такое понятие о греховной нечистоте, которое глубоко чуждо современному морализирующему сознанию, не переставая оттого, однако, быть глубоко принятым. Прикосновения к телу умершего, хотя бы для погребения его, к трупу животного, бывшая проказа, рождение ребенка, истечения из половых органов, подозрения в прелюбодеянии, совершенное неизвестно кем убийство—все это требовало по закону Моисееву непременного очищения особыми обрядами, часто весьма сложными и затруднительными, и, будучи оставленными без очищения, оскверняло собою все теократическое общество. Я прикоснулся нечаянно или по необходимости к телу умершего. Почему это грех? Почему это требует очищения?..

В. В. Розанов призывает поставить эти вопросы в христианстве. Но так было не только в В<етхом> З<авете). В чинах исповеди старинных редакций священник обязан был задавать ряд вопросов, по-видимому с современной) точки зрения не имеющих отношения к исповеди, как исповедованию нравственного) сознания кающегося грешника <1 нрзб.>

<См.: Алмазов А. Тайная исповедь в Православной Восточной Церкви. Т. 1—3. Одесса, 1894.>

Левитская нечистота—осквернение трупом — нечистота. Это грех. В чинах исповеди вопросы о нечистоте функций, например, не наступил ли на извержения,—грех... Что это, смешной анекдот или иная метафизика? Крещение. На этой же почве вопросы о женской нечистоте и об очищении жены родильницы. Или брак чист <нрзб.>, и тогда родильница чиста,—или напротив—и как же объяснить молитвы жене.

Но прежде всего—она <нрзб.> чадородия. Во-вторых, речь идет яе об ипостасном проступке, но о метафизической скверне... Она связана с

959;973;963;943;945;. И у 959;973;963;943;945;–у общего рода, народа греховная 956;953;945;963;942;945;, своя скверна и своя правда, как своя скверна и своя правда у 973;960;972;963;964;945;963;953;962;».–140.

262

К данному месту Флоренский вложил в тетрадь следующую выписку.

Тлитель смыслов

«Радуйся, тлителя смыслов упраждняющая».

(Акаф<ист> Б<ожией> М<атери>, ик<ос>10.–140.

263

Ин. 1, 14 .– 143.

264

Триоди он, сиесгь Трипеснец [Триодь Постная]. М., 1897. л. 459.–144.

265

Ср.: Лк. 24, 7.– 144.

2.

266

На л. 15 об. к данному месту Флоренский сделал карандашом запись, содержащую перечень высказываний святых отцов о крестной •смерти Господа Иисуса Христа как великом таинстве. Поскольку запись малоразборчива, приводим в примечании то, что поддается цельной расшифровке:

Св<ятой> Ио<анн> Злат<оуст>, говоря о крестной смерти Христа, называл ее великим, страшным и превышающим ум челов<еческий> неизреченным таинством, <греч. нрзб.>.

Ср.: Григ<орий> Палама: ибо Крест есть «великое таинство и понятие <?> Божественное». <...> Клим<ент> Алек<сандрийский>, Злат<оуст>, Кир<илл> Алекс<андрийский>, Дио<нисий> Аре<опагит>, Макс<им> Исп<оведник>, 1ерм<ан> Конст<антинопольский>, Григорий) Богосл<ов> и др.

Таинство, таинство домостроительства нашего спасения, таинство нов<ое> спасения.

Симеон Н<овый> Бог<ослов> называет <...>

«Велия благочестия тайна» (ап<остол> Павел, 1 Тим. 3, 16). Словоупотребление апостола, особ(енно) Павла, прекрасно знавшего мистериальн<ые> термины. <...>–144.

267

Ср. прошение мирной ектении: «О избавитися нам от всякия скорби, гнева и нужды, Господу помолимся»//Служебник. Изд. 6-е. СПб.. 1905. С. 100.–145.

268

Октоих, сиречь Осмогласник [с 1-го гласа по 4-й]. М., 1906. Л. 14. Глас 1-й, суббота вечера, стихира на стиховне. У Флоренского сноска в тексте работы ошибочна.—145.

269

Из «Фауста» Гёте: «Mephistopheles. Blut ist ein ganz besondrer Saft».

Перевод 919;. Холодковского:

«Кровь—сок совсем особенного свойства» (Гёте. Фауст. Т. 1 / Пер. Николая Холодковского. Пг.: Издание А. Ф. Девриена, 1914. С. 55).

Перевод Б. Пастернака:

«Кровь, надо знать, совсем особый сок» (Гёте. Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. Фауст/Пер. Б. Пастернака. М.: Художественная литература, 1976. С. 62).

Перевод А/. Вронченко:

«Кровь есть особенность»<Точнее: «Совершенно особенный сок» (С. 240).> (С. 70) (Гёте. Соч. СПб., 1844).—145.

270

Ср.: Быт. 9, 4—5; Левит 17, U.— 145.

271

дело профанов (лат.).—146.

272

Из библиографических выписок Флоренского: «Феоксения—сотрапеза богов и людей. Богоядение, теофагия... тотемизм, см.: «Вопр<осы> жизни», 1905, № 6, стр. 217, 218, пример в статье Вяч. Иванова «Религия Диониса»». См. также работу Вяч. Иванова «Эллинская религия страдающего бога» (Новый путь, 1904, № 1—3, 5, 8, 9), переработанную впоследствии в книгу «Дионис и прадионисийство» (Баку, 1923), где речь идет о пра-Дионисе кротком, жертвенном и страдающем.—146.

273

Триодион, сиесть Трипеснец [Триодь Постная]. М., 1897. Л. 502.—147.

274

Флоренский имеет в виду роспись северной паперти церкви в честь святого Иоанна Предтечи (1694—1695) в Ярославле, где над входными дверями изображено Распятие с предстоящими, а по сторонам сверху вниз расположены шесть композиций с изображением таинств (по три с каждой стороны), заключенные каждая в круг. См.: Покровский 919;. В. Очерки памятников христианского искусства и иконографии. 3-е изд. СПб., 1910. С. 387—392; Он же. Церковная археология в связи с историей христианского искусства. Пг., 1916. С. 190—191; Брюсова В. Г. Фрески Ярославля XVII—начала XVIII века. М., 1969. С. 92-илл. 63.—147.

275

Кавасила Николай, архиепископ Фессалоникский. Семь слов о жизни во Христе. М„ 1874. С. 81 .– 148.

276

К данному месту Флоренский вложил в тетрадь следующие выписки:

Евхаристия. Абсолютизм

«Знай, что на небе нет ничего больше того, что совершается пред твоими очами за литургией».

Иоанн Златоуст

В Евхаристию

«Ибо семенем жизни стала смерть Христа».

(Св(ятойу Кирилл Александрийский>. Толкование) на Ин. XII, 24)2.·–148.

277

Святой Ириней, епископ Лионский. Сочинения/Пер. прот. П. Преображенского. СПб., 1900. С. 365.–150.

278

Ср. ирмос 1-го гласа в неделю о Фоме: «Утверди мене, Христе, на недвижимом камени заповедей Твоих и просвети мя светом лица Твоего, несть бо свят, паче Тебе, Человеколюбче»//Ирмологий, обдержай вся ирмосы Осмогласника, Владычных же и Богоматере праздников и всего лета. М., 1913. Л. 6 об.–150.

279

Ср.: Флп. 2, 6. См. также работу Флоренского «Не восхищение непщева» Священник Павел Флоренский. Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 143–188.–150.

281

Иерейский молитвослов. 924;., 1907. Л. 154.–150.

282

Там же. Л. 174.–150.

283

Пснтикостарион, сиесть Пятдесятница [Триодь Цветная]. М., 1905. Л. 195 об.–151.

284

Епископ Феофан [Говоров]. Письмо к одному лицу в Санкт-Петербург по поводу появления там нового учителя веры. СПб., 1881.–151.

285

Щит веры. М., 1913. Л. 41 об.–152.

286

Там же. Л. 13 об.– 152.

287

Там же. Л. 14 об.–152.

288

Там же. Л. 54 об.–152.

289

Там же. Л. 27 об.–152.

290

Издание не выявлено.–152.

291

Дванадесять статей, иже уверяют сомнящихся или неверство имущих человеков о пресуществлении хлеба в Тело и вина в Кровь Господа нашего Иисуса Христа, многия образы показующи//Сочинения святого Димитрия, митрополита Ростовского. Часть пятая. Изд. 3-е. М.: Синодальная типография, 1857. С. 124–128.–152.

292

Первое предложение вписано Флоренским в рукопись карандашом позднее записи основного текста.– 755.

293

Ср.: Ин. 16, 28; 17, 6–18.– 755.

294

Источник цитаты не выявлен.–154.

295

См. вступительную статью, с. 22–23.– 755.

296

Флоренский один из первых обратил внимание на богословскую значимость беседы преподобного Серафима с Н. Мотовиловым и уже в книге «Столп и утверждение Истины» (М., 1914. С. 763) ссылался на следующее издание этой беседы: Нилус С. Великое в малом. Изд. 2-е. Церковное Село, 1905. См. также: Угодник Божий Серафим/Составители: игумен Андроник (Трубачев), А. Н. Стрижев. Изд. 2-е. Спасо-Преображенский-Валаамский монастырь, 1996. С. 88–144.– 755.

297

святыня духа, Дух святыни, святой Дух, Дух Святой (греч.).–

298

См. примеч. 11 к приложению 3 раздела Ш «Культ и философия».–155.

299

См. примеч. 4 к разделу IV «Таинства и обряды».–156.

300

частное дело (нем.).–156.

301

Флоренский использует название труда 919;. Ф. Федорова (1829– 1903) «Философия общего дела» (Т. 1. Верный, 1906; Т. 2. М., 1913).–157.

302

Книга правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и Поместных и святых отец. М., 1893. С. 4.–158.

303

Среди черновых материалов Флоренского находится выписка данной цитаты с заголовком «Объективность таинств». На этом же листке выписана еще одна цитата из писем митрополита Филарета: «Не Порта ли, по сказанию блаженныя памяти Патриарха Константия, заставила греческую иерархию перекрещивать крещеных обливательно?» (id., стр. 575, № 375).

Сверху обеих цитат Флоренский написал: «Это противопоставить мнению Антония Волынского («как угодно Церкви признать»), но выражают анонимно его многие–?>».–159.

304

См. Послания святого Игнатия Антиохийского к Ефесянам (гл. XIII), к Магнезийцам (гл. VI, VII, XIII), к Траллийцам (гл. XII), к Филадельфийцам (гл. Ill, IV, VII, VIII)//(Писания мужей апостольских/Пер. прот. П. Преображенского. СПб., 1895. С. 271, 275, 281, 284, 289, 297, 299.—159.

305

Число степеней свободы механической системы—число независимых возможных переменных системы; например, если система состоит из л материальных точек, на которые наложено т связей, то число степеней свободы системы равно 3951;—т.—163.

306

См. примеч. 47 к разделу IV «Таинства и обряды». У Флоренского в данном случае описка: «недвижном».—164.

307

«не мог не грешить»; теперь же «может не грешить» (лат.).—164.

308

Источник текста в кавычках выявить не удалось.—165.

309

Далее карандашом запись Флоренского: «#ДСП 1-й час», т. е. до сих пор читался текст в течение 1-го часа лекции, а дальнейший текст относится ко 2-му часу той же лекции.—165.

310

См.: Гёте. Избранные сочинения по естествознанию. М., 1957.—165.

311

Кавасила Николай, архиепископ Фессалоникский. Семь слов о жизни во Христе. М., 1874. С. 39 (слово 2-е, § 81; см. также слово 4-е, § 62—63—с. 88).—165.

312

Джемс Вильям. Научные основы психологии / Пер. под ред. Л. Е. Оболенского. СПб., 1902. Здесь в гл. 11 «Поток сознания» Джемс критикует «синтетический метод», исходящий из «простых идей ощущения», как из атомов, и восходящий к «высшим состояниям сознания». «Аналитический метод» Джемса исходит из «конкретных состояний сознания, взятых в целом» (с. 114).—166.

313

Своеобразная «скрытая» полемика с В. В. Розановым, миниатюрная теодицея в

антроподицее. Ср.: Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. М., 2002. С. 17:

«Есть в мире какое-то недоразумение, которое, может быть, неясно и Самому Богу. В сотворении его «что-то такое произошло», что было неожиданно и для Бога. И отсюда, собственно, иррационализм, мистика (дурная часть мистики) и неясность. Мир гармоничен, и это — «конечно». Мудр, благ и красота, и это — Божие. Но «хищные питаются травоядными»—и это уж не Божие. Сова пожирает зайчонка—тут нет Бога. Бога, гармонии и добра.

Что такое произошло—этого от начала мира никто не знает, 9632;и этого не знает и не понимает Сам Бог. Бороться или победить это—тоже бессилен Сам Бог. Так, «я хочу родить мальчика красивого и мудрого», а рождается «о 6-ти пальцах, с придурью и непредвиденными пороками». Так и планета наша. Как будто она испугана была чем-то в беременности своей и родила «не по мысли Божией», а «несколько иначе». И вот «божественное» смешалось с «иначе»...

И перед этим «иначе» покорен и Бог. Как тоскующий отец, который смотрит на малютку с «иначе», и хочет поправить, и не может поправить. И любит «уже все вместе»...» —169.

314

по образу Христа (греч.).—169.

315

Точнее: Ad uxorem, lib. 2, cap. 8.—169.

316

Точнее: De baptis., lib. 5, cap. 20, 26.—169.

317

Вероятно: Contra Litteras Petiliani, lib. 3, cap. 35, par. 40.—169.

318

Ссылка не найдена, ср.: Contra Iulianum, lib. 5, 1433, lig. 32.—169.

319

Флоренский цитирует Послание Восточных Патриархов Иерусалимского Собора 1672 г. Ему были доступны издания: KimmelE.J. Monumen ta Fidei Ecclesiae Orientalis. Jenae, 1850.— Русский перевод исповедания патриарха Досифея см.: «Костромские епархиальные ведомости». Т. VIII. 1894, № 18 и 19, часть неофициальная; «Собрание грамот Вселенских патриархов». Изд. Святейшего Синода, 1846 г. 915;921;961;959;964;. А. Горский указывает также на издание перевода догматических определений Иерусалимского Собора Святейшим Синодом Русской Церкви в 1858 г. (Горский А. О Соборе Иерусалимском 1672 г.//Прибавления к изданию творений святых отцев в русском переводе. Ч. 24. М., 1871. С. 568—620).

Параллельный греческо-русский текст был издан в «Полном собрании постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи». Т. 3. СПб., 1875 и отдельным изданием: «Послание Восточных Патриархов к епископам Великобритании с изложением веры православной» (без места и года издания, 59 страниц). В черновиках

Флоренского отмечается: «в первонач(альном) тексте «Деяний» Иерусалимского Синода», «в первонач<альном> тексте».—Это свидетельствует о том, что он использовал издание Киммсля и делал свой перевод. См. также: Около Хомякова (1916) Ц Священник Павел Флоренский. Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 301.—170.

320

под знаком вечности (лат.). Флоренский использует одноименное название книги Н. А. Бердяева (1874—1948) «Sub specie aeternitatis: Опыты философии, социологии и литературы. 1900—1906». М., 1907.—171.

321

Источник не выявлен.—172.

322

См.: Платон. Законы 903 b-d = Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1994. С. 365; Аристотель. Метафизика 1045a, 9—10 = Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 231: «целое есть нечто помимо частей»; Аристотель. Политика 125a, 21 = Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 379: «ведь необходимо, чтобы целое предшествовало части».—172.

323

Требник: В 2 ч. Ч. 1. М., 1915. Л. 63.— 173.

324

Источник не выявлен.—173.

325

Ин. 6, 55.—174.

326

У Флоренского, вероятно, описка: «но омовение—истина...» Исправлено по аналогии сходных мест.—174.

327

Ср.: Мф. 23, 37; Лк. 13, 34.—175.

328

бесноватые вонючи (966;961;.). Ср.: «Есть глубокая, хотя и непонятная связь между органическим ощущением тошноты и тем, что оставляет после себя запретная область темного знания. Сюда же относятся и свидетельства старых экзорцистов, что «les demons sonts puants», т. е. что бесы вонючи, т. е., опять-таки, возбуждают тошноту» (Священник Павел Флоренский. Столп и утверждение Истины. М., 1914. С. 704).—176

329

Преподобных отцев Варсануфия Великого и Иоанна руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников. Изд. 4-е. СПб., 1905. С. 182.—176.

330

1 Тим. 2, 9—10 и 1 Петр. 3, 3— 4.—176.

331

Триодион, сиесть Трипеснец [Триодь Постная]. М., 1897. II. 294 об.— 313 об.—176.

332

Данный термин в печатных изданиях трудов Н. В. Бугаева не обнаружен. Вероятно, Н. В. Бугаев употреблял этот термин в лекциях, которые слушал Флоренский, или в частных беседах с ним.—183.

333

пища; омовение, погружение; смешение, совокупление (греч.); причащение; крещение; брак.—188.

334

подражание (греч.).—188.

335

В первоначальном варианте текст был обширнее. Сначала Флоренский часть текста поставил в квадратные скобки, а затем вычеркнул его. Приводим первоначальный вариант: «...повторяю, в нем самом [в его отвлеченности от культовых действий, его обрамляющих] ничего особенного [, если сензитивности дается нечто, то все же не самое таинство, в подлинном смысле трансцендентное в своей особенности, но лишь волнения, струения, лучения около него, связанные с культовыми действиями, таинство сопровождающие]».—188.

336

Текст в квадратных скобках написан на-с. 35 об. как дополнение к основному тексту и представляет собой конспективную ссылку, равную математическому обоснованию к предшествующему тексту.— 189.

337

гендиадис (греч.), одно понятие передается двумя словами.—189.

338

Дедекинд 929;. Непрерывность и иррациональные числа/Пер. С. Шатуновского. 3-е изд. Одесса, 1914. С. 15: «Если теперь дано какоелибо подразделение системы R <всех рациональных чисел) на два класса Al9 A2, обладающее только тем характерным свойством, что каждое число 945;947; в At меньше каждого числа a2 в A2y то для краткости мы будем называть такое подразделение сечением и будем его обозначать через (Al9 A2)».–190.

339

Перед словом «подойдем» Флоренский ошибочно вторично обозначил: «4)».–191.

340

Ср.: «Превышшая ангел, мирскаго мя превышша слития сотвори»– молитва утренняя 7, «Песнь полунощная ко Пресвятей Богородице» 928; Иерейский молитвослов. М., 1907. II. 8 об.–191.

341

Ср.: Евр. 11, 1.–191.

342

Далее посередине страницы перед § 6 Флоренский записал карандашом: «#ДСП», т. е. до сих пор текст соответствовал чтению 1-го часа лекции до перерыва.–193.

343

Ср.: Ин. 17, 6–18.–194.

344

Ср.: Флп. 2, 6.– 194.

345

10 Величание на праздник Благовещения Пресвятой Богородицы// Ирмологий, обдержай вся ирмосы Осмогласника, Владычных же и Богоматере праздников и всего лета. М., 1913. I1. 270 об. (см. псалмы избраннии, месяца марта в 25-й день).–196.

346

Ср.: 3 Цар. 19, 11 –12.–197.

347

Строка из стихотворения А. С. Пушкина «Пророк».–197.

348

Предначинательные диаконские слова перед священническим возгласом, обозначающим начало божественной службы // Служебник. Изд. 6-е. СПб., 1905. С. 97.–197.

349

Английский текст в 1-м акте, 5-й сцене: «The time is out of joint...» (Шекспир Уильям. Гамлет. Избранные переводы. 924;.: Радуга, 1985. С. 50). Флоренский приводит перевод Н. Кетчера по изданию: Драматические произведения Шекспира. М., 1873. Ч. 7. С. 125. Близкий перевод дал А. Кронеберг: «...пала связь времен!» (Шекспир Уильям. Гамлет. Избранные переводы. С. 245). Ср. перевод М. Лозинского: «Век расшатался...» (там же. С. 360); перевод Б. Пастернака: «Разлажен жизни ход...» (там же. С. 476). Трагедии Шекспира посвящена работа Флоренского «Гамлет», написанная в 1905 г.–198.

350

Исх. 20, 9–10.

351

Над данным словом Флоренский поставил знак*, намереваясь особо прокомментировать этот термин, а на с. 48 об. записал карандашом: « * Дополнить о слове срок, 954;945;953;961;959;943;».–199.

352

Ср.: Ин. 17, 6–18.–200.

353

Платон. Тимей 37d = Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 439–440: «Поэтому он <Отец.– С. Я.) замыслил сотворить некое движущееся подобие вечности; устрояя небо, он вместе с ним творит для вечности, пребывающей в едином, вечный же образ, движущийся от числа к числу, который мы называем временем».–200.

354

1 Цар. 8.– 202.

355

Исх. 20, 9–10.–203.

356

Иоанн-Христиан Гофман (Hofmann, 1810–1877)–немецкий лютеранский богослов, профессор Эрлангенского университета. См.: Der Schriftbeweis (I860).–203.

357

«Симеон Солунский, глава 114, стр. 199».– Примеч. П. Ф. См.: Писания св. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Т. 2. Сочинения блаженного Симеона, архиепископа Фессалоникийского. СПб., 1856. С. 199. См. также: Успенский Б. А. Царь и Патриарх. М., 1998. С. 14–29.– 205.

358

«Симеон Солунский, глава 111, стр. 197».– Примеч. П. Ф. См.: Писания св. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Т. 2. Сочинения блаженного Симеона, архиепископа Фессалоникийского. СПб., 1856. С. 197.–205.

359

См.: Грабар А. Император в византийском искусстве. М., 2000.–206.

360

«Роспись на паперти Преображенского Новоспасского м<онасты>ря (стр. 43. Дмитриев И. Д. Московский Новоспасский ставропигиальный монастырь в его прошлом и настоящем. М., 1909)».– Примеч. П. Ф.–206.

361

«Икона на столбе собора Новоспасского м<онасты)ря (id., стр. 39). Между стр. 40–41 дано воспроизведение этой иконы. Роспись храма, как к иконы, относится к времени его внутренней отделки, т. е. к 1647–48 годам, при настоятельстве архим<андрита> Никона (храм был освящен 19 сент<ября> 1647 г. Патриархом Иосафом) – id., стр. 27».– Примеч. П. 934;.– 207.

362

Снегирев И. Памятники московской древности с присовокуплением очерка монументальной истории Москвы и древних видов и планов древней столицы. М., 1842–1845. С. 75–77, 86; Он же. Архангельский собор в Московском Кремле. М., 1865. С. 31–36.–207.

363

«Ровииский Д. А. Подробный словарь русских гравированных портретов. Т. 4. СПб., 1889, стлб. 206».– Примеч. П. Ф.– 207.

364

мыслимое сущее (лат.).–207.

365

Ср.: Евр. 11, 1.– 207.

366

Полное название: De doctrina Christiana, lib. 2, cap. 1.—207.

367

Полное название: De civitate Dei, lib. 10, cap. 2.— 207.

368

Строки из стихотворения 924;. Ю. Лермонтова «Ангел».—209.

369

Ср.: 2 Кор. 12, 2.— 209.

370

1 Тим. 1, 9.—209.

371

Ис. 6, 3; Откр. 4, 8.— 209.

372

Текст хора из евхаристического канона литургии//Служебник. Изд. 6-е. СПб., 1905. С. 144. Ср.: Ис. 6, 3.—209.

373

Чиновник архиерейского священнослужения. М.: Синодальная типография, 1854. Л. 139.—209.

374

Rcalencyklopadie fur protestantische Theologie und Kirche. Begriindet von Johann Jakob Herzog. Hamburg, 1854—1868; То же: 2. Aufl. Leipzig, 1877. Bd. 19. S. 618.

Фридрих Генрих Вильгельм Гезениус (Gesenius, 1786—1842) — немецкий гебраист и эгзегет. См.: Guiliclmi Gesenii Thesaurus philologicus criticus lingvse hebracne et chaldaese Vateris Testament!. T. 2. Ed. 2. Lipsiae, 1839. P. 570—573.—210.

375

Палестинский патерик. Вып. 19. Житие и страдание святой преподобномученицы Христовой Евдокии. Память 1 марта. СПб., 1912. С. 14.—210.

376

Ср.: Евр. 11, 1.– 210.

377

путь отрицаний (лат., греч.).–211.

378

путь утверждений (лат., греч.).–211.

379

См. примеч. 5 к разделу IV «Таинства и обряды».–212.

380

Ср.: Ин. 1, П.–213.

381

См. примеч. 58 к разделу I «Страх Божий».–213.

382

Вероятно, Флоренский имеет в виду следующие тексты: «...Бог в начале сотворил человека по образу Своему (Быт. 1, 26). Отсюда, не ради ли того мы кланяемся друг другу, что сотворены по образу Божию?» (Святой Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Кн. IV. Гл. ХУ1//Полн. собр. творений святого Иоанна Дамаскина. Т. 1. СПб., 1913. С. 320). «Пятый вид <поклонения>,– когда мы поклоняемся друг другу, как имеющим удел в Боге и созданным по образу Божию–поклоняемся друг другу, смиряясь и исполняя закон любви» (Святой Иоанн Дамаскин. Третье защитительное слово против отвергающих святые иконы. 928;953;. XXXVII//Там же. С. 408).–214.

383

общественный договор (966;961;.). Это часть названия трактата Ж. Ж. Руссо «Об общественном договоре, или Принципы политического права» (1762).–214.

384

Перевод Флоренского. Первоначально текст опубликован Пападопуло Керамевсом в изд.: Varia graeco sacra. Другие издания: Дмитриевский А. А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Т. 2. 917;973;967;959;955;972;947;953;945;. Киев, 1901. С. 684–691. См. также с. 350, 982–991.–215.

385

Требник: В 2 ч. Ч. 2. М., 1915. Л. 144–144 об,–217.

386

Там же. Л. 146–146 об.–217.

387

Там же. Л. 147–147 об.– 218.

388

На с. 10 об. тетради рукописного экземпляра Флоренский дописал далее карандашом: «Миропомазание и крещение колоколов у католиков».

В Архиве свящ. Павла Флоренского сохранился листок с записью: «25 декабря... Праотцы наши называли звон колокола, призывающего нас к богослужению–благовест. Какое благочестие заключается в сем названии! Неодушевленный звук меди они принимали за глас Ангела, благовествующего им величайшую радость, и воскликнув: «Архангельский глас вопием Ти, Чистая: радуйся, Благодатная: Господь с Тобою»,– крестились во имя Отца и Сына и Святого Духа и спешили в церковь слушать благовестие Христа Спасителя, беседовать с Самим Спасителем». (Из дневника за 1830 год Николая Михайловича Савостьянова, хранящегося в фундаментальной библиотеке Воронежской Дух<овной> Семин<арии>, под № IV. 880. Напечатано в «Воронежской старине». Вып. 14-й. Воронеж, 1915. Стр. 103: Олейников Т. Николай Михайлович Савостьянов и его дневник.)

Сохранилось также несколько выписок с указанием литературы о колоколах.

«1) Оловянишников Я. История колоколов. 2-е, дополненное изд. с рисунками, чертежами и нотами. М.: Светильник, 1913, цена 8 р.

2) Рыбаков Сергей. О церковном звоне (по записям и бумагам протоиерея А. А. Израилева). С нотами звонов. [Эта книга есть у П. Н. Каптерева.] Журнал Русского Физико-Химического общества, 1884, т. XVI.

3) Otte Heinrich. Glokenkunde. Lpz., 1884».– 218.

389

На полях рукописи Огневой и машинописного экземпляра дата диктовки текста Флоренским: «1922. IV. 16 ст. ст. Суббота. Серг<иев> 928;<осад>». Далее идет текст, который в издании 1977 г. был опубликован как самостоятельный раздел под названием «Философия культа».–218.

390

Мф. 24, 4.–220.

391

В рукописном экземпляре Огневой и машинописи, вероятно, ошибочно: «обозревания». В таком случае далее предложение теряет согласованность.– 220.

392

Ср.: Ин. 16, 28; 17, 6–8.– 220.

393

Ср.: «Се приступаю к Божественному причащению, Содетелю, да не опалиши мя приобщением: Огнь бо еси, недостойныя попаляяй. Но убо очисти мя от всякия скверны»–стихи Метафраста из Последования ко святому причащению//Иерейский молитвослов. М., 1907. Л. 271 об.– 220.

394

Неточная цитата. Ср.: «И потом сказал Он: лица Моего не можно тебе увидеть; потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых» (Исх. 33, 20).– 220.

395

В рукописи Огневой: «самой по себе».–221.

396

В машинописном экземпляре и рукописи Огневой – «...влага жизни». Далее оставлено чистое место и с абзаца: «Вода сознается...» Исправлено с учетом рукописи Флоренского.–221.

397

В рукописном экземпляре (тетрадь, с. 12). Флоренский записал: «...– «сестрицей водою», по Франциску Ассизскому».

См.: Книга о святом Франциске (СПб., 1912):

«После огня блаженный Франциск особенно любил воду, ибо она есть символ святого покаяния, очищающего душу, и употребляется для первого омовения души при крещении. Посему, когда он мыл руки, он старался, чтобы стекающаяся вода не попадала под ноги» (с. 89); «Хвала тебе, Господи, за сестру воду: она благодетельна, и смиренна, и драгоценна, и целомудренна» (с. 98).– 221.

398

Данное место необходимо сопоставить с толкованием Рим. 8, 19–22: «Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих; потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу слова детей Божиих. Ибо знает, что вся тварь совокупно стенает и мучится доныне».

Первый тип толкования принадлежит святителю Иоанну Златоусту: «Слова сии имеют такой смысл: самая тварь сильно мучится, ожидая с заботливостью тех благ, о которых мы теперь говорим. Ибо чаяние есть самое заботливое ожидание. А дабы речь была выразительнее, апостол олицетворяет весь мир сей. Так делают пророки–у них реки рукоплещут, холмы скачут, горы прыгают; но поэтому не должны мы считать их одушевленными и приписывать им сколько-нибудь смысла, напротив, должны заключить о изобилии будущих благ, простирающихся и на самые бесчувственные твари. То же самое нередко делают пророки при изображении чего-либо печального,– тогда виноградник у них плачет, вино, горы и своды в храмах воют, чем и выражают они чрезмерность зол. Так апостол, подражая пророкам, олицетворяет здесь творение и говорит, что оно воздыхает и мучится, не потому, чтобы действительно слышал вздохи земли или неба, но дабы выразить изобилие будущих благ и желание

освободиться от настоящих зол» (Епископ Феофан. Толкование первых восьми глав святого апостола Павла к Римлянам. Изд. 2-е. М., 1890. С. 503).

Второй тип толкования принадлежит епископу Феофану: «В речи апостола более нежели олицетворение. В самом деле, что мешает предположить общее всей твари сокровенное сетование о печальном ее вместе с нами положении? Животные имеют смысл и чувство, в растениях явны следы чувства и влечений: что мешает предположить темное некое чутье и в процессах кристаллизации и химического сродства? А за этим останется уже кое-что, в чем не видится будто никакого чутья, стихии и силы. Но и над ними следует предположить нечто господствующее, распоряжающееся, заправляющее. Если допустим в сем последнем некое чутье, то будем видеть уже всю в совокупности тварь некако чувствующею. В ссм се чувстве и можем предположить отражение общего неблаговидного ее состояния» (там же. С. 509).

Третий тип толкования основывается на том, что олицетворение стихий надо относить к соответственным ангелам стихий (см. об этом ниже).

Как некий итог рассмотренных толкований можно заключи ь, что каждый из толкователей преследовал свои цели. Святой Иоанн Златоуст, выступая против языческих культов обожествления природы, указывал на отсутствие в природе личной разумности и словесности. Епископ Феофан, а вместе с ним и Флоренский, выступая против позитивизма и механицизма, акцентируют внимание на подлинной жизненности, единстве и осмысленности природы. В данном месте Флоренский не указывает на существенную иерархическую разниц\ в одушевленности человека и твари, однако такие указания содержатся в других местах работы, и их должно учитывать и при обсуждении данною вопроса.– 222.

399

Из стихотворения Н. А. Некрасова «Сеятелям» (1886).– 222.

400

На полях рукописи Огневой и машинописного экземпляра даты диктовки текста Флоренским: «1922.1У.17.Нед<еля> жен Мироносиц».– 222.

401

В рукописи Огневой и машинописном экземпляре оставлено истое место. Цитата вставлена по изданию: Служба на перенесение мощей святаго благовернаго великаго князя Александра Невскаго (30 августа). Славник на «Господи, воззвах» великой вечерни // Миниа. Месяц август. Киев, 1912. Л. 317.– 222.

402

Данный прокимен употребляется пред чтением Евангелия на утрени. См.: Миниа. Месяц ианнуарий. Киев, 1911. Л. 103.– 222.

403

Лк. 5, 8.– 222.

404

В рукописи Огневой и машинописном экземпляре–«обоих убегающих». Исправлено с учетом рукописи Флоренского.–222.

405

В рукописи Огневой и машинописном экземпляре оставлено чистое место. Цитата вставлена по изданию: Толкование на Апокалипсис святого Андрея, архиепископа Кесарийского / Пер. с греч. Изд. 4-е. М., 1901. С. 118.– 222.

406

Там же. С. 128.–223.

407

См. примеч. 45 данного раздела.–224.

408

Мф. 5, 37.–225.

409

Пс. 41, 2.–225.

410

Требник: в 2 ч. Ч. 1. М., 1915. Л. 220 об.– 225.

411

В рукописи Огневой: «миропонимание».– 226.

412

В рукописях Флоренского и Огневой: «нашей»; в машинописном экземпляре: «своей».– 226.

413

Ин. 1, 3.– 226.

414

В рукописи Огневой: «нарочитых»; в машинописном экземпляре и в «Богословских трудах» (М., 1977. Сб. 17. С. 201) ошибочно: «порочных».–226.

415

В рукописях Флоренского и Огневой: «в колодезе»; в машинописном экземпляре: «в колодце».–226.

416

Требник: в 2 ч. Ч. 2. М., 1915. Л. 17 об.– 226.

417

Там же. Л. 17 об.–18.– 227.

418

Числ. 20, 2–13.–227.

419

Ин. 4, 5–42. См. также Службу в неделю 5-ю по Пасхе, о самаряныни. Пентикостарион, сиречь Пятдесятница [Триодь Цветная]. М., 1905. Л. 133–148 об.–227.

420

См.: Мф. 3, 13–17. Вода реки Иордан распространяется по всему христианскому миру как особая святыня в специальных сосудах.–227.

421

См.: «О новоявльшемся кладези, егоже Господь Бог дарова внутрь обители» – Книга о новоявленных чудесах преподобного Сергия. Творение келаря Симона Азарьина. Глава 25 // Книга о чудесах преподобного Сергия. Творение Симона Азарьина. Сообщил С. Ф. Платонов. СПб., 1888. С. 63–67.– 227.

422

См.: Серафим (Чичагов) архимандрит. Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. Изд. 2-е. СПб., 1903. С. 179–183, 628.–227.

423

В рукописи Огневой и в машинописном экземпляре оставлено чистое место для вписки литературы.–227.

424

Николай Васильевич Краинский (1869–?)–доктор медицинских наук, профессор; директор и главный врач Харьковской и Новгородской земских и Винницкой и Виленской окружных правительственных психиатрических больниц; во время войны работал в госпитале Красного Креста для душевнобольных воинов при платформе Чубинской Киевско-Полтавской железной дороги; автор книги: Сверхъестественный мир пред лицом науки. Белград, б. г.– 227.

425

В рукописи Огневой и в машинописном экземпляре оставлено чистое место.

Текст вписан по изд.: Требник: В 2 ч. Ч. 2. М., 1915. Л. 6–6 об.–228.

426

Требник: В 2 ч. Ч. 1. М., 1915. Л. 206–206 об., 208 об.–228.

427

В рукописи Огневой и в машинописном экземпляре оставлено чистое место. Греческий текст вписан ред.–228.

428

В рукописи Огневой и в машинописном экземпляре оставлено чистое место. Греческий текст вписан ред.–228.

429

Требник: В 2 ч. Ч. 1. М., 1915. Л. 216–217, 219–220.–228.

430

Там же. Л. 216–217. После данного текста в рукописном экземпляре (тетрадь, с. 16) Флоренский записал карандашом: «(Голубь)». На с. 15 об. тетради Флоренский записал карандашом: «Крещение. Голубой свет в чане от крещенской купели Алеши. Зин<аиде> Серг<еевне> Шмелевой–луч». Можно предположить, что Флоренский записал случаи из своего священнического служения.–229.

431

«Почему же Богоявлением называется не тот день, в который Он родился, а тот в который Он крестился? Настоящий день есть тот самый, в который Он крестился и освятил естество вод. Посему в этот праздник в полночь все, почерпнув воды, приносят ее домой и хранят во весь год, так как сегодня освящены воды; и происходит явное знамение: эта вода в существе своем не портится от продолжительности времени, но, почерпнутая сегодня, она целый год, а часто два и три года остается неповрежденною и свежею и после столь долгого времени не уступает водам, только что взятым из источников. Почему же этот день называется Богоявлением?

Потому что Христос сделался известным для всех не тогда, когда Он родился, но когда Он крестился; до этого дня Он не был известен народу»–Слово в день Богоявления против не присутствующих в священных собраниях и о святом спасительном крещении Спасителя нашего Иисуса Христа... // Святой Иоанн Златоуст. Полное собрание творений. Т. 2. Кн. 1. Изд. 2-е. СПб., 1899. С. 405.– 229.

432

Ср. ирмос 9-й песни «Службы Успения Пресвятыя Славныя Владычицы нашея Богородицы и Приснодевы Марии» (15 августа): «Побеждаются естества уставы в Тебе, Дево Чистая, девствует бо рождество и живот предобручает смерть: по рождестве Дева и по смерти жива, спасаеши присно, Богородице, наследие Твое» (Миниа. Месяц август. Киев 1912. Л. 164).–229.

433

«Что такое Хомяков?—«Учитель Церкви», по ставшему ходовым выражению Ю. Ф. Самарина, или родоначальник утонченного русского социализма, как его определяли его современники?» (Священник Павел Флоренский. Около Хомякова (1916)//Соч.: в 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 289).—230.

434

В рукописи Огневой и машинописном экземпляре, вероятно, описка: «почерком».—230.

435

Ср.: «Но Хомяков защищает алогизм, коль скоро идет речь о таинствах, с которыми он вообще не совсем ладит, ибо тут ему мерещится призрак «кушитства», и сам же рассуждает о догматах веры, включительно до тайны Пресвятой Троицы, когда горнее рассматривается вне его отношения к дольнему, т. е. рассматривается как понятие, а не как жизнь. Следовательно, не алогизм как таковой привлекает Хомякова, а отталкивает конкретность и непосредственность духовного мира, открывающегося в богослужении. Эти-то бесплотность и бескровность,— вероятно, гегелевская зараза,—были в известной мере болезнью раннего славянофильства.

Если мы постараемся взглянуть на мысль Хомякова с достигнутой нами точки, то многое тут делается понятным, объясняясь именно из имманентизма, из боязни вторжения трансцендентного в имманентное. Понятно тогда и отрицание, на этот раз уже прямое, «периодических чудес», вроде нетления богоявленской воды, однако имеющее за собою веский авторитет Минеи и Златоуста. В январской Минее, именно после чинопоследования Богоявленского водоосвящения, делается примечание о святой богоявленской воде со следующей ссылкою: «О сей воде небесная она словесная ластовица, златословесный вселенский учитель

Иоанн Константнограда патриарх в слове своем, о еже сходитися христианом во святую Божию церковь и о крещении, егоже начало: вси вы в благодушии есте днесь, аз же в печали один болезную: свидетельствует глаголя: но убо чесо ради не день, воньже родися, но день, воньже крестися явление глаголется; сий бо есть день, воньже крестися и вод освяти естество. Сего ради и в полунощи на праздник сей, вси почерпше в домы воду относят и соблюдают и чрез лето всецелое хранят. Понеже день освященных вод, и знамение бывает явственное, не растлевающуся вод оных естеству долготою времени: но на лето всецелое и два и три многащи лета, днесь почерпненной воде целой и новой пребывающей и по толицем времени ныне от источников емлемым водам сравняющейся»< Миниа. Месяц иануарий, 1904, л. 10.>. Так свидетельствует Минея. Но Хомяков пренебрегает этим тысячелетним свидетельством, доныне принимаемым Церковию,— пренебрегает во имя невоплощаемости духовного начала. Повторяю, если подметить у Хомякова этот легкий уклон к дуализму, то многое в Хомякове объясняется.

Понятны, например, крайности его борьбы с католичеством. Хомякову как будто недостаточно еретичества Запада, ему хочется самые ереси Запада представить как бесповоротную бессмыслицу,— что приводит его к приведенным выше нехорошим словам об евхаристии в западном понимании, как «атомистическом чуде», и папе, как об «оракуле»,—словам, которые едва ли можно расценивать иначе, чем шаг на пути к толстовским кощунствам, когда другой «великий альтруист», и даже «величайший альтруист», опять-таки, по внушению человеческого самоупора, объявлял святые таинства «колдовством». К этим же крайностям относятся и чрезмерные обвинения романизма в лишении мирян Святой Чаши. Если бы Хомяков применил в отношении к католицизму тот самый метод познания, в забвении которого он обвиняет Запад,— познание любовью,—то, может быть, он нашел бы аналогии и в Церкви тем латинским особенностям, которые, будучи там, на Западе, погрешностями, не суть, однако, бесповоротные бессмыслицы, как их склонен толковать Хомяков. Так, например: папа, конечно, не непогрешим, но это не потому, что если бы признать противное, то этим непременно пришлось бы приравнять папу к «оракулу». Почему же в принципе, отвлеченно говоря, нелеп, недопустим

благодатный дар непогрешимости в делах веры,—непогрешимости, независимой от степени нравственного совершенства,—если может быть независимым от нравственного совершенства дар совершать святейшие таинства. Хомяков говорит, что притязания папы на непогрешимость в делах веры можно было бы уподобить притязанию какого-нибудь епископа на совершенство любви. Опять-таки повторяем, что, отрицая фактическое существование дара непогрешимости, какового Церковь фактически же не признает, мы не видим, почему последнее сравнение Хомякова приводит этот несуществующий дар к нелепости в принципе. И почему в принципе недопустим благодатный дар любви Христовой, ниспосылаемой при рукоположении епископу или священнику? Да, кроме того, в православном богословии и на самом деле высказывался взгляд, согласно которому особенность дара священства есть именно сострадательная любовь.

«Пастырю,—говорит архиепископ Антоний,—дается благодатная сострадательная любовь к пастве, обусловливающая собою способность переживать в себе скорбь борьбы и радость о нравственном совершенствовании своих пасомых, способность чревоболеть о них, как ап. Павел или Иоанн. Такое свойство пастырского духа и выражает самую сущность пастырского служения». Подобным же образом, отвлеченно говоря, мог бы конструироваться и дар особой чуткости, а отсюда — и непогрешимости в вопросах догматических. «Но ведь,— сказал бы Хомяков,— латиняне признают этот дар не за епископами вообще, а за одним лишь папою». Да; но надо добавить и то, что иерархическую степень папы они рассматривают не как третью, а как четвертую, совсем отличную от степени епископа, так что папа признается единственным представителем своей степени. Следовательно, дело не в нелепости притязаемого дара непогрешимости, а в несуществовании четвертой степени священства. Но и этот пункт противокатолической полемики стал ненадежным после того, как в новейшее время стали в нашем богословии раздаваться голоса в пользу признания патриаршества особой степенью священства,— четвертою. Если же эти голоса найдут себе сочувствие, то придется определять и своеобразную особенность этой степени. А так как особенностью степени епископской признается содержание учения церковного в чистоте и неповрежденности, то как бы не пришлось на этом пути особенностью степени патриаршей признать именно непогрешимость в высказывании новых суждений о делах веры, т. с. согласиться с латинством. История Запада связана роковой и несокрушимой логичностью, и если латиняне пришли к измышленным ими догматам, то к этому они вынуждались всем своим прошлым».— Священник Павел Флоренский. Около Хомякова//Соч.. В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 305—307.— 230.

436

«Далее идет у проф. Завитневича ряд воспоминаний современников о Хомякове и литература предмета. Тут дополнений можно бы было делать очень много, но мы отметим лишь кое-что. На первом месте мы ставим здесь аОтрывок из записок Ю. Ф. Самарина», сообщенный баронессою Э. Ф. Раден и доставленный в редакцию «Татевского сборника» О. А. Новиковою,— отрывок величайшей биографической важности и по своему удельному весу стоящий целых книг о Хомякове. Это чуть ли не единственное свидетельство о внутренней жизни Хомякова, притом о наиболее тонких движениях его души, записанное другом и учеником и вовсе не предназначавшееся для печати. Ввиду малой известности этого отрывка считаю необходимым привести его полностью. Вот он: «...Хомяков понимал христианское Откровение как живую, непрерывную речь Божию, непосредственно обращенную к личному сознанию каждого человека, и вслушивался в нее с напряженным вниманием. Наши разговоры нередко касались этой темы и по поводу общего вопроса о значении Промысла в истории человечества, народа или отдельного лица, но он никогда не вводил меня в область собственных внутренних ощущений. Один только раз дано было проникнуть в тайное этой непрерывной беседы его с Богом. Разговор этот так глубоко врезался в мою память, что я могу повторить его почти от слова до слова.

Узнав о кончине Екатерины Михайловны<Супруга Алкссся Степановича Хомякова.> я взял отпуск и, приехав в Москву, поспешил к нему. Когда я вошел в его кабинет, он встал, взял меня за обе руки и несколько времени не мог произнести ни одного слова. Скоро, однако, он овладел собою и рассказал мне подробно весь ход болезни и лечения. Смысл рассказа его был тот, что Екатерина Михайловна скончалась вопреки всем вероятностям вследствие необходимого стечения обстоятельств: он сам понимал ясно корень болезни и,

зная твердо, какие средства должны были помочь, вопреки своей обыкновенной решительности усомнился употребить их. Два доктора, не узнав болезни, которой признаки, по его словам, были очевидны, впали в грубую ошибку и превратным лечением произвели болезнь новую, истощив сперва все силы организма. Он все это видел и уступил им и т. д. ... Выслушав его, я заметил, что все кажется ему очевидным теперь, потому что несчастный исход болезни оправдал его опасения и вместе с тем изгладил из его памяти все остальные признаки, на которых он сам, вероятно, основывал надежду на выздоровление. Я прибавил, что, воспроизведя теперь по-своему и в обратном порядке последствий к причинам весь ход болезни, он только подвергает себя бесплодному терзанию. Тут он остановил меня, взяв меня за руку: «Вы меня не поняли: я вовсе не хотел сказать, что легко было спасти ее. Напротив, я вижу с сокрушительной ясностью, что она должна была умереть для меня, именно потому, что не было причины умереть. был направлен не на нее, а на меня. Я знаю, что ей теперь лучше, чем было здесь, да я-то забывался в полноте своего счастья. Первым ударом я пренебрег; второй—такой, что его забыть нельзя». Голос его задрожал, и он опустил голову; через несколько минут он продолжал: «Я хочу вам рассказать, что со мною было. Тому назад несколько лет я пришел домой из церкви после причастия, и, развернув Евангелие от Иоанна, я напал на последнюю беседу Спасителя с учениками, после Тайной Вечери. По мере того, как я читал, эти слова, из которых бьет живым ключом струя безграничной любви, доходили до меня все сильнее и сильнее, как будто кто-то произносил их рядом со мною. Дойдя до слов: «вы друзи мои есте», я перестал читать и долго вслушивался в них. Они проникали меня насквозь. На этом я заснул. На душе сделалось необыкновенно легко и светло. Какая-то сила подымала меня все выше и выше, потоки света лились сверху и обдавали меня; я чувствовал, что скоро раздастся голос. Трепет проникал по всем жилам. Но в одну минуту все прекратилось; я не могу передать вам, что со мною сделалось. Это было не привидение, а какая-то темная непроницаемая завеса, которая вдруг опустилась передо мною и разлучила меня с областью света. Что на ней было, я не мог разобрать; но в то же мгновение каким-то вихрем пронеслись в моей памяти все праздные минуты моей жизни, все мои бесплодные разговоры, мое суетное тщеславие, моя лень, мои привязанности к житейским дрязгам. Чего тут не было! Знакомые лица, с которыми бог знает почему сходился и расходился, вкусные обеды, карты, бильярдная игра, множество таких вещей, о которых, по-видимому, никогда я не думаю и которыми, казалось мне, я нисколько не дорожу. Все это вместе слилось в какую-то безобразную массу, налегло на грудь и придавило меня к земле. Я проснулся с чувством сокрушительного стыда. В первый раз почувствовал я себя с головы до ног рабом жизненной суеты. Помните, в отрывках, кажется, Иоанна Лествичника эти слова: «Блажен, кто видел ангела; стократ блаженнее, кто видел самого себя». Долго я не мог оправиться после этого урока, но потом жизнь взяла свое. Трудно было не забыться в той полноте невозмутимого счастья, которым я пользовался. Вы не можете понять, что значит эта жизнь вдвоем. Вы слишком молоды, чтобы оценить ее». Тут он остановился и несколько времени молчал, потом прибавил: «Накануне ее кончины, когда уже доктора повесили головы и не оставалось никакой надежды на спасение, я бросился на колени перед образом в состоянии, близком к исступлению, и стал не то что молиться, а испрашивать ее от Бога. Мы все повторяем, что молитва всесильна, но сами не знаем ее силы, потому что редко случается молиться всею душой. Я почувствовал такую силу молитвы, которая могла бы растопить все, что кажется твердым и непроходимым препятствием: я почувствовал, что Божие всемогущество, как будто вызванное мною, идет навстречу моей молитве и что жизнь жены может быть мне дана. В эту минуту черная завеса опять на меня опустилась, повторилось, что уже было со мною в первый раз, и моя бессильная молитва упала на землю! Теперь вся прелесть жизни для меня утрачена. Радоваться жизни я не могу. Радость мне была доступна только чрез нее, как то, что утешало меня, отражалось на ее лице. Остается исполнить мой урок. Теперь, благодаря Богу, не нужно будет самому себе напоминать о смерти, она пойдет со мной неразлучно до конца».

«Я записал,—продолжает Ю. Ф. Самарин,—этот рассказ от слова до слова, как он сохранился в моей памяти; но, перечитав его, я чувствую, что не в состоянии передать того спокойно-сосредоточенного тона, которым он говорил со мной. Слова его произвели на меня глубокое впечатление именно потому, что именно в нем одном нельзя было предположить ни тени самообольщения. Не было в мире человека, которому до такой степени было противно и несвойственно увлекаться собственными ощущениями и уступить ясность сознания нервическому раздражению. Внутренняя жизнь его отличалась трезвостью,—это была преобладающая черта его благочестия. Он даже боялся

умиления, зная, что человек слишком склонен вменять себе в заслугу каждое земное чувство, каждую пролитую слезу; и когда умиление на него находило, он нарочно сам себя обливал струею холодной насмешки, чтобы не давать душе своей испаряться в бесплодных порывах и все силы ее опять направить на дела. Что с ним действительно совершалось все, что он мне рассказал, что в эти две минуты его жизни самопознание его озарилось откровением свыше,– в этом я так же уверен, как и в том, что он сидел против меня, что он, а не кто дшугой говорил со мною»».–Там же. С. 321–324.– 230.

437

Миниа. Месяц ианнуарий. Киев, 1911, л. 99 об.–100.– 231.

438

См.: «Чадо, толика лета повелевают божественнии и священнии закони, да не причастишися Божественных Тайн, точию да пиеши агиасму (святых Богоявлений воду) великую...»//Требник: В 2 ч. Ч. 1. М., 1915. Л. 45.–231.

439

Писания св. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Т. 2. Сочинения блаженного Симеона, архиепископа Фессалоникийского. СПб., 1856. С. 64–65. «...почему и самый крест имеет силу священносовершительную и без креста ничего божественного не совершается» (с. 65).– 232.

440

В рукописи Огневой и машинописном экземпляре оставлено чистое место. Вероятно, Флоренский намеревался дать пояснение относительно обряда освящения воды святым огнем.

Данный обряд восходил, вероятно, к первым векам христианства, так как уже святой Иустин Философ писал: «И когда Иисус пришел к реке Иордану, где Иоанн крестил, и сошел в воду, то огонь возгорелся в Иордане, а когда Он вышел из воды, то Дух Святой, как голубь, слетел на Него, как написали апостолы этого Самого Христа нашего» (Разговор с Трифоном иудеем, гл. 88 // Сочинения святого Иустина Философа и мученика / Пер. прот. П. Преображенского. М., 1892. С. 279). В комментарии к данному месту говорится: «Иустин мысль о воспламенении огня в Иордане при крещении Господа, очевидно, принял из некоторых апокрифических сочинений его времени. В евангелии, употреблявшемся у эвионитов, по свидетельству Епифания (Наег. 30, 13), сказано, что по крещении Иисуса «тотчас великий свет осветил то место». Писатель сочинения «De baptismo haereticorum», помещенного в творениях Киприана, говорит, что в апокрифической книге «Проповедь Павла» находится: «Когда крестился Христос, то был видим огонь над водою» (там же. С. 279).

Предполагают, что русский обряд освящения воды в таинстве крещения с употреблением свечи был заимствован из подобного способа освящения воды в Богоявление. Первоначально (1-я половина ХУГ в.) при освящении воды в Богоявление воду трижды знаменовали (крестили) рукою, в которой была свеча триплетенная, затем (2-я половина XVI в.) в Потребниках стали появляться указания о троекратном погружении зажженных свечей. Этот обычай был закреплен в печатном служебнике 1616 г. На основании этого обряда в молитву Богоявленского чина освящения воды были вставлены слова «и огнем» («...Сам и ныне, Владыко, освяти воду сию Духом Святым и огнем...»). Основываясь на современных ему греческих списках чина освящения воды и русских списках чина освящения воды XV–середины XVI в., преподобный Дионисий при исправлении богослужебных книг в 1616–1618 гг. исключил слово «и огнем» из чина великого освящения воды, что вызвало впоследствии длительный богословский спор. Но обряд погружения свечей при освящении богоявленской

воды (а следовательно, и в таинстве крещения) не был отменен и просуществовал до Собора 1667 г. Этот Собор разрешил погружать свечи только в уже ранее освященную воду, т. е. не для освящения воды, а для освящения самих свечей. См.: Скворцов Д. Дионисий Зобниновский, архимандрит Троицкого-Сергиева монастыря (ныне Лавры). Тверь, 1890. С. 215–232, 313–334; Словцов Н., священник. Книжные исправления Святейших Патриархов и разрешение вопроса о соборных клятвах. Новгород, 1902. С. 39–40.–232.

441

Требник: в 2 ч. Ч. 1. М., 1915. Л. 22 (прошение великой ектении).–232.

442

Там же. Л. 24 об.– 25.–232.

443

Возможно, Флоренский имеет в виду обычай персидских магов приносить жертвы богам тех стран, где они находятся. См.: Геродот. История. Кн. 7, \9\=Геродот. История. Л., 1972. С. 365.– 232.

444

Маги (волхвы, халдеи)–каста священников на Востоке (Аравия, Персия, Халдея, Парфия). Маги, или волхвы, были одновременно жрецами, учеными, астрономами и пророками у языческих народов. 1лавный из них назывался Раб-маг, т. е. начальник магов (Иер. 39, 3, 13). Пророк Даниил был назначен на эту должность в Вавилонии (Дан. 2, 48; ср. Ис. 47, 13). В книге пророка Даниила не встречается слово «маг», но перечисляются различные мудрецы, заклинатели, снотолкователи («касдим-халдеи») как особый класс (Дан. 2, 2, 10; 4, 4; 5, 11). В других местах они называются «мудрецами вавилонскими» (Дан. 2, 12, 48), а также и «халдеями» (Дан. 2, 4, 10) (Толковая Библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Заветов / Изд. преемников А. П. Лопухина. Т. 8. Евангелие от Матфея. Пг., 1914. С. 41; Библейский словарь / Сост. Э. Нюстрем. Торонто, 1985. С. 74). В Священном Писании маги («волхвы») упоминаются при описании рождества Христова: «Когда же Иисус родился в Вифлееме Иудейском во дни царя Ирода, пришли в Иерусалим волхвы с востока...» (Мф. 2, 1). В сводном толковании архимандрит Никон даст такое объяснение: «Что же это были за люди–волхвы? Ныне волхвами называют чародеев, которые имеют дела со злыми духами. Но в Персии сословие волхвов было почетное: они занимались разными науками, толкованием снов, наблюдали за течением небесных светил и думали, что по звездам можно узнавать будущую судьбу людей. Таковы были и евангельские волхвы. Это были люди мудрые, ученые и притом благочестивые, усердные к вере и предметам святым. За свою доброту и чистосердечие они и удостоились быть первые призванными в Вифлеем на поклонение Спасителю мира. Предание называет их даже царями и сохранило их имена: Мелхиор, Гаспар и Валтасар. По тому же преданию, родом они были из Персии или Древней Вавилонии, где за 500 лет до них жил святой пророк Даниил. Этот великий пророк в свое время был начальником над всеми вавилонскими мудрецами; он, конечно, передал своим подчиненным истинные понятая о Боге; очень вероятно, что он указал волхвам пророчество древнего их предка–волхва Валаама, который еще во времена Моисея изрек о Спасителе таяое слово: «Возсияет Звезда от Иакова, и востанет Человек от Израиля, и пленит вся сыны Сифовы» (Числ. 24, 17). Можно думать, что и книга пророчеств Данииловых была известна волхвам, а потому они могли знать и исчисление седмин Данииловых. Так от времен Даниила пророка до самого времени Рождества Христова у восточных мудрецов хранилось предание о грядущем в мир великом Царе Израильском» (Троицкие листки. Листки по Евангелию от Матфея № 808, 809, 810. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1895, с. 2–3).–232.

445

Источник цитаты не выявлен.—232.

446

В рукописи Огневой и в машинописном экземпляре оставлено чистое место.— 232.

447

Каллист Патриарх и сподвижник его Игнатий, Ксанфопулы. Изд. 2-е. М., 1900. С. 9. В рукописи Огневой и в машинописном экземпляре далее оставлено чистое место.— 232.

448

Источник цитаты в русском переводе не выявлен.—233.

449

В рукописном варианте дается ссылка: Pacd. I, 6 p. 113. Cobort at Lent. 1, 10. Проверить ее не удалось. Ср.: Paedagogus 1, 6, 30, 1, lig. 1; Protrepticus 10.99. 3, lig. 1.— 233.

450

См.: Тертуллиан, пресвитер Карфагенский. Творения. Ч. 3. Догматические творения. Киев, 1915. С. 35—41. Ср.: Teprt. De baptismo. Cap. 4—6.— 233.

451

В рукописи Огневой и в машинописном экземпляре оставлено чистое место. Вписано ред.— 233.

452

В рукописном варианте дается ссылка: Orat. 40, 41. Cyrill Hier. Catcch. Проверить ее не удалось.—233.

453

В рукописном варианте дается ссылка: De baptis. Christ, crat. Catech., c. 33, 34. Проверить ее не удалось. Ср.: Greg. Nyss. Oratio catechetica magna 37, lig. 107—126.—233.

454

В рукописном варианте неразборчиво дается ссылка: Tract. 8 in Joh. 925; 3. Proweritx ee ne udalosx.—233.

455

Предложение не закончено, в рукописи Огневой и в машинописном экземпляре оставлено чистое место. Кроме того, и в рукописи, и в машинописном экземпляре это начало предложения не согласовано и имеет такой вид: «Низшей ступенью очищения, установившейся бытовым образом, ритуальна, хотя и не предписывается, письменно оформленным церковным уставом...»—234.

456

Требник: в 2 ч. ч. 2. м., 1915. л. 18—19.— 234.

457

Там же. ч. 1. л. 13—20 об.—234.

458

Источник цитаты не выявлен.—234.

459

В рукописном экземпляре Флоренского окончание такое: «Пусть же отрицающие власть диавола и крестятся во имя добра и прогресса — креститься же во имя Отца и Сына и Святого Духа должна бы не допускать их не Церковь, а их собственная если не последовательность, то хотя бы совесть ушей».—234.

460

В рукописи Огневой и в машинописном экземпляре оставлено чистое место для двух слов, не прочитанных по рукописи Флоренского, так как они были им вписаны в качестве правки карандашом. Одно разобранное слово вставлено из соответствующего текста рукописи Флоренского.—234.

461

Писания св. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Т. 2. Сочинения блаженного Симеона, архиепископа Фессалоникийского. СПб., 1856. С. 50.—235.

462

В черновых материалах Флоренского имеется следующая выписка.

Градация одержимости ума

«Ума моего погрешения, заблуждения, пленения, лютости и скудомыслия нечистых и скверных помышлений, обращали в добрыя мысли...» (кан<он> Анг<елу> Хр<анителю>, п<еснь> 9, тр<опарь> 4<Иерейский молитвослов. М., 1907. л. 175 об.>.—235.

463

Евхологион, албо Молитвослов, или Требник, имеяй в себе церковная различная

последования, иереом подобающая. От святых апостол прежде, потом же от святых и богоносных отец в различных временех преданная. Ныне же благословением и повелением ясне превелебнаго в Бозе Его милости господина отца Петра Могилы, митрополиты Киевскаго и прочее, издан в святой, великой чудотворной Лавре Печерской. Киев, рок 1646, месяца декабря, 16 дня (далее: Требник митрополита Петра Могилы. Киев, 1646). Ч. 3. С. 308–385, 386– 392, 398–403. Ныне эти и другие подобные чины собраны в одном издании: Последования молебная о избавлении от духов нечистых. Составлено на основании чинов, содержащихся в Требнике митрополита Петра Могилы. М., 1999. Указанные чины на с. 5–177, 178–192, 209–221.–235.

464

В рукописи Огневой и в машинописном экземпляре оставлено чистое место в несколько строк. В рукописи Флоренского этот же текст идет связно.–236.

465

Мф., 12, 43–45; Лк. 14, 11, 24–26.-257.

466

111 Среди подготовительных материалов Флоренского имеется ряд выписок, которые дополняют и уточняют вышеприведенные рассказы о вреде курения. Судя по тому, что все записи сделаны одновременно карандашом, источник этих сведений–какое-то одно лицо, вероятно связанное с афонским и кавказским монашеством.

Табак и духовность

«1) На Кавказе какой-то малоросс-монах неученый. Его сделали диаконом. Выучился греч<ескому> языку. Позвали его раз святить хлсб<ное> поле, и тут же рядом находилось неск<олько> грядок табаку. Кропя св(ятой) водой, он заодно покропил и их. Через неск<олько> дней весь табак засох совершенно.

2) В Подольск(ой) губ<ернии> близ Днестра есть монаст<ырь> с чудотв<орной> икон<ой> Б<ожией> М<атери>. Ее на три месяца берут, ставят в какое-то село, близ монаст<ыря>, и возле по пути лежит табачное поле. Икона не пошла, пришлось обходить кругом.

3) Про †‡† Патриарха Иоакима: он в Имени Божием ничего не мож<ст> понимать–он курит ведь.

4) Сатанизм на Афоне. Уединенное гористое место. Попрание Креста. Клятва Сатане».

Табак и умственные способности

«Психологической лабораторией при одном из американских университетов недавно был поставлен ряд опытов на людях с целью выяснить, как влияет курение табаку в виде сигар или папирос на человека, на его мыслительную способность, на его сообразительность и т. д. Наблюдения над студентами этого университета показали, что курение, как у привычных курильщиков, так и у лиц некурящих, значительно понижает способность выполнять различные поручения и задания, требующие сообразительности и находчивости. С другой стороны, привычные курильщики, лишенные на несколько часов возможности курить, обнаружили также некоторое понижение производительности умственного труда. Однако нельзя было заметить сколько-нибудь значительного влияния курения на такие трудовые процессы, которые требуют лишь несложных привычных движений без особого напряжения мыслительных способностей и внимания» (из листка отрывного календаря на 1926 год, 23 января, суббота).

В издании «Богословских трудов» (М., 1977. Сб. 17) тексты о мистической скверне табакокурения на стадии подготовки к печати были вычеркнуты митрополитом Минским и Белорусским Антонием, председателем редколлегии, на

том основании, что это «не пройдет» в Совете по делам религии, а также и потому, что в Греческих Церквах курение среди духовенства принято, да и среди русского духовенства встречаются курящие (хотя таковых очень мало). Такая «редактура» вызвала возмущение К. П. Флоренского (f9 апреля 1982 г.), который говорил: «Я сам злостный курильщик и могу свидетельствовать, что все написанное соответствует действительности. Если Совет вычеркнет эти места – другое дело, но зачем же самим заранее вычеркивать? Да ведь и для государства важно, чтобы Церковь сказала о вреде курения. Если вы уберете эти места, я сниму всю публикацию». К. П. Флоренского поддержал архиепископ Волоколамский Питирим, председатель Издательского отдела Московской Патриархии, и митрополит Антоний вынужден был согласиться, а в Совете по делам религий цензоры эти места не вычеркнули.–239.

467

Из библиографических выписок Флоренского.

Курение

«Мистическая скверна курения (И. А. Слонов. Из жизни торговой Москвы. М., 1914, стр. 232–238)».– 239.

468

Требник: в 2 ч. Ч. 1. М., 1915. Л. 239–2

469

В рукописи Огневой и в машинописном экземпляре стоит ошибочная дата: «в 1920 году». В действительности вскрытие мощей преподобного Сергия происходило 11 апреля 1919 г. Данная вставка в текст лекции 1918 г. относится к диктовке 17 апреля 1922 г. (ст. ст.). Возможно, что в рассказе Флоренского соединились впечатления от вскрытия мощей 11 апреля 1919 г. (далеко не зима!) и изъятия главы преподобного Сергия (предположительно 30 марта 1920 г.), совершенного им, Ю. А. Олсуфьевым (и И. Ф. Огневым?), по благословению Патриарха Тихона, но сказать открыто об этом он, естественно, не мог (см.: Игумен Андроник (Трубачев). Судьба главы преподобного Сергия//Журнал Московской Патриархии. 2001. № 4. С. 33–53). Еще одно воспоминание Флоренского о мощах преподобного Сергия содержится в его лекционном курсе «Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропоминания», читавшемся в Москве с конца августа по декабрь 1921 г. Из лекции 15 сентября 1921 г.: «Физиология святых – особенная и проявляется в характерных свойствах–благоухании, исходящем от них и их мощей. Я сам это испытал. Когда вскрыли мощи Преп<одобного) Сергия, я в числе других прикладывался к ним и потом из собора пошел домой. Была уже ночь. Вдруг мое внимание привлек свежий, свежий воздух и особенно приятный запах, отдаленное подобие той свежести воздуха, когда пахнет весной. А была зима. Ни о какой весне и даже оттепели и помину не было. Поэтому стал я определять, что же это за запах и откуда он. Пахнет весной: по ассоциации я сопоставил запах тополей после грозы; но тополей вблизи не было, да и опять же зима. И вот, наконец, я доискался: это пахли мои губы, которыми я только что прикасался к мощам. В житиях святых о благоухании, исходящем от святых, упоминается очень часто. Наоборот, средневековые экзорцисты–заклинатели демонов говорят, что демоны и бесноватые вонючи. Французское выражение <«J'ai des nausees> = с души воротит». Современные американские психологи обнаружили, что в состоянии экстатического подъема люди распространяют из всех пор кожи запах, вроде фиалки, а одержимые имеют особенный запах, выходящий из всех пор их кожи». Священник Павел Флоренский. Соч.: В 4 т. Т. 3 (2). М., 1999. С. 411.– 240.

470

Ср.: Песнь 2, 13; 6, И; 7, 13.–24.

471

См.: Соль земли, то есть Сказание о жизни старца Гефсиманского скита иеромонаха аввы Исидора, собранное и по порядку изложенное недостойным сыном его духовным Павлом Флоренским // Священник Павел Флоренский. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 571 – 637 .–242.

472

См.: Андроник иеродиакон (Трубачев). Епископ Антоний (Флоренсов)–духовник священника Павла Флоренского//Журнал Московской Патриархии. 1982. № 9. С. 71–77; № 10. С. 65–73.– 242.

473

Ср.: «При кончине человека открываются дела его» (Сир. II, 22); пословица: «Конец–делу венец».– 242.

474

Ср.: «Ибо мы Христово благоухание Богу в спасаемых и в погибающих: для одних запах смертоносный на смерть, а для других запах живительный на жизнь» (2 Кор. 2, 15–16).– 242.

475

В черновых материалах Флоренского указываются также:

«О свв. Мощах: 1). Протопопов. О нетлении св<ятых> мощей. <...>; 2). П. М. Властов. О нетлении святых мощей. (Краткое историческое исследование. М., 1890. 62 стр. N5. 16; 3)».

«Начало антиминсов относится к VI Вселен<скому> Собору («Летоп<ись> церк<овных> Соб<оров>». I, 316–317). Мнение о сем ниже <2 нрзб.> (id., стр. 316)».– 243.

476

См.: Чин благословения фимиама, сиесть кадила//Требник митрополита Петра Могилы. Ч. 2. Киев, 1646. С. 226–227.– 244.

477

Чин священныя и божественныя литургии. Проскомидия//Служебник. Изд. 6-е. СПб., 1905. С. 89.– 244.

478

В рукописи Огневой и в машинописном экземпляре несогласованность, вероятно, оттого, что предложение воспринималось на слух и имеет такой вид: «Она же количественно, т. е. по числу повторений, характерна...» – 244.

479

В рукописи Огневой и в машинописном экземпляре стоит слово «в ином», вероятно, ошибка слуха. По смыслу должно быть «в одном».– 244.

480

граничное понятие (нем.).– 245.

481

Ср.: Мф. 5, 245.

482

В рукописи Огневой и в машинописном экземпляре: «наступает», вероятно, ошибка слуха.– 248.

483

Писания св. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Т. 2. Сочинения блаженного Симеона, архиепископа Фессалоникийского. СПб., 1856. Пгава 38. С. 78.–248.

484

Последование святаго крещения и миропомазания//Требник: В 2 ч. Ч. 1. М., 1915. Л. 29.–248.

485

В неделю Пятидесятницы на повечерии канон Святому Духу, глас 1. Песнь 6-я, 2-й тропарь // Пентикосгарион, сиречь Пятдесятница (Триодь Цветная]. М., 1905. Л. 265.– 248.

486

Писания св. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Т. 2. Сочинения блаженного Симеона, архиепископа Фессалоникийского. СПб., 1856. Глава 41. С. 85.-248.

487

Молитва на облачение епитрахили. Чин священныя и божественныя литургии // Служебник. Изд. 6-е. СПб., 1905. С. 76.–249.

488

Писания св. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Т. 2. Сочинения блаженного Симеона, архиепископа Фессалоникийского. СПб., 1856. С. 22–23. В данном случае Флоренский или неправильно понял текст блаженного Симеона Солунского, или неточно выразился. Во всяком случае у блаженного Симеона Солунского этого

не говорится. Ср. блаженный Симеон Солунский: «Ибо вместо возложения рук от апостолов предано это <миро) тем, которые крещаются во Христа; а возложение рук и призывание благодати предоставлено рукополагаемым в священный сан» (там же. С. 78–79). «А архиереи и священники – одни только–посвящаются чрез рукоположение» (там же. С. 89). «Латиняне вводят нечто новое, при рукоположениях помазуясь, по (ветхому) закону, миром и рукополагаясь не у престола» (там же. С. 90–91). «Рукополагаемые же справедливо не помазываются чувственным (видимым) образом, так как они и не совершают ничего вещественного, но все духовное и потому, что они приблизились к истинному миру–Иисусу Христу, Которого имя– миро излиянное» (там же. С. 29).–249.

489

Ср.: Проф. Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 3. М., 1994. С. 50: «За обедом, который император <Константин> дал отцам Собора, он сказал им: «Вы–епископы внутренних дел Церкви, я – поставленный от Бога епископ внешних дел»».–250.

490

Ср.: Евр. 11, 1.–250.

491

Из библиографических выписок Флоренского.

Русская идеология самодержавия н вообще онтология жизни

«В. Малипин. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Историко-литературное исследование. Киев: Типография КиевоПечерской Успенской Лавры. 1901. VIII + 768-1-145 стр.».

«Василий божественный» (тропарь трем святителям, 30 янв<аря» <«Василий, божественный ум...» (стихира на стиховне малой вечерни // Миниа. Месяц ианнуарий. Киев, 1911. Л. 354. Ср.: «Василиа, Царствия тезоименнаго...» (стихира на литии)//Там же. Л. 356 об.>

«1807. Торжествующий Петроград в день рождения ее императорского высочества великой княжны Елисаветы Александровны. Тут такая строфа:

Вся Россия осветилась, В ней царевна вновь родилась, В ней родилось божество!

Все ликует, все играет, И Петрополь представляет Один храм, один алтарь!

(«Русский библиофил», 1916, II, стр. 24 и 26)».

«Была нашим богом»–письмо Булгакова к сыну 1804 г. (см. в материалах по именак Екатерина).

Из од, распевавших Екатерине Великой тверскими семинаристами:

Живи, о мудрая богиня (1787 г.) (Вл. Колосов. История Тверской духовной семинарии. Тверь, 1889 г., стр. 228 [МДА 44, 380]).

Где красны пажити и златы

Одну являет тишину!

Еще на вас, еще блистает

Российские богини зрак... (id., стр. 230)

(Из печатных брошюр, изданных семинарией по этому поводу в 1775 и 1787

годах).

Стихи всероссийскому божеству, благотворительнице вселенной, на мир с Оттоманскою Портою. А. Перепечкипа. СПб., 1791 – in 40 (Сопикое, 11428. 2-е изд., п. 4, стр. 322).

«...возглаголи в сердце его (Царя) благая о Церкви Твоей Святей и о всех людех твоих». Эти слова из литургии Вас<илия> Вел<икого> по пресуществлении Даров говорил царелюбивый (№) Филарет Амфитеатров, митрополит Киевский. (Архи<епископ> Сергий. Преосвященный Антоний, архиепископ Каз<анский>. Т. 2. Казань, 1845, стр. 418.) NB. Вообще о царелюбии его.–250.

492

Молитва на облачение подризника. Чин священныя и божественныя литургии//Служебник. Изд. 6-е. СПб., 1905. С. 75.–251.

493

Символ веры Православной Церкви // Книга правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и Поместных и святых отец. М., 1893. С. 4. Ср.: Ин. 1, 3.–251.

494

Скрижаль. М., 1656. С. 126–127 (глава 38). Данную выписку Флоренский в черновике озаглавил: «Тело–как одежда».–251.

495

Иосифа Флавия Древности иудейские. С латинского на российский язык преложенные придворным священником Михайлом Самуйловым. 3-е тиснение. Ч. I. СПб., 1795. С. 133.– 252.

496

Тождественную выписку Флоренский в черновике озаглавил: «Одежда–образ космоса».–252.

497

Молитва на освящение всякия вещи//Требник: В 2 ч. Ч. 1. М., 1915. Л. 240.–252.

498

Вероятно, Флоренский интерпретирует следующее место из творений святого Кирилла: «После того, как приобщишься Тела Христова, приступи и к чаше с Кровию не с распростертыми руками, но в согбенном положении с поклонением и чествованием, говоря: «Аминь»,– освятись, причащаясь и Крови Христовой. И пока еще на губах твоих остается влажность, прикасаясь руками, освяти и очи, и чело, и прочие орудия чувств» (Слово 5-е тайноводственное, гл. 22//Творения иже во святых отца нашего Кирилла, архиепископа Иерусалимского. Сергиев Посад. 1893. С. 301).–253.

499

Деян. 19, 11, 12.– 253.

500

В рукописи Огневой и в машинописном экземпляре оставлено чистое место для одного-двух слов. К данному месту имеется выписка Флоренского с указанием литературы.

Одежды

Евр<ейская> Энц<иклопсдия>. Т. 2, стлб. 410 «Анатомия». Представление о тканевидном строении зародыша, вообще тела <1 нрзб.> Отсюда одежда – ткань. Ср. представления о теле как об одежде души. Ср. в «Фэдоне» <1 нрзб.>гипотезу.–254.

501

В пяток Ваий на повечерии, канон, глас 1. Песнь 6, тропарь 3-й//Триодион, сиесть Трипеснец [Триодь Постная]. М., 1897. Л. 374.– 254.

502

В пяток Ваий на повечерии, канон, глас 1. Песнь 9. И ныне, Богородичен//1км же. II. 375 об.–254.

503

1 Кор. 3, 10–15. Ср.: Священник Павел Флоренский. Столп и утверждение Истины. М., 1914. С. 222–230.–255.

504

Мф. 22, 1 – 14.–255.

505

Иерейский молитвослов. М., 1907. II. 174 об.–255.

506

Там же. Л. 259 об.–255.

507

Название тождественной выписки в подготовительных материалах –«Одеяние добродетелей».–255.

508

Гал. 3, 27.–255.

509

В рукописи Огневой и в машинописном экземпляре оставлено место для одного-двух слов.– 255.

510

Иерейский молитвослов. М., 1907. Л. 157.–256.

511

Там же. Л. 139–139 об.–25

512

Триодион, сиесть Трипеснец [Триодь Постная]. М., 1897. Л. 361 об.–256.

513

Требник митрополита Петра Могилы. Ч. 2. Киев, 1646. С. 191 – 193, 193–197, 197–198, 179–186, 158–168, 169–178, 52–69, 70–72, 73–82.–256.

514

Там же. С. 82–125. См. также: Требник: В 2 ч. Ч. 2. М., 1915. Л. 81–142.–256.

515

Чин освящения храма, от архиереа творимаго//Требник: В 2 ч. Ч. 2. М., 1915. Л. 50–81.– 256.

516

В рукописи Огневой и в машинописном экземпляре оставлено чистое место для вписки двух слов. См.: Чин благословити новый корабль, или лодию; Чин благословения воднаго судна ратнаго, на сопротивныя отпущаемаго, единаго или многих // Требник митрополита Петра Могилы. Ч. 2. Киев, 1646. С. 215–216, 238–245. Ныне эти чины опубликованы в особом издании: Воинский требник. М., 1999. Л. 47– 59 об.–258.

517

См. вновь составленный Чин освящения колесницы//Воинский требник. М., 1999. Л. 38–46.–25S.

518

См. вновь составленные Чин освящения самолета и Чин благословения в воздушное путьшествие//Там же. Л. 60–70.–258.

519

Ср.: Еф. 6, 12.– 258.

520

Требник митрополита Петра Могилы. Ч. 2. Киев, 1646. С. 211 – 212, 212–213. См. завершительные молитвы этих чинов–Молитва над гумном и Молитва, о еже благословити мрежи // Требник: в 2 ч. Ч. 1. М., 1915. Л. 231 об.–232.– 258.

521

См.: Чин освящения воинскаго знамения, еже есть хоругви, и воем благословения на брань // Требник митрополита Петра Могилы. Ч. 2. Киев, 1646. С. 245–254; Воинский требник. М., 1999. Л. 20– 31 об.– 258.

522

См.: Чин благословения воинских оружий//Требник митрополита Петра Могилы. Ч. 2. Киев, 1646. С. 254–256; Воинский требник. М., 1999. Л. 32–35 об.– 258.

523

В рукописи Огневой на полях запись Флоренского: «Меч. Привидения».–259.

524

В рукописи Огневой и в машинописном экземпляре Флоренский по памяти привел двустишие из стихотворения В. С. Соловьева «Дракон (Зигфриду)» (1900) с ошибкой в таком виде:

Перед пастию дракона И крест и меч одно.–259.

525

В рукописи Огневой и в машинописном экземпляре оставлено чистое место. Молитва на облачение набедренника и палицы // Служебник. Изд. 6-е. СПб., 1905. С. 77.– 260.

526

В рукописи Огневой и в машинописном экземпляре оставлено чистое место. Текст вписан по: Еф. 6, 10–17, ср. также: 1 Фес. 5, 8.–260.

527

В рукописи Огневой и в машинописном экземпляре далее оставлены чистыми несколько строк и ошибка в нумерации параграфов: § 21 указан второй раз.– 260.

528

Рим. 9, 21.·– 260.

529

Ср.: 1 Кор. 16, 19. «Домашняя церковь» – семья и те, кто живут с нею в доме.– 261.

530

Молитва на освящение всякия вещи//Требник: В 2 ч. Ч. 1. М., 1915. Л. 240 об.–261.

531

В рукописи Огневой и в машинописном экземпляре оставлены чистыми несколько строк. Названия чинов вписаны по изд.: Требник: В 2 ч. 4.2. М., 1915. Л. 51 об.–56 об., 58–90, 122–129 об. См. также: Требник митрополита Петра Могилы. Ч. 2. Киев, 1646. С. 119– 125.– 261.

532

Требник митрополита Петра Могилы. Ч. 3. Киев, 1646. С. 392– 398; Последования молебная о избавлении от духов нечистых. М., 1999. С. 193–208.– 261.

533

Там же. Ч. 2. Киев, 1646. С. 143–152.– 261.

534

Там же. С. 153–157.– 261.

535

В рукописи Огневой и в машинописном экземпляре оставлено чистое место для одного-двух слов.– 261.

536

Требник: В 2 ч. Ч. 2. М., 1915. Л. 21 об., 27–27 об.–261.

537

На схеме надписи сверху вниз по часовой стрелке: благовония, суда и иные сооружения, архитектура, снасти, посуда, церковные (зачеркнуто) покровы и т. п., одежды, украшения, оружие, знамена и т. п. В центре: миропомазание.– 262.

538

Ср. название главы 43 «О том, что таинства преподаются одно чрез другое и одно чрез другое совершаются» // Писания св. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Т. 2. Сочинения блаженного Симеона, архиепископа Фессалоникийского. СПб., 1856. С. 90.– 262.

539

176 Скрижаль. М., 1656. С. 92–95. Тот же текст по блаженному Симеону Солунскому в русском переводе.

«43. О том, что таинства преподаются одно чрез другое и одно чрез другое совершаются

Чтобы в нас всегда пребывало преемство благодати от Христа, ни миро совершается без мира, ни рукоположение без мира. Почему и священство совершается не без мира. Это узнаешь ты вот из чего. Миро поставляется наперед и освящается на престоле, и без престола оно не может быть освящено; престол же предпомазуется миром и им освящается; следовательно, миро освящается не без мира. И опять: миро освящается архиереем и без архиерея невозможно (освятить его); архиерей же помазан при крещении миром и имеет рукоположение благодатию Духа; таким образом дары подаются как бы друг чрез друга, так как чрез них совершаются дарования от Единого и того же в Троице Бога. И рукоположения, сказали мы, совершаются не без мира: ибо они совершаются при престоле, престол же помазан миром, и без престола никто из православных не рукополагается; таким образом в мире (имеет нужду) и рукоположение священническое, заключающее в себе и руковозложение (967;949;953;961;959;952;949;963;953;940;957;) и призывание Духа. Латиняне вводят нечто новое, при рукоположениях помазуясь, по (ветхому) закону, миром и рукополагаясь не у престола. Миро же освящается только епископом, как написано это и в чинопоследовании мира; потому что епископ собственно имеет силу «просвещения» душ и во всей полноте благодать Духа, почему и обладает в обилии благодатию сообщения божественных светов, т. е. даром дарований, по подражанию Богу, Отцу светов» (Писания св. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Т. 2. Сочинения блаженного Симеона, архиепископа Фессалоникийского. СПб., 1856. С. 90–91).– 263.

540

На схеме надписи сверху вниз по часовой стрелке: причащение, крещение, миропомазание, покаяние, брак, елеосвящение, священство. В центре: Господь Иисус Христос, искупление, спасение. Крестная смерть и воскресение.– 264.

541

В машинописном экземпляре искаженное чтение, вызванное устной диктовкой или опечаткой: «как дар Божий, дарно принимаемое...» Исправлено по первоначальной рукописи Флоренского (тетрадь, с. 29).–264.

542

Далее в рукописи Огневой и в машинописном экземпляре оставлено чистое место, вероятно, предполагалось слово '945;960;959;952;942;954;951;–склад, хранилище.–264.

543

Требник митрополита Петра Могилы. Ч. 2. Киев, 1646. С. 204– 206.– 264.

544

Чин благословения гроздий виноградных в день Преображения Господня//Требник митрополита Петра Могилы. 4.2. Киев, 1646. С. 206–207; Молитва в причащении гроздия, августа в 6 день//Требник: В 2 ч. Ч. 2. М., 1915. Л. 11 об.– 264.

545

Чин благословения вина//Требник митрополита Петра Могилы. Ч. 2. Киев, 1646. С. 208–209.– 265.

546

Чин благословения и очищения вина и елея, меда или инаго пития, или яди коея-либо, в ней же приключится животну некоему скверну впасти//Там же. С. 203–204.– 265.

547

Далее в рукописи Огневой и в машинописном экземпляре оставлено чистое место в несколько строк.– 265.

548

В рукописи Огневой и в машинописном экземпляре оставлено чистое место для одного слова. Цитата продолжена по изд.: Служебник. Изд. 6-е. СПб., 1905. С. 33.– 265.

549

Ср.: 1 Кор. 11, 22.-266.

550

Цит. по изд.: Типикон, си есть Устав. Киев, 1906. Л. 6–6 об В круглых скобках поясняющие вставки по изд.: Скабаллонович 924; Толковый типикон. Киев, 1913. Вып. 2. С. 192–193.– 267.

551

Служебник. Изд. 6-е. СПб., 1905. С. 32.– 267.

552

Блаженный Иоанн Мосх. Луг духовный. Изд. 2-е. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1915. С. 150–151. Собственно в повествовании этот хлеб называется «благословение отцов».–267.

553

Ср.: Мф. 6, 21.–268.

554

Требник: в 2 ч. ч. 1. м., 1915. л. 62 об.–270.

555

В тексте союз «но», вероятно, оговорка Флоренского, так как этот союз употреблен три раза подряд в одном предложении.– 270.

556

Самый торжественный и священный из видов бракосочетания в древнем Риме, к которому допускались только патриции.– 270.

557

установление (лат.).–270.

558

В рукописи Огневой и в машинописном экземпляре оставлено чистое место в несколько строк. Текст молитв цит.: Требник: в 2 ч. ч. 1 м., 1915. л. 80 об., 81.–27/.

559

В рукописи Огневой и в машинописном экземпляре оставлено чистое место для нескольких слов. Текст цит.: Служебник. Изд. 6-е. СПб.. 1905. С. 163.– 271.

560

Служебник. Изд. 6-е. СПб., 1905. С. 272.–271.

561

Требник митрополита Петра Могилы. Ч. 1. Киев, 1646. С. 253.

562

Карабинов И. Святая Чаша на литургии Преждеосвященных Даров //Христианское чтение. 1915. Июль–август. С. 956.–272.

563

В рукописи Огневой и в машинописном экземпляре имя пропущено. В рукописи Флоренского помета: «V имя патриарха», т. е. в данном месте необходимо вставить имя патриарха. В статье И. Карабинова говорится: «От XI в., например, имеется интересное послание неизвестного Константинопольского Патриарха некоему Павлу...» – Карабинов И. Святая Чаша на литургии

Преждеосвященных Даров // Христианское чтение. 1915. Июнь. С. 740.–273.

564

Там же. С. 740.– 273.

565

Чин благословения сеяния; Чин благословения гумна или житници или клуни новой//Требник митрополита Петра Могилы. Ч. 2. Киев, 1646. С. 209–211, 211–212. Завершительные молитвы на освящение сеяния и на благословение гумна помещены: Требник: в 2 ч. Ч. 1. М., 1915. Л. 230–231, 231 об.–273.

566

Требник митрополита Петра Могилы. Ч. 2. Киев, 1646. С. 197– 198. См. также: Последование над пещию. Требник: в 2 ч. Ч. 2. М., 1915. Л. 12 об.–14 об.–273.

567

См. примеч. 176 к данному разделу.–274.

568

Из библиографических выписок Флоренского.

Культ. Границы Церкви

«1) Конторович. О суде над животными («Северный вестник», 1897). Очень важная статья: много материалов для учения о животных как принадлежащих к Церкви и вменяемых. Животные отлучаются от Римско-Кат<олической> Церкви.

2) Паргамин. Сознательность, любовь и семейная жизнь у животных. <1 нрзб.> 1900 (реферат предыдущей статьи).

3) Непогрешимый. Борьба двух львов, или Токсилиада. Варшава, 1901, стр. 156– 157 (реферат предыдущего)».–275.

569

Вероятно, записано самим Флоренским, когда он в 1908 г. собирал частушки в Нерехтском уезде Костромской губернии (см.: Флоренский П. А. Собрание частушек Костромской губернии Нерехтского уезда. Кострома, 1910. С. 6).–276.

570

Молитва на благословение артоса во Святую неделю Пасхи// Требник: В 2 ч. Ч. 2. М., 1915. Л. 9 об.–10.– 276.

571

Молитва на раздробление артоса в субботу Светлыя недели// Там же. Л. 10 об.– П.–277.

572

Далее в рукописи Флоренского запись карандашом, не вошедшая в рукопись Огневой и в машинописный экземпляр, хотя для нее было оставлено чистое место: «Говоря о нем, следовало бы обсудить термин пресуществление, столь важный ввиду наших взаимоотношений с англиканами и старокатоликами. (Но сделаем намек на это определение мы в следующий раз, когда попытаемся установить терминологическую метафизику освящений)». Термин «пресуществление» особо обсуждается Флоренским в работе «Около Хомякова» (1916).

«В трактате «Опыт катехизического изложения учения о Церкви»<«Полное собрание сочинений А. С. Хомякова», т. 2, изд. 5-е. М., 1907, с. 14, > написанном уже в сороковых годах или ранее, Хомяков осторожно замечает о Св. Церкви, что «не отвергает она и слова пресуществление, но не приписывает ему того вещественного смысла, который приписан ему учителями падших церквей». Последующее уклончивое изложение евхаристического догмата есть попытка обойти термин пресуществление, но как ни осторожно изложение Хомякова, невозможно пройти мимо одного оттенка, а именно, что у Хомякова эмоциональное ударение падает на слово вера в таинство, а не на самое таинство как предмет веры. Хомяков хочет поставить вопрос догматический на почву прагматическую, если выразиться по-современному, т. е. так, чтобы было исключено понятие о св. евхаристии самой по себе и осталось лишь понятие восприятия ее, поклонения ей, благоговейного размышления о ней. Протестантский запах этих рассуждений несомненен, хотя неопределенность высказываний и позволяет избегнуть протестантских формулНо в другом трактате, относящемся уже к 1855 году, а именно в трактате «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях»<Id., с. 128–132.>, Хомяков уже более определенен или более откровенен: «Тот, кто видит в евхаристии одно лишь воспоминание, равно как и тот, кто настаивает на слове пресуществление или заменяет его словом сосуществление (consubstantiation); другими словами,–и тот, кто, так сказать, выпаривает таинство, и тот, кто обращает его в чудо чистовещественное, одинаково бесчестят святую вечерю, приступая к ней с вопросами атомистической химии»<Id., с. 131 – 132.>. Итак, Церковь «не отвергает» слова «пресуществление», но «настаивать» на нем–это значит «бесчестить тайную вечерю», «обращать ее в чудо чистовещественное», «приступать к ней с вопросами атомистической химии». Странная логика! Если настаивать на термине «пресуществление» есть не меньшее заблуждение, чем понимать св. евхаристию как сосуществление (т. е. по формуле cum pane, in pane, sub pane) или даже как простое воспоминание, т. е. впадать в явное нечестие, то каким образом Церковь может «не отвергать» слова «пресуществление»? Вообще, как может Церковь «не отвергать» того, настаивать на чем предосудительно? Явное дело. Она или совсем отвергает обсуждаемый здесь термин, или, допустив его, тем самым позволяет держаться его, т. е. настаивать на нем, коль скоро окажется нужда в нем и без него нельзя будет заградить уста еретику. Но Хомякову хочется избегнуть определенности и просто замолчать термин, который в евхаристическом споре с протестантствующими столь же решителен и потому–неустраним, как термин «единосущный»–в тринитарном споре с арианствующими или термин «Богородица»–в споре с несториансп вующими. «В литургии нет этого слова»,– замечает, протестантствуя, Хомяков <Id., с. 131, прим. 3.>. Но Хомякову ли не известно, что такая уловка недостойна его, ибо подобное же говорили, «не отвергая» термина «единосущный», и полуарианствующие, ссылаясь на несуществование его в Священном Писании. И в довершение аналогии терминами: «единосущный» и «Богородица», равно как и термином «пресуществление», действительно пользовались еретики в своих целях, употребляя их огрубленно, чувственно. Но тем не менее Церковь их не только «не отвергла», но и положительно утвердила, ибо без них нельзя было сопротивляться размывающему церковный догмат потоку еретического лжеучения. В XVII-м члене Исповедания патриарха Иерусалимского Досифея евхаристический догмат выражается с полной определенностью<E. J. Kittei–Monumenta fidei Ecclesiae Orientalis. Jenae, 1850. Pars It pp. 456–463.–Русский перевод Исповедания патриарха Досифея см. в «Костромских Епархиальных Ведомостях», т. VIII, 1894 г., № 18 и 19, часть неофициальная.>. Но Исповедание это имеет каноническое значение, ибо утверждено на Иерусалимском (против кальвинистов) соборе 1672 года, на каковом принимали участие представители всех Поместных Церквей, в том числе и русской, и затем сугубо утверждено восточными патриархами в 1723 году, включившими Исповедание Досифея в

послание к «сущим в Великобритании» архиепископам и епископам и всему их клиру < «Костромские Епарх. Ведомости», т. VIII, 1894 г., № 16 и 17, часть неофициальная.—См. также собрание грамот Вселенских патриархов, изданное Св. Синодом в 1846 г. > достойно примечания, что, кроме этого Исповедания, восточные патриархи не нашли нужным отвечать еще что-либо. Тут мы читаем<Член X1140;II-й приведен по переводу в издании Св. Синода.>: «Веруем, что в сем священнодействии (св. евхаристии) присутствует Господь наш Иисус Христос не символически, не образно (964;965;960;953;954;974;962;, 949;943;954;959;957;953;954;974;962;), не преизбытком благодати, как в прочих таинствах, не одним наитием, как это некоторые отцы говорили о крещении, и не чрез проницание хлеба (954;945;964;* 941;957;945;961;964;953;963;956;972;957;, per impanationem=хомяковское «сосуществление»), так, чтобы Божество Слова входило в предложенный для евхаристии хлеб существенно (973;960;959;963;964;945;964;953;954;974;962;), как последователи Лютера довольно неискусно и недостойно изъясняют; но истинно и действительно, так, что по освящении хлеба и вина хлеб прелагается, пресуществляется, претворяется, преобразуется (956;949;964;945;946;940;955;955;949;963;952;945;953;, 956;949;964;959;965;963;953;959;973;963;952;945;953;, 956;949;964;945;960;959;953;949;970;963;952;945;953;, 956;949;964;945;961;961;965;952;956;943;950;949;963;945;953;—transmutetur, transsubstantietur convertatur, transformetur) в самое истинное тело Господа, которое родилось в Вифлееме от Приснодевы, крестилось в Иордане, пострадало, погребено, воскресло, вознеслось, сидит одесную Бога Отца, имеет явиться на облаках небесных, а вино претворяется, пресуществляется (956;949;964;945;960;959;949;912;963;952;945;953; 954;945;953; 956;949;964;959;965;963;953;959;973;963;952;945;953;—converti ac transsubstantiari) в самую истинную кровь Господа. Еще веруем, что по освящении хлеба и вина остается уже не самый хлеб и вино, но самое Тело и Кровь Господа под видом и образом хлеба и вина [в Исповедании патриарха Досифея: 941;957; 964;969; 964;959;965; 940;961;964;959;965; 964;959;965; 959;912;957;959;965; 949;970;948;949;953; 954;945;953; 964;973;960;959;* 964;945;973;964;972;957; 949;953;960;949;943;957;, 965;960;972; 964;959;953;962; 964;959; 973; 940;961;964;959;965; 963;965;956;946;949;946;951;954;972;963;953;957;—sub panis et vini specie et figura, id est, sub panis accidentibus; опущено, следовательно, речение: «т. е. под акциденциями хлеба»]—Господь присутствует по существу своему (954;945;964;' 959;973;963;943;945;957;, secundum substantiam). Хотя в одно и то же время бывает много священнодействий по вселенной, но не много тел Христовых, а один и тот же Христос присутствует истинно и действительно. Одно Тело Его и одна Кровь во всех отдельных церквах верных. И это не потому, что Тело Господа, находящееся на небесах, нисходит на жертвенники, но потому, что хлеб предложения, приготовляемый порознь во всех церквах и по освящении претворяемый и пресуществляемый (956;949;964;945;960;959;953;959;973;956;949;957;959;962; 954;945;953; 956;949;964;959;965;963;953;959;973;956;949;957;959;962;—conversus ac transsubstantiatus), делается одно и то же с телом, сущим на небесах».—Неужели можно сказать, что в приведенных словах Церковь только «не отвергает» термина пресуществление, самого по себе опасного и нечистивого, а не пользуется им в борьбе с протестантствующими со всею возможною энергией для выражения и защиты самого главного? Неужели понятия претворения и пресуществления не служат в приведенных местах наиболее решительными для разграничения церковного достояния от покушений протестантствующих, не суть последние слова, завершающие самоопределение Церкви? Но если они употреблены и удержались, то надо верить и понимать, что эти термины поставлены не напрасно, а были действительно необходимы. Хомяков же хочет притупить остроту евхаристической формулы и тем открывает дверь протестантскому отрицанию; его же последователи неприкровенно уже изъясняют его намерение и открыто отрицают и даже хулят слово «пресуществление». Но они сами убедятся опытом истории, что отвергнуть слово пресуществление при современной напряженности протестантства, модернизма, прагматизма и тому подобных имманентистских ересей — это значит разрезать веревку туго затянутого тюка, и не предвидят тех отрицаний, которые за сим имеют последовать, ибо таковые давно уже ждут себе свободы. Тогда и виновникам догматической разрухи, идущим тут по пути, проложенному Хомяковым, придется либо снова вводить отвергнутый термин, либо открыто отвергнуть Св. Тайны. Как бы ни был далек Хомяков от наименования обсуждаемого термина «кощунственным», все же он как-то ответственен и за последнее. Сюда дорога от Хомякова идет под гору, к церковному же учению—в гору.

Но кроме этой догматическо-канонической стороны спора нельзя не отметить, что и философски хомяковское толкование термина «пресуществление», как якобы содержащего в себе понятие о «чуде атомистической химии», не есть учение католическое, хотя, быть может, какиелибо богословы и впадали в подобное нечестие. Но это нечестивое воззрение именно и есть отрицание пресуществления, ибо в «атомистической химии», хотя бы и чудесной, существо материи, субстанция материальная, остается неизменной, не пресуществляется, а изменяются одни только акциденции, одни виды; в пресуществлении же меняется существо, а акциденции, виды пребывают. Хомяков не мог не понимать этого извращения понятий, но, вместо того чтобы обличить ложное словоупотребление и восстановить правое, он предпочел легчайший путь — простого отказа от церковного достояния, подобно тому как полуарианствующие избегали термина «единосущный», между прочим, на том фальшивом основании, что такой термин ложно употребляли гностики. Впрочем, утверждение о действительности указанного выше злоупотребления термином «пресуществление» пусть остается на совести его высказывающих: хоть и латинян, но нельзя же по наущению протестантов, явных врагов Церкви, обвинять в любой нелепости. Во всяком случае, воинствующим на пресуществление следовало бы оговорить, что, по вере церковной, «словом пресуществление (964;964; 956;949;964;959;965;963;943;969;963;953;962; 955;941;950;949;953;, verbo transsubstantionis) не объясняется образ, которым хлеб и вино претворяются (956;949;964;945;960;959;953;959;973;957;964;945;953;, convertuntur) в Тело и Кровь Господню; ибо сего нельзя постичь никому, кроме самого Бога, и усилия желающих постичь сие могут быть следствием только безумия и нечестия, но показывается только то, что хлеб и вино, по освящении, прелагаются в Тело и Кровь Господню не образно, не символически, не преизбытком благодати, не сообщением или наитием единой Божественности Единородного, и не случайная какая-либо принадлежность (акциденция) хлеба и вина прелагается в случайную принадлежность (в акциденцию) Тела и Крови Христовой, каким-либо изменением или смешением, но, как выше сказано, истинно, действительно и существенно хлеб бывает самым истинным Телом Господним, а вино самою Кровью Господнею< Исповедание патр. Досифея, чл. XVII.> —972;&961;964;959;962; 954;945;953; 972;959;959;957;959;962; 956;949;964;940; 964;959;957; 945;947;953;945;963;956;972; 957; 959;973; 964;965;960;953;954;974;962; 959;965;948;* 949;943;954;959;957;953;954;974;962; 959;973;948;941; 967;940;961;953;964;953; 965;960;949;961;946;945;955;955;959;973;963;951;, 964;964;| 954;959;953;957;969;957;943;961; 942; xfj 960;945;961;959;965;963;943;945; 964;951;962; 927;949;972;964;951;964;959;962;, 956;972;957;951;962; 964;959;973; 956;959;957;959;947;949;957;959;973;962; 956;949;964;945;946;940;955;955;949;964;945;953; 949;953;962; 964;972; 963;974;956;945; 954;945;953; 945;943;956;945; 964;959;973; 954;965;961;943;959;965;, 959;965;948;941; 963;965;956;946;949;946;951;954;972;962; 964;953; 964;959;973; 940;961;964;959;965; 954;945;953; 964;959;973; 959;943;957;959;965; 949;953;962; 963;965;956;946;949;946;951;954;972;962; 964;953; 964;959;973; 963;974;956;945;964;959;962; 954;945;953; 945;943;956;945;964;959;962; 964;959;973; 935;961;953;963;964;959;973; 954;945;964;940; 964;953;957;945; 964;961;959;960;942;957; 942; 945;955;955;959;943;969;963;953;957; 956;949;964;945;960;959;949;912;964;945;953;, 940;955;955;' 945;955;951;952;974;962; 954;945;953; 960;961;945;947;956;945;964;953;954;974;962; 954;945;953; 959;973;963;953;969;948;974;962; 947;943;957;949;964;945;953; 972; 956;949;957; 940;961;964;959;962; 945;973;964;972; 964;972; 945;955;951;952;941;962; 964;959;973; 954;965;961;943;959;965; 963;974;956;945;, 972; 948;1 959;943;957;959;962; 945;965;964;972;, 964;959;973; 954;965;961;943;959;965; 945;953;956;945;, 974;962; 949;970;961;951;964;945;953; 945;957;969;964;941;961;969;»<Kimme!—Monumenta fidei Eccl. Orient. Pars, I, p. 462. >.

Таким образом, все те опасности, на которые указывают противники термина «пресуществление». Церковью были предусмотрены, оговорены и классифицированы; и все же, несмотря на это, слово «пресуществление» неоднократно употреблено в местах, существеннейших по своему значению. В частности, должно отметить, что этот термин кажется Хомякову и его последователям в этом вопросе—вносящим «схоластические определения». Как будто философский язык не есть вообще вид языка и как будто сам Хомяков не пользуется всякими философскими определениями, своими и чужими, схоластическими и гегельянскими! Ссылаться на схоластичность определений

как таковую, не указывая, чем именно данные определения плохи, это значит в основе протестовать против какого бы то ни было богословия, в том числе и хомяковского. И если бы святые отцы стояли на точке зрения этого бессловесия, то не могло бы быть и Символа веры. Но Хомяков защищает алогизм, коль скоро идет речь о таинствах, с которыми он вообще не совсем ладит, ибо тут ему мерещится призрак «кушитства», и сам же рассуждает о догматах веры, включительно до тайны Пресвятой Троицы, когда горнее рассматривается вне его отношения к дольнему, т. е. рассматривается как понятие, а не как жизнь. Следовательно, не алогизм как таковой привлекает Хомякова, а отталкивает конкретность и непосредственность духовного мира, открывающегося в богослужении. Эти-то бесплотность и бескровность,—вероятно, гегелевская зараза,— были в известной мере болезнью раннего славянофильства». Священник Павел Флоренский. Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 300—305.—277.

573

Скрижаль. М., 1656. С. 103 (глава 30).— 277.

574

См.: Чин благословения колива, си есть кутии, или вареной пшеници с медом смешаной // Требник митрополита Петра Могилы. Ч. 2. Киев, 1646. С. 223—224.—277.

575

Триодион, сиесть Трипеснец [Триодь Постная]. М., 1897. В пяток 1 -я седмицы вечера «по заамвонной молитве поем настоящий молебный канон святаго Феодора» (л. 131 об.). «Таже молитву над коливом, благословение колива» (л. 134 об.). В субботу 1-ю святых постов, «на трапезе чтем слово похвальное о святем Феодоре, святаго Григория Нисского... Причащаемся же... и колива» (л. 143).—277.

576

Требник: В 2 ч. Ч. 2. М., 1915. Л. 27 об.—28.—277.

577

Ср.: «Аминь, аминь, глаголю вам: аще зерно пшенично пад на земли не умрет, то едино пребывает; аще же умрет, мног плод сотворит» (Ин. 12, 24).—278.

578

В рукописи Огневой и в машинописном экземпляре нумерация § 28, 29, 30, 32 отсутствует, а § 31 стоит непосредственно перед § 33, поэтому § 28—32 проставлены ред.—278.

579

В рукописи Огневой и в машинописном экземпляре оставлено чистое место для вписки цитаты.—281.

580

Ср.: 1 Кор. 15, 50.–282.

581

См. анонимную статью митрополита Филарета (Дроздова) «О стологадании (выписка из письма от 29 октября 1853 г.)»//Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе. Ч. 12. М., 1853. С. 640–646; письмо митрополита Филарета к обер-прокурору Святейшего Синода графу А. П. Толстому от 25 января 1859 г.//Письма Филарета, митрополита Московского и Коломенского, к высочайшим особам и разным другим лицам. Собраны и изданы Саввою, архиепископом Тверским и Кашинским. Ч. 2. Тверь, 1888. С. 77–78; Письма митрополита Московского Филарета к наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры архимандриту Антонию. Ч. 3. М., 1883. С. 230, 232, 240, 245, 250–251, 258–259, 299; ч. 4. М., 1884. С. 426.–282.

582

Из стихотворения К. Д. Бальмонта «Конец мира. Сонет» из сб. «Горящие здания» (1900).– 282.

583

В рукописи Огневой и в машинописном экземпляре данное предложение содержит много несогласований: «Эта черная «злодати» привлекаемой в известных случаях, завладевающей положением, отращивающей себе органы выразительности, определяется, однако, вовсе не непременно и не только злою волею талмотурга, но пущенным в ход посредствами, имеющими каждое соответствующее и его духовной природе избирательное поглощение тех или иных духовных энергий, и, как сказано, невежественное и самоуверенное пользование известными средами и действиями может вполне расшибить, по пословице, лоб кое-кому, хотя бы и на молитве». Исправлено ред.–283.

584

В рукописи Огневой и в машинописном экземпляре оставлено чистое место для вписки соответствующей молитвы. Цит.: Требник: В 2 ч. Ч. 1. М., 1915. Л. 236 об., 237. См. также: Чин благословения роев пчельных, во улия нова всажденных//Там же. Л. 238–239.–283.

585

«Пророческое животное» – источник выражения не ясен.

В архиве свящ. Павла Флоренского сохранился листок с записью:

«Лети, лети, леток,

С запада на восток.

Лети, взвивайся.

Никому не давайся.

Дайся тому,

Кто мил сердцу моему.

NB. Представление о душе пчелы или душе–летящем существе».–283.

586

Служебник. Изд. 6-е. СПб., 1905. С. 171 –172.

В рукописи Огневой и в машинописном экземпляре оставлено чистое место. Уточнение дат произведено на основании следующего.

В церкви Убежища сестер милосердия Красного Креста в честь равноапостольной Марии Магдалины священник Павел Флоренский служил со всенощной под Воздвижение Честного Креста (вечер) 27 сентября 1912 г. Далее речь идет о друге Сергее Семеновиче Троицком, убитом в Тифлисе 2 октября 1910 г. (см.: Сборник, посвященный памяти С. С. Троицкого. Тифлис, 1912). Таким образом, данное событие могло произойти 2 октября в период 1912–1917 гг. Учитывая, что 1) отец Павел служил в домовом храме по воскресным и праздничным дням,

2) на 2 октября не приходится общезначимого церковного праздника,

3) накануне, 1 октября, должна была служиться служба в честь Покрова Пресвятой Богородицы–служба 2 октября должна была совершаться в воскресный день. В возможный для этого период времени (1912– 1917) 2 октября приходилось на воскресенье в 1916 г.

Ср. в изложении Л. Ф. Жегина: «Вообще все тайное, сокрытое было для него так внятно и так близко.

Помню в этой связи его рассказ, как однажды в церкви он совершал таинство евхаристии.

В руках у него была чаша. Что он дальше скажет?–мелькнуло у меня в голове. «Чаша с Кровью,–твердо продолжал он,–а над рукой у меня вьется пчела, и я боялся, что она меня ужалит и я расплескаю чашу. Но пчела, напившись Крови, покрутилась немного и куда-то исчезла. Тогда я вспомнил–это был день памяти моего друга Серапиона (Машкина). Крылатое существо, пчела, заменившая здесь ангела–символа души, была мне напоминанием об этом.

Совершенный идеализм и вместе с тем такие обширные познания в области точных наук! Флоренский умел синтетически соединять то и другое» (Флоренский П. А. Pro и contra. Антология. Изд. 1-е. СПб., 1996. С. 167–168).

В воспоминаниях Л. Ф. Жегина явление пчелы-души связывается с памятью архимандрита Серапиона (Машкина), скончавшегося 20 февраля 1905 г. Возможно, что Флоренский подарил Л. Ф. Жегину свою брошюру «Данные к жизнеописанию архимандрита Серапиона (Машкина)» (Сергиев Посад, 1917), и это впоследствии явилось причиной ошибки в воспоминаниях.–284.

587

Ср.: «Ибо всякий огнем осолится, и всякая жертва солью осолится» (Мк. 9, 49).–286.

588

См.: Чин благословения соли // Требник митрополита Петра Могилы. Ч. 2. Киев, 1646. С. 225–226; Молитва над солию//Требник: В 2 ч. Ч. 1. М., 1915. Л. 221.-286.

589

таинство соли; священная соль (лат.).–287.

590

См.: Молитва на Рождество Христово сыном духовным//Требник: В 2 ч. Ч. 2. М., 1915. Л. 6 об.–287.

591

Там же. Л. 8–8 об.–287.

592

Там же. Л. 8 об.–287.

593

Там же. Л. 8 об,–9.–287.

594

Там же. Л. 11 об.–12.–287.

595

См.: Прошение великой ектении//Служебник. Изд. 6-е. СПб., 1905. С. 99.-287.

596

Требник: В 2 ч. Ч. 2. М., 1915. Л. 11 об.–287.

597

Там же. Л. 12–12 об. См. также: Чин благословения начатков новых овощей//Требник митрополита Петра Могилы. Ч. 2. Киев, 1646. С. 222–223.–287.

598

Вероятно, имеется в виду место из главы 31: «...священный Дионисий называет миром этот самый елей, как предвестие мира»// Писания св. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Т. 2. Сочинения блаженного Симеона, архиепископа Фессалоникийского. СПб., 1856. С. 66.–288.

599

218 Имеется в виду «Молитва на пострижение власом отрочати, в первое острижение его», которое совершалось, как правило, в 7 лет (иногда в 3 года или в 5 лет) и было соединено с обычаем сажания на коня. При данном пострижении волос давалось особое имя отроку. Чин пострижения отрочати относился ко всем отрокам без различия их звания, положения, состояния, так как он означал вступление отрока в права гражданские, в число всадников (отрок-князь при этом чине сажался на княжеский стол). Таким образом Церковь церковным чином освящала гражданский обряд. «Чин пострижения власом...» печатался в московском Служебнике 1616 г. и в московских

Потребниках 1625, 1636, [1639], 1654 гг.– Никольский К. О службах Русской Церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах. СПб., 1885. С. 342–355.

В черновых материалах Флоренского сохранился текст молитвы, выписанный им из Потребника 1639 г.

Молитва на пострижение власом отрочати, в иервыя острижения его

«Приходит мати со отрочатем в церковь. И священник глаголет молитву сию:

Благословен еси, Господи, Боже отец наших, пославый отца нашего Авраама постриши главу иереови Мелхиседекови и всяк начаток его внести в церковь святую Твою, пришедый на благословение и постригание святых апостол Твоих, и дав им во влас место веру и словеса подаванию. Ты и ныне, Владыко, Господи Боже, подаждь рабу Твоему сему Димитрию, постригающему главу, мысль праведну, житие добродетельно, да по заповедем твоим жив, угодная пред тобою сотворь, и да сподобится стояния одесную Тебе, Владыки. Подъемлющему же власы его даруй благословение, еже дал еси праведному Симеону, приемшему на руках Господа Иисуса Христа. И вся, сошедшаяся зде верныя, благослови их, Господи, благословением духовным.

Возглас: Яко благословися и прославися пречестное и великолепое имя Твое...

Молитва вторая, тому же

Владыко, Господи Боже наш, Иже образом Своим почет человека (писана во крещении, идеже пострижение влас младенцу).

Таже глаголет: Мир всем. Главы ваша...

Тоже глаголет молитву, возглас: Господи, Боже наш, Иже исполнения купельнаго (писана во крещении же, на пострижении власов).

И по возгласе возмет священник ножницы, глаголет: Постригает раб Божий Димитрий власы главы своея, во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь.

Рцем вси... Таже: Господи, помилуй, 12 раз.

И устригает всюду на главе его, о четырех стран, кладя приемлющему на полотно или на ино что. И, опрятав их, влепит в воск и сохранит их во олтари в месте сокровепнем. Таже творит отпуст по обычаю.

Старопечатн<ый> Потребник мирской 1639 г.».–288.

600

Ин. 17, 14.– 289.

601

Символ веры Православной Церкви // Книга правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и Поместных и святых отец. М., 1893. С. 4-ср.: Ин. 1, 3.–289.

602

Писания св. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Т. 2. Сочинения блаженного Симеона, архиепископа Фессалоникийского. СПб., 1856. С. 199.–290.

603

Там же. С. т.–290.

604

В первоначальных вариантах главы «Пути и средоточия» из цикла «У водоразделов мысли» Флоренский писал: «Но мы в философии говорим именно о том самом, о чем говорит душа Святой Руси в своей песне и в своей вере в Царя как богоданного отца «во Христа место»» (Священник Павел Флоренский. Соч.: в 4 т. Т. 3(1). М., 1999. С. 5091–290.

605

В рукописи Огневой и в машинописном экземпляре оставлено чистое место для четырех-пяти строк.–290.

606

На полях рукописи Огневой и машинописного экземпляра дата диктовки Флоренского: «1922.V.27. Пятница».– 290.

607

Писания св. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Т. 2. Сочинения блаженного Симеона, архиепископа Фессалоникийского. СПб., 1856. С. 199–200.– 296.

608

Ср.: 1 Кор. 14, 40.–296.

609

Писания св. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Т. 2. Сочинения блаженного Симеона, архиепископа Фессалоникийского. СПб., 1856. С. 200.–297.

610

Чинопоследования, упоминаемые здесь и далее Флоренским, находятся в различных богослужебных книгах, употребляемых ныне в Русской Православной Церкви. Насущная потребность–издать их в систематизированном виде, пополнив из Требника митрополита Петра Могилы, а также из Требников других Поместных Церквей. Приводя далее чинопоследования на случаи, указанные Флоренским, не перечисляем тех чинов, о которых ранее говорилось особо.

Требник: В 2 ч. Ч. 1. М„ 1915

Молитва на основание дому.

Молитва, во еже благословити стадо.

Молитва над сеянием.

Молитва над гумном.

Молитва, о еже благословити мрежи.

Молитва, во еже устроити корабль.

Молитва, еже освятити какое-либо благовонное зелие,

Молитва на освящение всякия вещи. Требник: В 2 ч. Ч. 2, М., 191S

молитва о приносящих начатки овощей.

Молитва, егда кто имать внити в дом нов.

Молитва хотящему отъити в путь.

Молитва умиревающая во вражде сущих.

Чин, бываемый на нивах, или винограде, или вертограде, аще случится вредитися от гадов или иных видов.

Молитва о скверно ядших. Требник [большой]. М., 1906

Чин, Оываемый аще случится чесому скверному яковолюбо впасти в кладезь водный.

Молитва над сосудом осквернШемся.

Молитва на основание дому.

Молитва, егда кто имать внити в дом нов.

Молитва на отверзение церкве от еретиков осквернШияся.

Молитва на отверзение храма, осквернШагося от языков, еще же и еретиков.

Молитва, глаголемая во входе на отверзение храма, в немже случится человеку умрети нуждно.

Молитва о приносящих начатки овощей.

Молитва над гумном.

Молитва о сущих в запрещениях и себе клятвою связующих.

Молитва о дерзостно кленущихся.

Молитва о скверноядших.

Молитва о копании кладезя.

Чин, бываемый на нивах или винограде, или вертограде, аще случится вредитися от гадов или иных видов.

Молитва о еже благословити мрежи.

Молитва во еже устроити корабль.

Последование в сыноположение.

Последование, егда приходит отроча учитися Священным Писанием и о отроцех неудобоучащихся.

Молитва во еже благословити стадо.

Последование в бездождие.

Последование молебнаго пения во время безведрия, егда дождь многий безгодно идет.

Канон и последование в страх труса.

Возследование молебнаго пения с каноном Пресвятей Троице в прещение губительныя немощи.

Молитва иная в губительный недуг.

Молитва, глаголемая к Богу во время губительства и глада.

Молитва на прещение громов и молний.

Молитва от злорастворения ветров и бури морския.

Последование молебнаго пения в нашествие супостатов.

Молитва о императоре и о воинстве его.

Канон молебный ко Пресвятей Богородице, поемый во всякой скорби душевней и обстоянии.

Молитва умиревающая во вражде сущих.

О братотворении духовнем (название чина помещено в оглавлении, но в самом Требнике чин отсутствует с соответствующим пояснением).

Последование молебных пений. М., 1905

– Молебное пение на новый год.

Молебное пение при начатии учения отроков.

Последование молебнаго пения ко Господу Богу нашему, за Императора и за люди, певаемаго во время брани противо супостатов.

Последование молебнаго пения ко Господу Богу, певаемаго во время брани, противо супостатов, находящих на ны.

Молебное пение о недужных многих или о едином.

Благодарение о получении прошения и о всяком благодеянии Божии.

Последование молебнаго пения, певаемаго во время бездождия.

Последование молебнаго пения, певаемаго во время безведрия, егда дождь многий безгодно идет.

Последование молебнаго пения по случаю произшедшаго во граде Санкт-Петербурге наводнения, 1824 года, ноемвриа в 7-й день.

Чин благословения в путьшествие.

Чин благословения хотящым по водам плыти.

Благодарственное ко Господу моление, совершаемое во дни восшествия на престол и венчания на царство его императорскаго величества Государя Императора.

Последование благодарственнаго и молебнаго пения ко Господу Богу, певаемаго в день Рождества, еже по плоти Спасителя нашего Иисуса Христа и воспоминания избавления Церкве и державы Российския от нашествия галлов и с ними дванадесяти языков.

Молебное пение во время губительнаго поветрия и смертоносныя заразы.

Иерейский молитвослов. М., 1907

Служба о недужных многих или о едином.

Служба о путешествующих многих или о едином.

Служба на всякое прошение.

Служба о мире во время междоусобныя брани и утолении и престатии раздоров, крамол и нестроений внутренних градских.

Служба во время губительства о престатии напрасныя смерти.

Служба во время бездождия.

Служба во время безветрия.

Служба о призывании помощи, благодати и дара Пресвятаго Духа в начале всякаго добраго дела.

Служба о умножении любве и искоренении ненависти и всякня злобы.

Служба о вразех, ненавидящих и обидящих нас.

Служба о в темнице и в заточении сущих, многих или о едином.

Служба благодарения о получении прошения и о всяком благодеянии Божии, от многих или от единаго.

Молитва освятити зелие.

Требник митрополита Петра Могилы. Киев, 1646. ч. 2

Чин основания новаго монастыря и ограды его.

Благословение и освящение новосозданнаго монастыря.

Чин и воследование основания града.

Чин благословения новосооруженнаго каменнаго или древянаго града.

Чин основания дому.

Чин благословения новому дому, в немже хощет кто первее вселитися.

Чин благословения новых сетий, к ловлению рыб сооруженных.

Чин благословения стад овчих или иных скотов.

Чин благословения начатков новых овощей.

Чин благословения в путь места святая посещати, или ино что благое соделовати, или куплю деяти идущих, единаго или многих.

Чин благословения по водах плыти, куплю или ино что благое соделовати хотящих, многих или единаго.

Чин благословения отроков, в училище учитися Священным Писаниям идущим.

Требник митрополита Петра Могилы. Киев, 1646. ч. 3

Воследование летнаго обхождения освящения Церкве.

Чин летопровождения и начало новаго лета, совершаемый в 1 день месяца септемврия.

Молебное пение ко Господу нашему Иисусу Христу, певаемое в нужде церковной, о умирении и соединении православныя веры и о освобождении от бед, належащих православным, от сопротивных супостатов.

Молебное пение ко Господу нашему Иисусу Христу, певаемое о умирении и соединении Церкви и свобождении в работе и пленении агарянском сущих и раздрушении тех христоненавистныя власти.

Воследование молебнаго пения ко Господу Богу нашему за Царя и за люди, певасмаго во время брани против супостатов, находящих на ны.

Воследование молебнаго пения, певаемаго в нашествии варвар и в нахождении языков.

Воследование молебнаго пения, певаемаго во время бездождия.

Воследование молебнаго пения ко Господу Богу нашему Иисусу Христу,

певасмаго во время безведрия, егда дождь многий безгодно идет.

Воследование молебнаго пения ко Пресвятей, Живоначальней Гроици, певаемаго во время губительнаго недуга и напрасныя смерти.

Воследование молебное ко Господу нашему Иисусу Христу, певаемое в общенуждии и злорастворных времен и противлении ветров и во всяком злоключении людий.

Молитвы о избавлении <от> глада.

Воследование молебнаго пения ко Господу нашему Иисусу Христу, певаемаго во время труса, надолзе непрестающаго.

Воследование молебнаго пения ко Господу нашему Иисусу Христу, певаемаго за творящих милостыню.

Воследование молитвенное во время губительнаго мора скотов.

Воследование, бываемое на нивах, виноградех или вертоградех, егда приключается врсждатися им от пругов, червий, гусениц, мушиц, гадов или иных видов коих животных или Божиим попущением грех ради наших, или чародеянием лукавых человек, диаволскою же хитростию наведенных.

Благодарение о получении прошения и о всяком благодеянии Божии.—297.

611

Ср.: Мф. 5, п.—297.

612

2. О чине братотворения Флоренский писал подробно в главе «Дружба» книги «Столп и утверждение Истины».

«Такою крепостью дружбы служит, во-первых, «естественное таинство»,—да извинит читатель это неподходящее слово-сочетание!—побратимства, или братования, и, во-вторых, на нем, как на плодоносной природной почве, произросший особый благодатный обряд,— «чинопоследование на брато-творенис», 945;954;959;955;959;965;952;943;945; 949;953;962; 945;948;949;955;966;959;960;959;943;951;963;953;957; или 949;953;962; 940;948;949;955;966;959;960;959;943;951;963;953;957;. Не стану тут разбирать ни того, ни другого, ибо такой разбор вывел бы нас из области фсософии иличных религиозных переживаний в область народоведения и литургики. Замечу только, что побратимство в существенном слагается из реального объединения посредством обмена кровью, обмена именами (иногда также: рубашками, одеждою, оружием), со-вкушения священной пищи, клятвы в верности и поцелуя, причем в данную конкретную форму побратимства эти элементы могут входить не все зараз. Ясно, что побратимство соответствует естественному религиозному сознанию. В братотворении же христианском заменяется обмен кровью и со-вкушение—со-причащением Св<ятых> Даров—Крови Христовой, а обмен имен—обменом тельных крестов,—что соответствует обмену крещальных имен. Полу-церковное, полу-народное брато-творение совершается чрез обмен крестов, клятву в братской любви и верности пред иконою в храме и поочередное держание в руке зажженной свечи в продолжение Херувимской.

Чин же церковного братотворения имеет различные изводы, но главнейшие его моменты—следующие:

1°,—постановление братующихся в храме пред налоем, на котором лежит Крест и Евангелие; при этом старший из братующихся стоит десную, младший же—ошую.

2°,—молитвы и ектении, испрашивающие побратимам соединения в любви и приводящие им на память церковно-исторические примеры дружбы.

3°,—связывание братующихся одним поясом, положение их рук на Евангелие и вручение им по зажженной свече.

4°,—чтение Апостола (1 Кор. 12, 27—13, 8) и Евангелия (Ин. 17, 18—26).

5°,—еще молитвы и ектении, подобные указанным в 2°.

6°,— чтение «Отче наш».

7°,—приобщение побратимов преждеосвященными Св<ятыми> Дарами,— общая чаша.

8°,— обвождение их, держащихся за руки, вокруг аналоя, при пении тропаря:

«Господи, призри с небеси и виждь...»

9°,—обмен поцелуем.

10°,—пение: «Се что добро или что красно, во еже жити братии вкупе» (Пс. 132, 1).

Иногда сюда присоединяется и обмен тельными крестами; но возможно, что он не вошел существенным элементом в чино-последовании ввиду того, что побратимы уже до брато-творения менялись крестами. Наряду с со-причащснием, этот обмен есть самый важный идейный момент чино-последования,— во-первых, как знак взаимного крестоношения братующихся, а во-вторых, как обряд, дающий каждому из «названых братьев» памятку о само-отречении и о верности другу.

Что же такое братотворение? Глубокомысленный 919;. Ф. Федоров видел в нем род литургии. «Чин братотворения,— говорит он,—есть совершенное подобие литургии, он заканчивается причащением Преждеосвященными Дарами; особенности этого последования, опоясывание вступающих в союз одним поясом, обхождение кругом аналоя при пении «Призри с небеси и виждь, и посети виноград свой, и утверди, его же насади десница Твоя», не потому ли не употребляются в литургии, что стены храма служат, можно сказать, поясом, связующим всех присутствующих, а ходы церковные имеют смысл объединения в жизненном пути и в общем деле?» Эти соображения весьма замечательны. Но, в связи с ними, 919;. Ф. Федоров думает, что чин братотворения выделился из литургии, как «сущность литургии оглашенных»,— тогда, именно когда жизнь церковная обмирщилась и когда союз всечеловеческий стал подменяться союзами частными. Позволительно очень и очень сомневаться в правоте такого принижения нашего чина. В томто и дело, что церковная жизнь антиномична, т. е. не заключается в рациональной формуле; и в рассматриваемом отношении нельзя свести ее ни к союзам только частным, ни всецело к союзу только общему. В том-то и дело, что и то и другое, и общее и частное, несводимое друг к другу, равно необходимы в ней и соединены в процессе жизни. Так, например, брако-сочетание,—тоже род литургии,— есть аналог общинной литургии, а не отпадение от нее, ибо нельзя же и помыслить, чтобы сперва был «групповой брак» и «общее» венчание, а потом, с обмирщением церковной жизни, началось единобрачие. Так—и с братотворением. Между тем по 919;. Ф. Федорову выходит, что и брак, в числе всех прочих таинств и обрядов, должно считать выделением литургии, продуктом разложения общецерковной жизни. Явная ошибка!» (Священник Павел Флоренский. Столп и утверждение Истины. М., 1914. С. 457—460).

См. также: Никольский К, протоиерей. О службах Русской Церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах. СПб., 1885. С. 371—388; Павлов А. Номоканон при Большом Требнике. М., 1897. С. 310—313.

Из библиографических выписок Флоренского.

Братотворенне

««Воск», добываемый с церковной пасеки,—рассказывает в воспоминаниях своего детства 917;. М. Крыжановский,—шел на свечи к иконам и братерские, которые держали почетные хозяева во время пения «Херувимской» и «Тебе поем». Формы древних братств давно уже не существовало, но все расходы и дела церковные производимы были отцом не иначе, как по совещанию с старейшими и почетнейшими прихожанами, которых выдвигала громада» (далее описываются эти выдвижения громады).

Крыжановский 917;. М. Украинская деревня второй четверти нынешнего столетия по воспоминаниям детства (Собрание сочинений. Т. 1. Киев, 1890 г., стр.

538).–297.

613

На полях рукописи Огневой и машинописного экземпляра дата диктовки текста Флоренским: «1922.V.29».–297.

614

См.: Никольский К. Анафематствование (отлучение от Церкви), совершаемое в первую неделю Великого поста. Историческое исследование о чине Православия. СПб., 1879; Анафема: История и XX век/ Сост. П. Паламарчук. М.: Изд. Сретенского монастыря, 1998.–298.

615

Далее в рукописи Огневой и в машинописном экземпляре оставлено чистое место объемом более половины страницы.–298.

616

Алмазов А. И. Проклятие преступника псалмами (936;913;923;924;927;922;913;TAR\). К истории суда Божьего в Греческой Церкви. Одесса, 1912. Пер. с греч. текста, опубликованного в данной книге, Флоренского.–298.

617

Вероятно, Флоренский цитирует на память. Ср.: «Кто близ Меня, тот близ огня; кто далеко от Меня, тот далеко от Царства»// Лопухин А. П. Не записанные в Евангелии изречения Христа Спасителя и новооткрытые изречения Его. Изд. 2-е. СПб., 1898. С. 10. Данное изречение сохранилось у Оригена на латинском языке и у Дидима на греческом языке.–299.

618

Ср. молитвы перед причащением: «Да не в суд или во осуждение будет мне причащение Святых Твоих Тайн, Господи, но во исцеление души и тела»//Служебник. Изд. 6-е. СПб., 1905. С. 166; «Владыко Человеколюбче, Господи, Иисусе Христе, Боже мой, да не в суд ми будут Святая Сия, за еже недостойну ми быти, но во очищение и освящение души же и тела и во обручение будущия жизни и Царствия...»– Последование ко святому причащению//Иерейский молитвослов. М., 1907. С. 272.–299.

619

родительный падеж дополнения (лат.).–299.

620

Ср.: «Вся Тем быша, и без Него ничтоже бысть, еже бысть» (Ин. 1. 3).–300.

621

Ср.: Деян. 17, 28.–300

622

1 Кор. 15, 27–28 («...да будет Бог все во всем»).–300.

623

См.: Рим. 8, 18–25.–301.

624

Ср.: Символ веры Православной Церкви // Книга правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и Поместных и святых отец. М., 1893. С. 4; Ин. 1, 3.–302.

625

На полях рукописи Огневой и машинописного экземпляра дата диктовки текста Флоренским: «1922.V.29».–302.

626

Триодион, сиесть Трипеснец [Триодь Постная]. М., 1897. Л. 74.– 303.

627

Ср. стихиру на великом освящении воды: «Глас Господень на водах вопиет, глаголя: приидите, приимите вси Духа премудрости, Духа разума, Духа страха Божия, явльшагося Христа // Миниа. Месяц ианнуарий. Киев, 1911. Л. 93 об.–304.

628

На полях против данного места в рукописи Огневой запись Флоренского: «Мистическая емкость воды».–304.

629

В рукописи Огневой и в машинописном экземпляре ошибочно повторен § 38 и на полях дата диктовки текста: «1922.VL4».–304.

630

В рукописи Огневой и в машинописном экземпляре цитата не дописана и оставлено чистое место. Ср.: Мф. 7, 2.–304.

631

Ср.: Иов. 20, 17.–305.

632

Екзапостиларий Святой Пасхи//Пентикостарион, сиречь Пятдесятница (Триодь Цветная]. М., 1905. Л. 8 об.—305.

633

Символ веры Православной Церкви // Книга правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и Поместных и святых отец. М., 1893. С. 4.—306.

634

Ср.: Деян. 14, 16.—306.

635

Мф. 25, 6.-306.

636

На полях рукописи Огневой и машинописного экземпляра дата диктовки текста Флоренским: «1922.VL5».—306.

637

заискивание, расположение аудитории (лат.).—306.

638

узрение (лат.).—306.

639

См., например, о росписи Преображенского собора московского Новоспасского монастыря:

«В две церкви, соборную холодную и другую, теплую, с востока ведет крыльцо или всход византийско-готического стиля. Соединенная с всходом крытая паперть окружает южную и западную стены собора. Здесь встречают вас поучительные напоминания из истории древней философии, Церкви и отечества, как бы предуготовляющие к вступлению во святилище. По обе стороны каменной лестницы, в этом преддверии, на простенках видите изображения мудрецов из области еллинской древности (Roma snbterranea novissima op. Aringhi Romani. Lutetiae. P. 2, t. 1649, in f.), намекавших на истины божественного Откровения и посему еще с первых веков христианства заслуживших себе доступ в катакомбы и храмовые притворы; здесь на правой стороне: Орфей, Омир, Солон, Платон и Птолемей, а на левой Ермий, Анахарсис, Аристотель, Плутарх и Иродиан. «Таким изображением,—замечает митрополит Филарет,—отцы наши хотели выразить, что никогда языческая мудрость не восходила выше низших ступеней христианского храма (Воспоминания о посещении святыни Московской Государем наследником. СПб., 1838 г., 12.)».— Сн(егиревУ И. Новоспасский монастырь. Изд. архимандрита Аполлоса. М., 1843. С. 37—38.

О росписи московского Благовещенского собора в Кремле:

«На сводах родословие И<исуса> Христа, изображения семидесяти апостолов. На стенах и простенках храма и паперти написаны лики во весь рост великих князей Российских, с венцами вокруг голов: Даниила Александровича, Димитрия Иоанновича и Василия Иоанновича; еллинских мудрецов, какие находятся на паперти Афонского Иверского монастыря (Пешеходца Василия Григорьевича Барского Плаки-Албова путешествие к св. местам. СПб., 1800 г., т. II, 589): Трисмсгиста, стоика Зснона, Анахарсиса, Менандра, Сократа, Платона, Аристотеля, Фукидида, Плутарха с хартиями в руках, содержащими в себе их апофегмы, согласные с христианским учением. У Трисмегиста начертано: «Не созданна естества божественна рождения, не имеет ни начала, ни конца»; у Сократа: «Доброго мужа никакое зло не постигнет. Душа наша бессмертна. По смерти, будет добрым награда, а злым наказание». На свитке у Платона начертано: «Должно надеяться, что Сам Бог ниспошлет небесного учителя и наставника людям». У Аристотеля: «Прежде Бог, потом Слово и Дух с Ним едино».

Извне над западными и северными входами в собор каменные сени, с узорочною резьбой, на столпах, расписанные разными красками с позолотою по местам. Самые двери, похожие на южные Успенского собора, из медных листов, покрывающих железные полотны; на них изображены растворенным золотом, в пяти рамах на каждой половине: Благовещение Богоматери, таинственные и прообразовательные видения ветхозаветных пророков о воплощении Сына Божия от Девы Марии, Сивиллы с их изречениями, наконец, и некоторые мудрецы еллинского мира, возвестившие в своих книгах истины, близкие к евангельскому учению, и за то получившие себе доступ в притворах и входах храмов, как-то: Ермий, Омир, Менандр, Деугин (Диоген), Платон, Плутарх, Афродитиан (Н), Еугоп (Езоп?). На медных плащах на створах изображены ростовские святители. По свидетельству предания, сии древние двери взяты из ростовского собора Патриархом Филаретом, который из Ростовских митрополитов возведен был на Патриарший престол в Москве. Над сенью северных дверей написаны на стене подле праотцев Иосифа и Вениамина Аристотель и Сивилла с хартиями».– Снегирев Ив. Памятники московской древности. С присовокуплением очерка монументальной истории Москвы и древних видов и планов древней столицы. М., 1842–1845. С. 86.– 307.

640

Ср.: Откр. 1, 8.– 308.

641

Ср.: Ин. 4, 22.–308.

642

Ср.: Откр. 1, 8.–308.

643

Ср. высказывание святого Игнатия Богоносца о соотношении Ветхого и Нового Заветов: «Я слышал от некоторых слова: «...если не найду в древних писаниях, то не верю написанному в Евангелии», а когда я говорил им, что написано, то отвечали мне: надо доказать. Но для меня древнее – Иисус Христос, непреложное древнее – крест Его, Его смерть и воскресение и вера Его; вот чем желаю оправдаться при вашей молитве» (Святой Игнатий Богоносец. Послания к Филадельфийцам. 928;953;. VIII//Писания мужей апостольских / Пер. прот. П. Преображенского. СПб., 1895. С. 299).

Отношение Флоренского к античности основывается на мнениях двух полярных по времени жизни святых, Иустина Философа и преподобного Серафима Саровского.

Святой Иустин Философ

«Мы научены, что Христос есть перворожденный Бога, и мы выше объявили, что Он есть Слово, коему причастен весь род человеческий. Те, которые жили согласно с Словом, суть христиане, хотя бы считались за безбожников: таковы между эллинами – Сократ и 1ераклит и им подобные, а из варваров – Авраам, Анания, Азария, и Мисаил, и Илия, и многие другие; пересказывать их действия или имена было бы, я знаю, утомительно, и в настоящий раз я удержусь от этого. Таким образом, те прежде бывшие, которые жили противно Слову, были бесчестными, враждебными Христу и убийцами людей, живших согласно с Словом, а те, которые жили и ныне живут согласно с Ним, суть христиане, бесстрашны и спокойны» (Сочинения святого Иустина Философа и мученика/Пер. прот. Петра Преображенского. М., 1892. С. 76–77).

«59. А чтобы вы знали, что Платон заимствовал от наших учителей, то есть из сказания, преподанного пророками, когда он говорил, что Бог изменил безобразное вещество и сотворил мир,–послушайте, как то же самое буквально сказано Моисеем, о котором было прежде упомянуто, как о первом пророке и древнейшем, нежели эллинские писатели; чрез него пророчественный Дух, возвещая, как и из чего в начале Бог образовал мир, сказал так: «В начале сотворил Бог небо и землю, земля была невидима, и тьма была над бездною, и Дух Божий носился над водами. И сказал Бог: да будет свет! И стало так» Таким образом и Платон и другие, то же говорящие, и мы сами научились, да и вы можете убедиться, что словом Божиим весь мир создан из вещества, изображенного выше Моисеем. Даже то, что называется у ваших поэтов Эревом,–мы знаем–прежде было упомянуто Моисеем< Сн. Втор. XXXII, 22. По мнению же Тирльби, Иустин имеет в виду Быт. 1:5, полагая, что 941;961;949;946;959;962; произошло от Моисеева слова–еврейского эрев. Платон в «Тимее» для объяснения того, как душа мира, называемая у него также сыном Творца, всюду разлита и равно действует во всех частях, воспользовал4ся буквою греч<еского> алфавита Х>.

60. И то, что у Платона в «Тимее» говорится в физиологическом отношении о Сыне Божием, когда говорится, что Он (Бог) поместил Его во вселенной наподобие буквы Х<Быт. 1, 1–3.>, он также заимствовал у Моисея. Ибо в Моисеевых писаниях рассказано, что в то время, как израильтяне вышли из Египта и были в пустыне, напали на них ядовитые животные, ехидны и аспиды и всякий род змей и Истребляли народ; и Моисей по вдохновению и действию Божию взял медь и сделал образ креста и поставил его во святой скинии и сказал народу: если вы посмотрите на этот образ и уверуете, вы спасетесь чрез него<См.: Числ. XXI, 8 и далее Сн. Ин. III, 14.>. Вследствие того змеи, как написал Моисей, стали умирать, а народ чрез такое средство избежал смерти. Платон прочитал это и, не зная точно и не сообразивши, что то было образ креста, а видя только фигуру буквы Х, сказал, что сила, ближайшая к первому Богу, была во вселенной наподобие буквы Х. И его упоминание о Третьем произошло, как я уже сказал, от чтения слов Моисея, что Дух Божий носился над водами; ибо он второе место дает Слову Божию, Которое, по его словам, помещено во вселенной наподобие буквы Х, а третье место–Духу, о Котором сказано, что Он носился над водами,–говоря: третье около третьего<Это неудобопопятное выражение находится в приписываемом Платону письме (Epist. 2) и приводится Климентом Алекс. (Strom. V), Оригеном и др.>. Послушайте, как пророчественный Дух возвестил чрез Моисея о будущем сгорении; он сказал так: «Вечный огонь низойдет и пожрет до глубочайшей бездны»< Втор. XXXII, 22.>. Итак, не мы держимся мнений таких же, как другие, но все подражают и повторяют наше учение. У нас можно слушать и узнать это от тех, которые и букв не знают, от людей неученых и говорящих варварским языком, но мудрых и исполненных веры по духу, при всем том, что некоторые даже слепы и лишены зрения. Из этого можно понять, что это учение произошло не от человеческой мудрости, но изречено силою Божиею» (там же. С. 89–91).

«54. Те, которые преподают баснословные сказания поэтов, не представляют учащимся юношам никакого доказательства; и я сказываю, что все то было говорено для обмана и развращения рода человеческого, по действию злых демонов. Они, услышавши предсказания пророков о том, что придет Христос и люди нечестивые наказаны будут огнем, сделали то, что многие назывались сынами, происшедшими от Зевеса, думая тем произвести такое действие, чтобы люди сказания о Христе почитали за чудесные сказки, подобные тем, которые были рассказаны поэтами. Это было распространено у грекоз и у всех других народов, где, как они [злые демоны] слышали из предсказаний пророков, имело более быть верующих во Христа. И я докажу, что они, услышав слова пророков, неверно поняли их, а как заблуждающие подделывались только к

тому, что сказано о Христе нашем. Пророк Моисей, как я сказал, был древнее всех писателей, и чрез него, как прежде я упомянул, изречено такое пророчество: «Не оскудеет князь от Иуды и вождь от чресл его, доколе не придет Тот, Которому отложено, и Он будет чаяние народов; Он привяжет к виноградной лозе своего осленка и омоет одежду свою в крови грозда». Демоны, услышавши эти пророческие слова, сказали, что Дионис родился от Зевса, и передали, что он был изобретателем винограда, и осла помещают в таинствах его, и учили, что он был растерзан и взошел на небо. И так как в пророчестве Моисея не означено ясно, Божий ли Сын тот, кто имеет прийти, и, ездя на жеребенке, останется ли он на земле или взойдет на нем на небо; и так как имя жеребенка (928;974;955;959;962;) могло означать жеребенка от осла и от коня; то, не зная, молодого ли осла или коня представит символом своего пришествия тот, о котором предсказывается, и Божий ли он Сын, как я уже сказал, или человеческий, объявили они о Беллерофонте, что и он, будучи человек от человеков, на коне Пегасе взошел на небо. А когда услышали от другого пророка, Исайи, что Христос родится от Девы и Сам Собою взойдет на небо, то же самое сказали о Персее. И когда узнали, что Он, как предсказано в вышеприведенных пророчествах, «силен, как исполин, готовый идти в путь», то сказали, что Геркулес был силен и обошел всю землю. Когда же опять услышали пророчества о Нем, что Он будет исцелять всякую болезнь и воскрешать мертвых,– представили от себя Эскулапия.

55. Но нигде ни на одном из так называемых сынов Зевеса они не представили распятия, ибо это им и на мысль не пришло, потому что все, что сказано касательно этого, было сказано символически, как выше замечено» (там же. С. 85–86).

«8. И последователи стоических учений за то, что они были прекрасны в своей нравственной системе, так же как и поэты в некоторых отношениях, по причине семени Слова, насажденного во всем роде человеческом,– были, мы знаем, ненавидимы и убиваемы: таков, известно, был Гераклит, как я прежде сказал, и из современных нам Мусоний и другие. Ибо демоны, как я показал, всегда производили то, что все, старавшиеся сколько-нибудь жить согласно с разумом и удаляться зла, были ненавидимы. Поэтому нимало не удивительно, если, по действию обличаемых демонов, подвергаются еще большей ненависти те, которые стараются жить согласно не с какою-либо частию посеянного в них Слова, но руководствуясь знанием и созерцанием всего Слова, Которое есть Христос» (там же. С. 113).

«10. Итак, наше учение, очевидно, возвышеннее всякого человеческого учения, потому что явившийся ради нас Христос по всему был Слово, т. е. и по телу, и по слову, и по душе. И все, что когда-либо сказано и открыто хорошего философами и законодателями, все это ими сделано соответственно мере нахождения ими и созерцания Слова, а так как они не знали всех свойств Слова, Которое есть Христос, то часто говорили даже противное самим себе. Но кто из живших до Христа, по Его человечеству, покушался исследовать и опровергать что-либо Словом, те были предаваемы, как нечестивые и дерзкие, суду. Самый твердый из всех них в этом деле Сократ был обвинен в тех же преступлениях, как и мы; ибо говорили, что он вводил новые божества и не признавал тех, которых граждане почитали богами. А он, изгоняя из государства и Гомера, и других поэтов, учил людей отвращаться злых демонов–злых и делавших то, что описывали поэты, и увещевал их приобретать познание неведомого им Бога посредством исследования разума, говоря так: «Отца и Зиждителя всего и найти не легко, и, нашедши, возвестить Его всем не безопасно». Однако наш Христос сделал это Своею силою. Ибо Сократу никто не поверил так, чтобы решился умереть за это учение; напротив, Христу, Которого отчасти познал и Сократ,– ибо Он был и есть Слово, Которое находится во всем и предвозвещало будущее то чрез пророков, то и Само чрез Себя, когда соделалось подобострастным нам и учило этому,–поверили не только философы и ученые, но и ремесленники и вовсе не образованные, презирая и славу, и страх, и смерть, потому что все это производит сила неизреченного Отца, а не средства человеческого разума» (там же. С. 115–116).

«Отсюда невозможно, чтобы были многие безначальные существа, ибо если бы было какое различие между ними, то, сколько бы ты ни искал, не нашел бы причины различия, но, все простираясь мыслию в бесконечность, наконец после всех трудов ты остановишься на Одном Безначальном и это назовешь причиною всех вещей. Разве этого не знали, говорю, Платон и Пифагор, мудрецы, которые сделались для нас как бы стеною и оплотом философии?» (там же. С. 144).

Преподобный Серафим Саровский. Беседа о цели христианской жизни

«Когда же вкушением от древа познания добра и зла–преждевременно и противно заповеди Божией – узнали различие между добром и злом и подверглись всем бедствиям, последовавшим за преступление заповеди Божией, то лишились этого бесценного дара благодати Духа Божия, так что до самого пришествия в мир Богочеловека Иисуса Христа Дух Божий «не убо бе в мире, яко Иисус не убо бе прославлен». Однако это не значит, чтобы Духа Божия вовсе не было в мире, но Его пребывание не было таким полномерным, как в Адаме или в нас, православных христианах, а проявлялось только отвне, и признаки Его пребывания в мире были известны роду человеческому. Так, например, Адаму после падения, а равно и Еве, вместе с ним, были открыты многие тайны, относившиеся до будущего спасения рода человеческого. И Каину, несмотря на нечестие его и его преступление, удобопонятен был глас благодатного божественного, хотя и обличительного, собеседования с ним. Ной беседовал с Богом. Авраам виде Бога и день Его и возрадовался. Благодать Святого Духа, действовавшая отвне, отражалась и во всех ветхозаветных пророках и святых Израиля. У евреев потом заведены были особые пророческие училища, где учили распознавать признаки явления Божьего или ангелов и отличать действия Духа Святого от обыкновенных явлений, случающихся в природе неблагодатной земной жизни. Симеону Богоприимцу, Богоотцам Иоакиму и Анне и многим бесчисленным рабам Божиим бывали постоянные, разнообразные въяве божественные явления, гласы, откровения, оправдывавшиеся очевидными чудесными событиями. Не с такою силой, как в народе Божием, но проявление Духа Божьего действовало и в язычниках, не ведавших Бога Истинного, потому что и из их среды Бог находил избранных Себе людей. Таковы, например, были девственницы-пророчицы, сивиллы, которые обрекли свое девство хотя для Бога Неведомого, но все же для Бога, Творца вселенной, и Вседержителя, и Мироправителя, каковым Его и язычники сознавали. Также и философы языческие, которые хотя и во тьме неведения божественного блуждали, но, ища истины, возлюбленной Богу, могли быть по самому этому боголюбезному ее исканию не непричастными Духу Божьему, ибо сказано: «Языки, неведующие Бога, естеством законная творят и угодная Богу соделывают». А истину так ублажает Господь, что Сам про нее Духом Святым возвещает: «Истина от земли возсия, и правда с небесе приниче».

Так вот, ваше боголюбие, и в еврейском священном, Богу любезном народе, и в язычниках, не ведающих Бога, а все-таки сохранялось ведение Божие, то есть, батюшка, ясное и разумное понимание того, как Господь Бог Дух Святый действует в человеке и как именно и по каким наружным и внутренним ощущениям можно удостовериться, что это действует Господь Бог Дух Святый, а не прелесть вражеская. Таким-то образом все это было от падения Адама до пришествия Господа нашего Иисуса Христа во плоти в мир.

Без этого, ваше боголюбие, всегда сохранявшегося в роде человеческом ощутительно о действиях Духа Святого понимания не было бы людям нипочем возможности узнать в точности–пришел ли в мир обетованный Адаму и Еве Плод Семени Жены, имеющий стереть главу змиеву» (Угодник Божий Серафим. Изд. 2-е. М., 1996. С. 101 – 102).–308.

644

Символ веры Православной Церкви // Книга правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и Поместных и святых отец. М., 1893. С. 4.– 308.

645

Ср.: 1 Кор. 13, 12.–308.

646

Ср.: Деян. 2, 2; ср.: «якоже носиму дыханию бурну»–стихира «на хвалитех» службы в неделю Пятдесятницы//Пентикостарион, сиречь Пятдесятница [Триодь Цветная]. М., 1905. IT. 252.–308.

647

В рукописи Огневой и в машинописном экземпляре оставлено чистое место.—308.

648

2-й тропарь 1-й песни канона Святой Пасхи//Пентикостарион, сиречь Пятдесятница [Триодь Цветная]. М., 1905. Л. 3 об.—309.

649

Там же. Л. 8 об.—309.

650

На этом месте оканчивается текст рукописи Огневой и машинописного экземпляра. В рукописи Флоренского (текст собственно лекции VII) имеется продолжение. Номер параграфа в продолжении не проставлен, но отмечен круглой скобкой.—309.

651

Ин. 1, 46.— 309.

652

В черновых материалах к данному месту в тетради приложены следующие выписки.

Время

«Всея твари Содетелю, времена и лета во Своей власти положивый...» (Троп<арь> индикта) <Миниа. Месяц септемврий. Киев, 1909. Л. 5 об.>.

Положивый в Своей власти, ибо он—Творец веков, «Иже дни и нощи, времена и лета сотворивый» (конд<ак> индикта) <Там же. Л. 8 об.>

Объективность времени.

Освященность всего времени

Христиане воспевают Христа, «Спаса мира», и, «преклонь колена», поклоняются Его «непобедимой силе, вечер и утро и полудне, и на всякое время» благословляют Господа (стих<ира> на Пятчесятн<ицу>, на «Госп<оди>, воззв<ах>. <Пентикостарион, сиречь Пятдесятница [Триодь Цветная]. М., 1905. Л. 243.>

«Священные (освященные) времена, места, вещества, предметы и явления (процессы)

Святой свет (свеча).

Святое пламя.

Святой воздух (в местах определенных) («о благорастворении воздухов»)<Из прошения великой ектений//Служебник. Изд. 6-е. СПб., 1905. С. 99.>.

Святой звук (голос освященных людей, звон)».

«4 стихии. Фимиам – воздух

Скрижаль, собранная} от иерея Иоант Нафанаила. М., 1656, гл. 9, с. 35–39.

«Еще же и кадилница ту, да приносим Самому Богу огнь, яко раби, с фимиамы. Зане лспо есть от всех стихий приносити дары Оному, Иже сотвори я. В кандиле есть вода [влажное? 965;947;961;972;957;.– П. Ф.] и огнь. Се две стихии, огнь и вода. Оскудевают еще инии две стихии, земля и воздух. И якожс землю, даем хлеб и вино, от них же живем и мы, и, яко воздух, даем фимиамы, иже образуют воздух. Еще же даем огнь, яко палителен, зане палит, и просветителен, зане просвещает и согревает студеныя, ими же образует божественное. «Огнь бо есть Бог наш, поядаяй,– глаголет Павел,– и Бог свет есть». Глаголет бо Давид (псалом 38): «Согреяся сердце мое во мне». Кадилница убо и огнь, егда влагаем фимиам, дается от нас, яко дар благовонный Богу, и в упокоение Его, и во освящение наше. Зане,– якоже, егда погружаемся рукою (креща), еюже погружающеся, очищаемся; и миром, внегда помазуемся, освящаемся,– и фимиамом очищаем ноздри наша и дыхание.

Якоже питаемся Божественным Хлебом и Чашею, душу утверждаем и укрепляем, и зрением, имже зрим святая и красоту, и доброту божественных светов, с светом и невещественным и невидимым Божества, освящаемся и просвещаемся свято. И сия дашася в церковь и в честь Оного, Иже дает я, яко вся от Него быша и явишася, да поем имя святое Его, еже есть виновное всякаго блага, в совершенное просвещение и освящение душ и телес наших. Фимиам убо воздух освящает, и обоняние и дыхание наше. Понеже и преподавательное благоухания и обоняния есть от Единаго Вида, Иже дает всем обоняние огнем. Сего ради образует Святаго Духа, зане и всем токмо есть, яко да даст всем богатая дарования, и помощию Святаго Духа вси приемлют от дарований Его. Сего ради архиерей, внегда благословляет кадилницу с фимиамом и дает и Богу, глаголет: «О, Христе Боже, мы раби Твои, приносим пред Тобою фимиам, егоже прием, воздаждь и низпосли к нам благодать Всесвятаго Духа»».

Итак: четыре стихии Земля–хлеб и вино. Вода–«вода» в кандиле
Воздух–фимиамовый дым Огонь – огонь.–309.

653

В Архиве священника Павла Флоренского сохранился листок с записью. «К рец<ензии> на Голованенко.

«Первый Шеллинг (Syst d. transc<endent>. Idealismus, Wsrke, B. Ill, S. 476.– Ср.: Спенсер, Основания психологии, § 336) обратил внимание на то обстоятельство), что время и пространство собственно не две, а одна форма восприятия, только различно прилагаемая к двум мирам различных явлений» <См.: Шеллинг. Система трансцендентального идеализма Ц Шеллинг. Соч.

Т. 1. М., 1987. С. 352: «Пространство можно определить как застывшее время,

время же, напротив, как текущее пространство».> (Несмелое {В. И.) Наука о человеке. <Т.) 1. <3-е изд., Казань, 1906,) стр. 31).

Ср. принцип относительности».–309.

654

В рукописи Флоренского на этом кончается текст лекции VII. После слова «примерами» поставлено двоеточие и открыты кавычки, что свидетельствует о том, что Флоренский хотел продолжить рукопись. В папке Флоренского «Антроподицея. Наброски и материалы» есть текст под названием «О рассеянии Святых Даров», относительно которого можно предполагать, что он должен был завершить данную главу, так как по содержанию прямо связан с последним абзацем. Помещаем его в конце данной части.–310.

655

См.: Благодарение о получении прошения и о всяком благодеянии Божии//Последование молебных пений. М., 1905. Iт. 45 об.–46.–311.

656

Флоренский использует ирмос 9-й песни Службы Рождества Христова: «Любити убо нам, яко безбедное страхом удобес молчание, любовию же, Дево, песни ткати спротяженно сложенныя неудобно есть: но и, Мата, силу, елико есть произволение, даждь»//Миниа. Месяц декемврий. Киев, 1910. Л. 291 об.–311.

657

1 Кор. 6, п.–311.

658

1 Кор. 14, 40.–311.

659

Иванов Вяч. Эллинская религия страдающего бога // Новый путь. 1904. № 2. С. 113.–311.

660

См. примеч. 1 к данному приложению.–312.

661

См. примеч. 31 к разделу V «Семь таинств».–312.

662

сущее разума (лат.).–312.

663

1 Из библиографических выписок Флоренского.

«Сочинения Ю. Ф. Самарина. Т. 6. М., 1887. Издание Д. Самарина. «Иезуиты и их отношение к России», «первое письмо о. Мартынову», стр. 92–93.

Перечислив многочисленные и тяжкие грехи иезуитского ордена, Ю. Ф. Самарин замечает: «Я готов допустить, что из этих грехов иные могли бы быть прощены и забыты (разумеется, если бы сами иезуиты в них покаялись), но один грех не простится и не забудется; он не может быть ни прощен, ни забыт, потому что в нем заключается вся сущность, весь сок иезуитизма, тайна его успехов в прошедшем и в настоящем, и, вместе, оправдание поразившего его осуждения.

В душе каждого человека таится более или менее сознательное поползновение убаюкать свою совесть, подкупить ее или спрятаться от ее докучливых обличений за каким-нибудь благовидным предлогом. Это поползновение хуже всякого прямого влечения ко злу, потому что ослабляет и стремится подрезать

в самом корне всякое живое противодействие злу, начиная с внутреннего смысла для различения добра от зла. Иезуиты угадали, в покушениях человека на чуткость собственной его совести и в уклонениях его от строгих ее требований, присутствие страшной силы, способной сделаться превосходным орудием для порабощения чужой воли. Они изучили эту силу во всех ее проявлениям, овладели ею и на ней, как на незыблемой, всегда присущей психической основе, вывели стройное здание своего учения и своей организации.

Подскоблить раздельную черту между добром и злом, стушевать крайности, заморить в человеке жажду беспримесной правды и приучить его довольствоваться правдоподобием; заменить внутреннюю беседу с совестью и тяжелый процесс самообличения справками в каталогах дел греховных и безгрешных; приискать на все случаи формулы сделок для примирения нравственного закона, отталкивающего своею строгостью, с пороками, возмущающими чуткую совесть; водворить в душе человека не мир и не согласие, а своего рода унию, унию между истиною и ложью, добром и злом, Божьею правдою и человеческою неправдою—такова была задача, в своем роде великая и общечеловеческая, над разрешением которой трудился иезуитский орден. Нельзя не прибавить, что он действительно разрешил ее и что труды его увенчались успехом, в той мере, в какой вообще дается человеку осуществление сознательной лжи. Этою задачею определяется историческое значение ордена и участие его в развитии христианского человечества»».—313.

664

См.: Паскаль Блез. Письма к провинциалу, или Письма Людовика Монтальта к другу в провинцию и к отцам иезуитам о морали и политике иезуитов (СПб., 1898. Письмо 5, с. 53—56). Здесь Паскаль вкладывает в уста одного из иезуитов следующие слова: «У них настолько хорошее о себе мнение, что они считают полезным и как бы необходимым для блага религии, чтобы их влияние распространилось повсюду, и они могли бы управлять всякою совестью. И так как строгие и евангельские правила пригодны для управления людьми известного рода, то они и пользуются ими в этих случаях, когда они благоприятны для них. Но так как эти же самые правила не согласуются с желаниями большинства людей, то они не применяют их по отношению к таким людям, чтобы было чем удовлетворить всех» (с. 54).—313.

665

Пьер Лемуан (Lemoyne, 1602—1671)—иезуит, богослов и поэт; с ним полемизировал Паскаль в своих «Письмах к провинциалу». См.: La Devotion aisce (1652) = Pierre Le Moyne. La Devotion aisee (Nouv. ed., Paris, 1842).—313.

666

Франциск Ассизский (1182—1226)—святой Католической Церкви, учредитель францисканского нищенствующего ордена. См.: Цветочки славного мессира святого Франциска и его братьев /Пер. А. А. Клестова. СПб., 2000.—5/4.

667

Тереза Авильская (1515—1582)—святая Католической Церкви, испанская монахиня.—314.

668

Игнатий Лойола (1491—1556)—святой Католической Церкви, основатель ордена иезуитов.—314.

669

Фома Кемпийский (1379–1471)–автор книги «О подражании Христу» (1441).– 314.

670

Творения святого Амвросия, епископа Медиоланского, по вопросу о девстве и браке/Пер. с лат.; Под ред. проф. II. Писарева. Казань, 1901. О девстве. Глава 17, § 109. С. 154.–314.

671

Ср.: «Старцу Исаии иноку, безмолвствовавшему в Никифоровской Пустыни, преуспевшему в умной молитве и сподобившемуся благодатного осенения, был прочитан отрывок из «Подражания». Старец тотчас проник в значение книги. Он засмеялся и воскликнул: «О! Это написано из мнения. Тут ничего нет истинного! Тут все–придуманное! Какими представлялись Фоме духовные состояния и как он мнил о них, не зная их по опыту, так и описал их» (Сочинения епископа Игнатия Брянчанинова. Т. 1. Аскетические опыты. Изд. 2-е. СПб., 1886.

С. 254–255. См. также: Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. Т. 1. М., 2001. С. 238).–314.

672

Из библиографических выписок Флоренского.

«Петр Рысс,– По Италии (Русск<ая> мысль, 1911, V, VI...>.

Июнь, VI. Отд. II, стр. 1 сл. «Рим». Чрезвычайно яркая характеристика современного римлянина, который на самом деле semper idem <всегда тот же самый (лат.),> все тот же языческий, чувственный, наивно-эгоистический и насквозь недуховный римлянин. Ни цивилизация, ни христианство к нему не пристали. Очень хорошо. Специально в религии стр. 2–3 <:> «Восемнадцать веков пыталось здесь христианство одухотворить красоту, обессмертить ее моральной сущностью–и потерпело поражение: понятие о добре есть только производное от «красоты». И Нерон до сих пор сильнее апостола Петра.

Что такое религия? Это–«вещь», и иногда очень красивая, когда прекрасна церковь, когда поют «voci blanche»(бесцветные голоса (фр.).>, когда гудит орган, когда на улице идет дождь, а в церкви так тепло. А что гнусавит священник на непонятной латыни–так это какая-то сущность, до которой очень мало дела. Религия–дело монахов и священников, которые кормятся от нее, это их «metier»<дело, ремесло (966;961;.).>. Церковь–театр, где даются религиозные представления. В театре дозволяется все: громко беседовать, когда пьеса неинтересна, развалиться в кресле, плевать на пол (по крайней мере, в Италии). И римлянин, так редко забегающий в церковь, главным образом «посмотреть»,–чувствует себя здесь, как в той остерии, где по вечерам пьет фраскатанское вино. Смотрит на статую, делится впечатлениями с соседом или дремлет и в храме сплевывает на юбку близ стоящей старухи. Заботящееся о благоприличии храмов духовенство, зная пасомых ими римлян, умоляет тех «не плевать на пол из уважения к храму Господню». Эту надпись вы увидите в каждой церкви Вечного Города, как и пол всякой церкви, заплеванный, подобно русскому полицейскому участку. Плюнуть, ведь, надо, это «натурально», глотать слюну вредно, пачкать платок–смешно, при чем же тут храм Господень?» И т. д. NB.

«Так интимнейшие чувства заменяются простой, ни к чему не обязывающей формальностью. Нет таинств, а имеются факты. Факт– смерть, факт–рождение, факт–жизнь. Последняя проходит, как совокупность фактов: тогда-то родился, тогда-то увидел Джанетту, тогда-то получил удар ножом за Франческу, тогда-то судился за оскорбление достоинства карабинера. Маленькие,

крупные,—но факты, факты и факты, приятные и неприятные, красивые и безобразные. И на созидание фактов уходит вся их жизнь, пока не наступает смерть, печальный факт, кладущий конец песням в темную ночь, питию вина и обольщению полногрудых красавиц из затибрской части города. И речи приятелей у могилы подводят итоги всей этой жизни мелких фактов, иногда не противоречивших даже уголовному кодексу. Тут насадить религию духа невозможно...» И т. д. и т. д. 925;914;».—314.

673

Рене-Франсуа Гетте (Guettee, в православии Владимир, 1816—1892)—католический, впоследствии православный священник; пришел к убеждению, что все тексты, цитируемые в пользу папской власти, извращены. Через посредство С. Сушкова и прот. И. Васильева в 1862 г. перешел в православие с сохранением сана священника. В 1875 г. принял русское подданство. В 924; ДА получил степень доктора богословия. Вел полемику с католическими богословами.— 314.

674

Этот вопрос был особо обследован Флоренским в работе «Около Хомякова».

«Или вот еще пример преувеличенной полемики Хомякова с Западом: в лишении мирян Святой Чаши Хомяков видит узурпацию и гордость латинской иерархии. Между тем эта особенность романизма может объясняться иными, более глубокими, причинами, но с гораздо меньшим осуждением Запада, а именно, например, слишком большою (исторически засвидетельствованною) связью Римской Церкви с ветхозаветным культом и ветхозаветным строем мышления.

Отразившаяся и во многом другом, эта связь, чисто исторически, без каких-либо злостных намерений, могла исказить и евхаристийный обряд. Обратим внимание, что никто из духовенства, даже сам Папа, если бы он причащался не как служащий, а, например, на смертном одре, не вкушает Святой Крови совершенно так же, как и любой мирянин. Мало того. При служении нескольких священников испивает Святую Чашу один только старший. Следовательно, Светою Кровию вообще не причащаются у латинян, т. е. она не рассматривается здесь как привилегия духовенства,— вопреки Хомякову,—а имеет какое-то особое значение.

Какое же именно? Припомним, что св. евхаристия свой прообраз имеет в ветхозаветной «жертве хваления». Из разных видов жертв эта именно наиболее подходит к евхаристии и по значению своему, и по литургической обрядности. В литургии же св. Иоанна Златоустого св. евхаристия прямо называется «жертвою хваления—3965;963;943;945; 945;943;957;941;963;949;969;962;» (в молитве по поставлении даров, так называемой молитве проскомидии). Жертва хваления— ОЛ-ГПТЛ П2}в зева тодат гашламим, или просто ГПТГП —зева гаттода—была в ветхозаветном культе одним из трех подвидов «жертвы мирной»—915;938;21 —зева ше·ламим.—И вот, думается, католицизм проводит аналогию евхаристии кровавой и «мирной жертвы» во всех деталях более последовательно, чем это заповедано Христом, принесшим на Тайной Вечери «жертву мирную» же, но бескровную.

А так как в кровавой «жертве мирной» вкушали только мясо жертвенного животного, кровь же, «в которой жизнь», т. е. самая жертва, приносилась Богу и изливалась в рога жертвенника, то поэтому и католицизм допускает св. причастие, как причастие, и притом решительно всех членов Церкви, от Папы и до последнего мирянина, только под одним видом, под видом Тела, Кровию же, собственно, никто не причащается. Но так как надо же ее куда-нибудь деть, то она потребляется вроде того, как у нас потребляются Святые Дары после литургии, с тою, однако, разницею, что это потребление, равно как и потребление оставшегося Святого Тела, совершается на Западе во время самой литургии, непосредственно после причащения, и притом старшим из служащих, а у нас потребление оставшихся Св. Даров совершается во время окончания литургии, и притом младшим из служащих, обыкновенно диаконом; но это—различие устава, не существа таинства. В обоих случаях уста и внутренности священнослужителя, потребляющего Св. Тайны, уподобляются, по своему литургическому значению, рогам ветхозаветного жертвенника. Думается,

таков именно смысл, по крайней мере первоначальный, пресловутого лишения мирян Св. Чаши. Повторяю, я хочу сказать, что у латинян не миряне только, но и решительно все верующие, возглавляемые Папой, лишены Св. Чаши. Вероятно, это еще хуже, чем лишить Св. Чаши одних мирян; но это делается вовсе не злостно» (953;Священник Павел Флоренский. Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 307–309).–315.

675

Имеются в виду католические симпатии В. С. Соловьева. 19 февраля 1896 г. Соловьев перед литургией прочитал Тридентский символ веры и причастился у католического свящ. Николая Толстого.–315.

676

Из библиографических выписок Флоренского.

«Обоготворение Папы

В католическом приходском листке Semaine religieuse, издаваемом Perigueux, говорится в одной статье, «О плачущем Папе», следующее: «Для нас Папа является таинством, т. е. снова воплотившимся Иисусом, который живет в сердцах своей Церкви, чтобы охранять и направлять ее». «Я с тобою, Петр, до скончания мира». Это слово Иисуса. Если оно также определенно, то почему не должно быть присуще ему такое же действие, какое производит, напр<имер>, формула евхаристического освящения: «сие есть тело Мое»? Поэтому если Папа плачет, то его слезы–слезы Самого Спасителя.

Подобным же образом проповедовал епископ Mermillod о троекратном воплощении Христа: 1) во чреве Девы Марии, 2) в таинстве св. причащения, 3) в Папе. George Tyrell сообщает в «Medievalism'e», стр. 211, в трактате «De la devotion du Pape», опубликованном в 1904 г. французским священником Arsene-Pierre Millet. В этом трактате слова 30-го стиха 12-й главы Марка: «Ты должен любить Его всем сердцем твоим» и т. д.– применяются к Папе. Трактат заканчивается словами другого подобного сочинения: «Все почитание, к которому может побуждать нас свет нашей веры по отношению к Иисусу, как Священнику, Пастырю и Отцу, завершается в действительности в почитании Папы. Если почитаются ангелы, то Папа есть видимый ангел всей Церкви. Если почитаются святые, то Папа является на земле источником святости. Если желают почитать Священное Писание, то Папа является и говорящею Библиею. Если нашею обязанностью является почитать таинства, то не есть ли Папа таинство Иисуса, ибо он является Его наместником». Печатание этого трактата одобрил архиепископ ТУрский, и Папа Пий X объявил автору чрез кардинала статссекретаря, что книжка проникнута духом того понимания и благочестия, которое характеризует истинного католика и образцового священника.

(«Церковная Правда», год I, № 10, Четверг, 15(2) мая 1913 г., стр. 286)».

«Значение нищенствующих монахов для папского господства прекрасно видно на деле францисканца Иоанна Саррацина, уличенного Парижским университетом в 1429 г. в том, что он открыто учил, что вся церковная юрисдикция исходит исключительно от Папы. Он был вынужден признать, что эта юрисдикция была дана Богом в различной степени духовной иерархии и что авторитет Соборов исходил не от Папы, а от Св. Духа и Церкви» (d'Argentre,–Coll. Judic. de nov. Error., I, II, 227). Стр. 175, прим. 3. Генри-Чарльс Ли. История инквизиции в Средние века /Пер. с французского А. В. Башкирова под ред. С. Г. Лозинского. Том первый. Изд. «Брокгауз–Ефрон». СПб., 1911. «Нищенствующие монахи».–315.

677

Из библиографических выписок Флоренского.

«Соборы в Нарбоне и Безье в 1244 и 1246 гг., а также Собор в Таррагоне в 1242 г. упоминают о бичевании как о наказании, принадлежащем к разряду

легких, налагаемых на добровольно обращающихся и кающихся в течение срока милосердия. Но все же наказание это было далеко не легкое. Кающийся, обнаженный, насколько позволяла благопристойность и температура, всякое воскресение во время обедни, между Апостолом и Евангелием, подходил к священнику с розгой в руке, н священник наносил ему частые удары на глазах у всех верных. Поразительная интермедия среди божественной литургии! В первое воскресение каждого месяца кающийся должен был после обедни обходить все дома, где он видел еретиков, и получать там такие же удары розгой; он должен был в том же одеянии, т. е. полуголый, сопровождать все торжественные процессии и получать удары при каждой остановке и по окончании... Епитимия часто длилась до смерти несчастного...» (Id. <Ли Г.-Ч. История инквизиции...>, стр. 293, «Приговор»).—315.

678

В библиографических материалах Флоренского сохранились две записки с указанием следующих книг:

«Дневник католической монахини (в Англии—30 изданий). Ц. 1 р. 50 с перес<ылкой>. Книгоиздательство «Энергия», СПб., Рузовская, 19, кв. 62, отд. 16».

«Бывш<ий> ксёндз Шиники. Католическая исповедь и женщина. СПб., 1900. 2-е изд(ание) на рус<ском> яз<ыке>. Издана и переведена на рус<ский> язык извест<ным> русск<им> деят<елем> в Привисленском крае К. О. де Скроховским (псевдоним Непогрешимый) (см.: «Мис<сионерское> об<озрение>». 1911. № 11. Ноябрь, стр. 523). Тут же изложение этой книги». См. также: Свящ. Шиники. Почему я отпал от Римской Церкви / Пер. К. О. де Скроховского (Непогрешимого). СПб., 1899. 31 с. Особое прилож. к № 23 «Русский труд»».—315.

679

Руководитель совести (лат.).—315.

680

Ср.: «Ибо, хотя у вас тысячи наставников во Христе Иисусе, но не много отцов; я родил вас во Христе Иисусе благовествованием» (1 Кор. 4, 15).—316.

681

подобно трупу (лат.).—316.

682

Распутин (Новых) Григорий Ефимович (1872—1916) был близок святой царской семье Николая II. По слухам, обвинялся в эротикогипнотическом воздействии на женщин. Насколько справедливы эти слухи или они были сознательно распространяемой ложью для очернения царской семьи, до конца не выяснено.—316.

683

Речь идет о Мариане Моравском (1846—1901)—ксёндзе, иезуите, проф. теологии и философии Ягеллонского ун-та в Кракове, авторе книги «Wieczory nad Lemancm» (1896), которая в Польше многократно переиздавалась. Книга была переведена на немецкий язык, и этот перевод тоже переиздавался: Marian Мог aw ski. Abende am Genfer See. 2 Aufl. Freiburg in Breisgau, 1906.

Существует несколько русских переводов: Вечера над Леманом/Пер. Б. Горд. Лейпциг; Краков, 1899; Религиозно-философские вечера. 2-е изд. М.: Издание «Религиозно-философской библиотеки», 1913. Последнее издание не включает Вечеров VI и VII: «Католицизм и иноверчество» и «Католическая Церковь и народные Церкви». Флоренский в разделе «К заключению VI вечера» продолжил беседу Вечера VI, а в разделе «Католицизм» продолжил беседу Вечера VII. Вечера VIII у Моравского не было, его хотел написать Флоренский. Собеседники Семенов, мисс Вильсон, ксёндз 1айнберг, Леруа у Моравского есть, а Возражатель католик, Другой, Православный, католик иезуит, католик, Друг православия введены Флоренским.—316.

684

См. примеч. 15 к данному приложению.—319.

685

См. примеч. 13 к данному приложению.—319.

686

Екатерина Сиенская (1347—1380)—святая Католической Церкви.— 319.

687

Жанна д'Арк (ок. 1410—1431)—святая Католической Церкви.—319.

688

См. примеч. 12 к данному приложению.—319.

689

См. примеч. 14 к данному приложению.—319.

690

Имеется в виду: Епископ Феофан [Говоров]. Путь ко спасению. М., 1899. «Главное дело у нас—действительная жизнь в духе Христовом» (Указ. соч. С. V).—319.

691

В библиографических материалах Флоренского сохранилась следующая запись.

Тариф на индульгенции

Julien de Saint Achel, Paris, 1820 = 913;953;974;957; (Афинск<ий> журн<ал>, 1857. 925; 1525, 1526, 1530). (932;945;961;943;966;945; 964;969;957; 963;965;947;967;969;961;959;967;945;961;964;943;969;957;.) В сокращении помещено в «Собр<ании> писем свят<ителя> Феофана». Вып. 5-й. М., 1899, стр. 62 сл. Письмо 791. [С пропусками неприличного.] Вообще см. это письмо: «Папство—легкое со струпами или загноенное». <Там же, с. 63).—319.

692

О видах любви Флоренский пишет в письме 11 «Дружба» своей книги «Столп и утверждение Истины» (М., 1914, с. 396 и далее).–319.

693

Архим. Серафим (Чичагов). Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря... М., 1903; М., 2002. С. 360.–319.

694

См. примеч. 19 к данному приложению.– 319.

695

Адам Зерникав (Zernikaw-Черниговский, 1652–1692) – прозелит Православной Церкви из лютеран. Под влиянием книги иеромонаха Митрофана (Кристопула) «Исповедание Восточной Кафолической Апостольской Церкви» усомнился в лютеранстве. Переехал в Россию, перешел в Православие; позже принял монашество. Поселился в Чернигове и стал звать себя Зерникавом. Написал трактат «De processione Spiritus Sancti a solo Patre» (ок. 1682), где защищал православное учение об исхождении Св. Духа только от Отца. См.: [Автобиографическая записка]//Труды Киевской Духовной Академии, 1860, кн. 3; Православнобогословские исследования об исхождении Св. Духа от одного только Отца/Почаев, 1902; Серов Б. Адам Зерникав//Православная энциклопедия. Т. 1. М., 2000. С. 285.–320.

696

И. И. Овербек (Overbeck, ?–1905) – немецкий богослов, живший в Англии, сторонник Православия. Написал книги: Православная Католическая Церковь. Протест против папства и приглашение к основанию католических национальных Церквей (1868); Бесспорные преимущества Православной Церкви пред всеми другими (1882) и др. Эти книги были переведены и опубликованы в журналах «Христианское чтение» и «Чтения общества любителей духовного просвещения». В 1869 г. представил в Св. Синод Российской Церкви проект «Православной литургии западного обряда», первоначально предназначенной для новообразовавшейся общины православных в Англии. Это должно было послужить первым шагом к образованию «национальных православных Церквей Запада», отличных от Восточной Церкви лишь обрядами при полном тождестве догматики. Проект успеха не имел.

Среди библиографических материалов Флоренского есть записка, где указаны книги: Свет с Востока. Взгляд на католическое православие сравнительно с папством и протестантством. Сочин<ение> д-ра богословия) и философии, проф. И. И. Овербека. Пер. с нем. братчиками Елеонским и Демьяновичем. Изд. Виленск<ого> Православного СвятоДуховского Братства. Вильна, 1867. [По катал<огу> Библиотеки) Московской) Дух<овной> Ак<адемии>. Cab. 712]; Положение, назначенное Православной России Божественным Провидением. Овербек. Пер. с нем. Влад. Ладинский. Лейпциг, 1870. Каспрович. [Cab. 716].– 320.

697

Фамилия полностью не прочтена из-за неразборчивого почерка.– 320.

698

Имеются в виду митрополит Московский Макарий (Булгаков, 1816–1822), автор «Православно-догматического богословия» (Т. 1–5. М., 1849–1853), «Введения в православное богословие» (М., 1847), и святитель Филарет, митрополит Московский и Коломенский (Дроздов, 1783–1867), автор «Пространного христианского катехизиса Православной Кафолической Восточной Церкви» (с 1820 г.–более 80 изданий). Труды принадлежат к так называемому школьному или «схоластическому» богословию. Это направление особенно резко критиковалось в русской богословской науке в 1-й половине XX в. Так, Н. DiубоКовский о труде митрополита Макария писал: «Автор тяготеет к прошлому, живет его традициями и руководится прежними методами... Отсюда все построение неизбежно приобретает характер априорной сухости и книжной безжизненности, а научное раскрытие оказывается прямо схоластическим» (Православная энциклопедия. Русская Православная Церковь. М., 2000. С. 440). Флоренский подвергнул критике схоластическое богословие в работе «Догматизм и догматика» (1906): «Ну, а «Сильвестр», два «Филарета», да «Макарий»?–скажут мне.– Чего же еще надобно референту? Али он ищет новых догматов? <...> Наша догматическая система представляется скучной, настолько скучной, что с нею даже не находят времени полемизировать <...> она существует не для жизни, не для людей, а заготовляется впрок, но для кого – неизвестно <...> Догматика сменилась догматизмом,– вот в чем разгадка нашей холодности к ее прекрасным, но для нас безжизненным формам» (Священник Павел Флоренский. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1996. С. 558, 561).

Время подтвердило обоснованность критики схоластического богословия как направления, но конкретные труды ученых богословов, в том числе и перечисленные выше, несомненно, являются значительным вкладом в богословскую науку.–321.

699

Священник Павел Флоренский. Столп и утверждение Истины. М., 1914. С. 5–8.-524.

700

Свято-Смоленско-Зосимова мужская пустынь–монастырь во Владимирской губернии, расположенный в 3 верстах от станции Арсаки Московско-Ярославской железной дороги и в 25 верстах от Сергиева Посада. Находилась в ведении Троице-Сергиевой Лавры. В 1900-е годы в Зосимовой пустыни было около 60 насельников. Члены новоселовского кружка духовно окормлялись старцами Зосимовой пустыни: схиигуменом Прманом и иеросхимонахом Алексием. Н. А. Бердяев вспоминал: «Вокруг Новоселова собирались люди истово православные, связанные с монастырями и пустынями, со старцами. Многие подчиняли себя духовному руководству старцев, ездили в Зосимову пустынь, которая приобрела центральное духовное значение и заменила Оптину пустынь» (Бердяев И. А. Самопознание. М., 1990. С. 173). У тех же старцев окормлялась великая княгиня Елизавета Феодоровна. 6 мая 1923 г. Зосимова пустынь была закрыта, в 1992 г. возобновлена. См.: Иеромонах Серафим (Чичагов). Зосимова пустынь во имя Смоленской Божией Матери Владимирской губ. Александровского уезда. Летописный очерк. М., 1899; 2-е изд. М., 1901; 3-е изд. М., 1913; митрополит Серафим (Чичагов). Да будет воля Твоя. Ч. II. М.; СПб., 1993; Новоселов М. А. В тихой пристани (Посвящается братии Зосимовой пустыни). 2-е изд. Сергиев Посад, 1911; Фуделъ С. Я. Воспоминания//Собр. соч.: В 3 т. Т. 1. Воспоминания... М., 2001. С. 14–15; Игумен Андроник (Трубачев). Священник Павел Флоренский – профессор 924; ДА и редактор «Богословского вестника»//Богословские труды. Сб. 28. М., 1987. С. 309; Старец Алексий и Зосимова пустынь//К Свету. Б. г. № 14; Свято-Смоленско-Зосимова пустынь: История и возрождение. М., 1994.– 324.

701

Схиигумен Герман (20.3.1844–17.1.1923) в юности учился живописи у художника И. И. Иванова, а став монахом, писал иконы. В 1868 г. вступил в число братии Гефсиманского скита Троице-Сергиевой Лавры. В 1877 г. пострижен в

монахи. С 1880 г.–иеродиакон, с 1885 г.–иеромонах. С 26 сентября 1897 г.–настоятель Зосимовой пустыни Троице-Сергиевой Лавры. Умер и похоронен в Зосимовой пустыни перед самым ее закрытием большевиками (6 мая 1923 г.).–324.

702

Со старцем Гефеиманского скита Троице-Сергиевой Лавры иеромонахом Исидором Флоренский познакомился в 1904 г. Первую характеристику о. Исидора встречаем в письме флоренского к матери от 8 ноября 1904 г.: «Ходил навестить своего старца Исидора. Пошел к нему с недоумением, а вернулся легко и радостно,–с силами. Он – совсем простой, из бывших крепостных графа Толстого (не писателя), но понимает многое гораздо лучше ученых богословов, так что мысли, сам! іе дорогие мне, с радостью выслушиваешь от него,–мысли, которые многие не понимают. ...Отец Исидор весь белый, ласковый и радостный–будто светится... Меня особенно восхищали его детскости. Например, писал Александру III карандашом большое послание о том, что Церковь Единая и Святая, что нам больно видеть, как нашу Мать делят из-за «канцелярщины», из-за одной буквы,–это о том, что мы, православные,–кафолики, а сторонники Западной Церкви–католики...» Старец Исидор скончался 4 февраля 1908 г. и во все время учебы Флоренского в МДА наставлял его в жизни. Значение старца Исидора в жизни Флоренского столь велико, что позднейшие исследователи отмечали: «Сочетание руководств двух старцев, ученого богослова святителя (епископа Антония) и простеца иеромонаха (Аввы Исидора), дало для творчества П. А. Флоренского тот характерный духовный аромат, по которому легко узнаются строки его книг. В жизненном пути эти два духовника составили для него ту единственную благодатную почву, вне которой он, при исключительных дарованиях, мог не устоять. ...С кончиной отца Исидора безвозвратно ушла полоса духовного вскармливания П. А. Флоренского (Игумен Андроник (Трубачев). Павел Флоренский–студент Московской Духовной Академии (рукопись)). Флоренский написал о старце Исидоре книгу: Соль земли, то есть Сказание о жизни 1ефсиманского скита иеромонаха Аввы Исидора, собранное и по порядку изложенное недостойным сыном его духовным Павлом Флоренским (Сергиев Посад, 1909).–324.

703

Общество Иисуса (Societas Jesu)–иезуиты, было основано Игнатием Лойолой в середине XVI в. для борьбы католицизма против реформации.–326.

704

См. примеч. 14 к данному приложению.–326.

705

Жан-Пьер Пори (Gury, 1801 –1866)–французский иезуит; ему принадлежит учебник, введенный в католических семинариях и выдержавший множество изданий: Compendium theologiae moralis (1850).

Альфонс-Мария де Лигуори (Liguori, 1696–1787)–епископ, основатель ордена редемптористов; канонизирован Католической Церковью в 1871 г. По всей видимости, Флоренский имеет в виду его книгу, которая многократно переиздавалась: Theologia moralis (Napoli, 1755).–326.

706

Герман Бузенбаум (Busenbaum, 1600–1663) – немецкий богослов, иезуит; автор сочинения «Medulla theologiae moralis» (Мюнстер, 1645), выдержавшего множество изданий. Содержало сомнительные нравственные правила, например

разрешало цареубийство. После покушения Дамиена, который руководствовался указаниями книги, на Людовика XV в 1757 г. книга была запрещена.

Гавриил Васкез (Vasquez, 1551 –1604) – испанский богослов и философ, иезуит.

Марсилий Васкез (Misquez, "fl611)–испанский богослов и философ, цистерцианекий монах.

Франциск Суарез (Suarez, 1548–1617)–испанский богослов и философ.

Антонио Эскобар-и-Мендоза (Escobar y Mendoza, 1589–1669)–испанский богослов, иезуит. Он первый высказал и развил мысль, что чистота намерений оправдывает аморальные и противозаконные действия. Против него выступил Паскаль в своих «Письмах к провинциалу». Его высмеивали Мольер, Буало, Лафонтен. Из его имени было образовано слово escobarderie, обозначающее лицемерие, посредством которого человек разрешает трудные вопросы морали с выгодой для себя.

Фома Санчес (Sanchez, 1550–1610)–испанский богослов, иезуит. 1лавное его сочинение «Disputationes de sancto matrimonii sacramento» (1163;нуя, 1599) – руководство для духовников, в котором самые интимные стороны супружеских отношений рассмотрены с грубой откровенностью, переходящей в непристойность.–326.

707

См. примеч. 10 к данному приложению.–326.

708

См. примеч. 11 к данному приложению.–326.

709

См. примеч. 9 к данному приложению.–326.

710

Миниа. Месяц декемврий. Киев, 1910. Л. 292 об.–327.

711

Там же. Л. 284 об.–327.

712

Там же.–327.

713

Там же. Л. 285.– 327.

714

Цитата (?) и отсылка Флоренского не совсем ясны. Вероятно, имеется в виду месяцеслов какого-то Требника. В современном Требнике соответственное место в месяцеслове читается так: «Месяц декемврий 25. Еже по плоти Рождество Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа <...> Праздник тридневный и разрешение на вся, подобие и дванадесятодневное разрешение на вся, и упразднение междочасий» // Требник: В 2 ч. Ч. 1. М., 1915. Л. 253.—328.

715

Пентикостарион, сиречь Пятдесятница [Триодь Цветная]. М., 1915. Л. 7. Канон Пасхи. Песнь 7, тропарь 3.—328.

716

Вопрос Флоренского не означает, конечно, того, что он сомневается в единократности крестной смерти и воскресения Христа. Флоренский ставит вопрос о «духовной иерархии» праздников и будней, о том, являются ли все дни года равными и однородными по благодати в своей изначальной онтологичности, ноуменальности (а не в силу большей или меньшей степени нравственного усвоения благодати человеком), или праздники и будни разноблагодатны, а праздников праздник—Пасха—являет преизобилующую «благодать на благодать» (Ин. 1,16)? Флоренский подводит нас ходом своей мысли ко второму ответу. Флоренский обосновывает свою мысль (здесь и в других местах) богослужебными текстами как истинным церковным свидетельством незримого чувственными очами. Но еще большим доказательством мысли Флоренского служат так называемые периодические чудеса: схождение Благодатного огня на гроб Господень в Великую субботу, освящение вод, сопровождаемое их движением в полночь праздника Крещения Господня, гроза и дождь в день памяти пророка Илии и т. д. Знаменательно, что все эти явления происходят по так называемому старому стилю, т. е. согласно церковному месяцеслову. Таким образом, Флоренский ставит вопрос о мистичности времени, его духовных основах и путях усвоения благодати праздников. То же должно сказать и о святых местах.—328.

717

Пентикостарион, сиречь Пятдесятница [Триодь Цветная]. М., 1915. Л. 3 об. Канон Пасхи. Песнь 1, тропарь 1.—328.

718

Там же. Л. 7. Песнь 8, ирмос.—328.

719

Там же. Л. 9 об. Стихира на Слава, и ныне.—328.

720

Там же. Л. 3 об.—328.

721

Там же.—328.

722

Требник: В 2 ч. Ч. 1. М., 1915. Л. 154 об., 158 об. Флоренский соединяет различные тексты из чина погребения священников.– 328.

723

Пентикостарион, сиречь Пятдесятница [Триодь Цветная]. М., 1915. Л. 259 об.–328.

724

Там же.– 328.

725

Иерейский молитвослов. М., 1907. Л. 262 об.– 329.

726

Евр. 7, 27.– 329.

727

Из священнической молитвы «Никто же достоин...» во время Херувимской песни на литургии//Служебник. Изд. 6-е. СПб., 1905. С. 127. См. о Константинопольском Соборе 1156 г. против ереси Сотириха: Успенский Ф. И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. М., 2001. С. 177–181.–329.

728

Данное издание не выявлено. Ср. из библиографических материалов Флоренского.

«К. Ф. Кейль. Руководство к библейской археологии. Переведено с немецкого студентами Киевской Духовной Академии под редакцией доцента библейской археологии Акима Олесницкого. Ч. 1. Богослужебные отношения израильтян. Киев, 1871, стр. 453–454, пр<имеч.) 3 к § 76.

«...Все праздники в законе обозначаются только двумя терминами: mo'adum и chagim. Первым словом обозначаются все вообще праздники (лев. 15, 2, 4; з/, 44; Чис. 28, 2; 29, 39), а словом chagim только три праздника: опресноков, седмиц и кущей... Слово mo'ed от j'ad–установлять, когда оно употребляется для обозначения времени, означает известное время, определенное законом для каких-нибудь целей органической жизни, когда говорится о времени, потребном для известных отправлений жизни людей и животных (напр<имер>, Иер. 8, 7), или для целей религиозных, когда говорится о времени, назначенном Иеговою для торжественного поклонения. Времена последнего рода называются поэтому mo'adej <1 нрзб.>, Лев. 23, 2,4; 37,44; сюда принадлежат: суббота, новомесяцы, пасха, день очищения и три больших годовых праздника, как времена, которые назначены Самим Богом для того, чтобы в них народ приносил ему жертвы, так что в книге «Числа» 28, 1 и 29, 39 сопоставляется наряду с этими временами даже время, назначенное для ежедневного, утреннего и вечернего, жертвоприношения. Имя chag от chagap–вертеться, танцевать, означает радостные праздники, веселые, торжественные дни, в которые Израиль, наслаждаясь земными дарами божественной благости, должен был веселиться и радоваться пред лицом Иеговы (Втор. 16, 11, 14)...»» – 329.

729

На этой отдельной странице выписки из «Толкового словаря живого великорусского языка Владимира Даля», относящиеся к словам «праздный», «праздновать», «празднование», «празднователь», «празднественный» и другим однокоренным.– 329.

730

Иван Семенович Ефимов (1878–1959)–скульптор. Флоренский познакомился с ним осенью 1921 г., когда начал преподавать во ВХУТЕМАСе. Жена И. С. Ефимова, Н. Я. Симонович-Ефимова, много рисовала Флоренского и записывала их совместные беседы. См.: Ефимов И. С. Об искусстве. М., 1977.– 331.

731

Скрижаль. М., 1656. С. 88.-557.

732

Мф. 6, 25; Л к. 12, 22.–55.

733

«Поморские ответы»–рукописная книга, в подлиннике называемая «Ответы пустынножителей на вопросы иеромонаха Неофита». Это совместный труд иноков старообрядческого Выговского общежительства, выполненный с конца 1722 по июнь 1723 г. Первое нелегальное издание вышло в 1887 г. В 1911 –1913 гг. «Поморские ответы» были изданы в трех типографиях: в Москве, в тип. Горбунова и тип. Рябушинского, и в Уральске, в тип. Симакова.–55

734

«История о отцех и страдалъцех соловецких, иже за благочестие и святыя древыецерковныя законы и предания великодушно пострадаша в лето 7184» – книга Симеона Денисова, описывающая осаду царскими войсками в 1676 г. Соловецкого монастыря, не принявшего новопечатные книги. Книга выдержала множество нелегальных изданий. Флоренский пользовался книгой, изданной в Москве в 1913 г.–331.

735

Федор Дмитриевич Самарин (1858–1916) – общественный, государственный и церковный деятель славянофильского направления. Один из руководителей Кружка ищущих христианского просвещения, к которому принадлежал Флоренский. См.: Феодору Дмитриевичу Самарину (f23 октября 1916 г.) от друзей. Сергиев Посад, 1917; Свящ. Александр Дубинин. Самарин Федор Дмитриевич // Русская философия: Малый энциклопедический словарь. М.: Наука, 1995. С. 458–459.

Ср.: «После того беседы наши происходили устно. Очень жаль, что не было своевременно записано содержание разговоров того времени, наиболее горячих и существенных, касавшихся по преимуществу вопросов догматических и канонических.–Зимою 1913 г. Феодор Дмитриевич был избран в почетные члены Московской Духовной Академии,– как гласит официальная формулировка, «во внимание к деятельности на пользу Св. Церкви как путем литературным, так и прямым участием в работах Предсоборного Присутствия». В апреле того же года, лишь только дозволили погода и здоровье, Феодор Дмитриевич приехал в

Посад, лично благодарить Преосвященного Феодора, Ректора Московской Духовной Академии, и сделать визиты членам корпорации.– Меня он не застал дома, оставил карточки и, на всякий случай, поручил сказать мне о приезде. Помнится, это было в Фомино воскресенье, т. е., следовательно, 21 апреля. Возвращаясь домой из церкви, я узнал от извозчика, возившего его ко мне, о нахождении его в новой Лаврской гостинице и направился туда. С первых же слов свидания завязался живой разговор о таинствах,–продолжение беседы, начатой когда-то в Москве. Поясняя свою мысль, я сослался на св. артос. Тут Феодор Дмитриевич с благоговением берет со стола сверток: «Вот, как раз сегодня я получил от Преосвященного Феодора артос, но, к стыду своему, не знаю, что это такое». Думаю, его «не знаю» надо понимать не в литургическом, а в догматическом и метафизическом смысле.– Мы продолжали обсуждать разные литургическо-метафизические вопросы, Феодор Дмитриевич видимо увлекался» (Свящ. Павел Флоренский. Памяти Феодора Дмитриевича Самарина. Сергиев Посад, 1917. С. 17–18).–332.

736

Вероятно, имеется в виду Катехизис, составленный протопопом Лаврентием Зизанием, западнорусским книжником, приехавшим в Россию в 1626 г. Катехизис был переведен на церковно-славянский язык и исправлен лично Патриархом Филаретом с целью усиления антилатинской направленности. Напечатан в небольшом количестве экземпляров, так как вызвал много споров у московских справщиков.– 332.

737

«Сын церковный»–катехизическое сочинение (1620-е годы?), приписываемое в рукописях справщику московского печатного двора протопопу Иоанну Наседке. Сочинение адресовано некоему Иоанну, выходцу из Литвы, желающему обратиться в православие. Вероятно, то же: Сын Церкви. М.: Тип. единоверцев при Свято-Троицкой церкви, 1907. Цер.-слав. 80; 116 л.–332.

738

Книга о вере единой истинной Православной. М.: Тип. единоверцев при Свято-Троицко-Введенской церкви, 1907. 4-е изд. 289 л. Перепечатана с изд. 1648 г.–332.

739

Золотницкий 919;. Ф. Наши садовые цветы, овощи и плоды. Их история, роль в жизни и веровании разных народов и родина: Культурно-исторический очерк. Мм 1911.–332.

740

Цезарь Бароний. Деяния церковные и гражданские от Рождества Христова до 1198 лета. М.: Ткп. П. П. Рябушинского, 1913. XII; 416 с. (бесплатное приложение к журналу «Старообрядческая мысль» за 1913 г.).–332.

741

Кавасила Николай. Семь слов о жизни во Христе. М., 1874. С. 40.–332.

742

Вероятно, имеется в виду следующее письмо Флоренского к В. В. Розанову.

Суббота 1912.XII. 1. Сергеев Посад. Ночь

Наброски о богослужении (рассуждение. Для В. В. Р.)

Оставим пока таинственную сторону богослужения. Спросим себя о его человеческой стихии. Прежде всего, конечно, не в драматической "игре старшего клира—она, и не в вокальной развитости клира младшего. «Игра», «музыкальность» и т. п. человеческие, светские достоинства делают службу для всякого православного человека отвратительной, не богослужением, а лицедейством, позорищем. Но

следует ли отсюда, что всякое исполнение,—лишь бы оно было с плохой игрой и слабо вокально,—достигает своей цели? Едва ли нужно отвечать, что нет. В таком случае, что же важно? М. б., смысл читаемого и поемого?—Живая религиозная действительность обнаруживает, что очень, очень мало важен. Те, кто понимает, ну, скажем, /2 того, что читается и поется,—это богословы, для которых понятое ими важно не более прошлогоднего снега. А те, кто понимает 1/10, V20» 1/зо и т. д. читаемого и «поемого»,—старушки, «простецы», как с нехорошей снисходительной улыбкой называют их богословы,—они-то именно и уходят от службы сытые и удовлетворенные. Значит, даже и не в смысле дело,—главное, по крайней мере. Скажу более. Слишком усиленное подчеркивание смысла, так сказать, «разжевывание» его, неизбежно сооОщает службе,—хотя бы не было сказано ни слова,— характер рацеи и решительно отвращает душу от молитвы, ибо вся служба освещается каким-то холодным рационалистическим светом электричества. Полу-понятное для молитвы лучше, чем вполне, насквозь понятное,—как и полуосвещенная церковь «глубже», чем залитая светом,—не говоря уже о свете электрическом, этой воистину «мерзости пред Господом». Молитва созревает и крепнет в полу-тьме,— световой и осмысленной, и только душа умягчающаяся дает себя перекристаллизовать церковностью. Итак, даже не смысл... Но что же в службе то, что заставляет о ней сказать: «это—настоящая» или «это—ненастоящая», «это православная» или «это—неправославная»? Что?—

Темпово-ритмическая разработка службы.

Мирское—в пространстве, оно механично; живое же, т. е. духовное,—во времени. И потому понятно, что темп и ритм—это душа жизни, душа богослужения живого. Да, темп и ритм, а не смысл, не голоса, не игра и уж конечно не пышность облачений и блеск дешевой роскоши.

У каждой части службы есть внутренний, присущий ей ритм и темп, и если эти последние соблюдены, то чтение, пение, возглас, молитва производят свое молитвенное действие на душу молящегося, хотя бы содержание всего этого воспринималось почти бессознательно или почти не воспринималось. Напротив того, самое превосходное исполнение, при полной понятности смысла, при хороших голосовых средствах исполнителей, при даже тонкой «игре» (впрочем, таковой я не встречал, кажется), раз ритм и темп не соблюдены, воспринимается как нечто глубоко-фальшивое. Так, наиболее медлительные части богослужения—это начала ектений, особенно великой, шестопсалмие, священнические возгласы «троичного» содержания. Это—grave, lento. Да и всякий понимает, что нелепостью было бы впархивать диакону на солею, как балерине, и зачастить «паки и паки», хотя оы голоском преизящнейшим. Нет, диакон должен не идти, а ступать, как слон, и пусть под его тяжкой и медлительной стопой гнутся и трещат половицы.

И важно и добродушно-свирепо должен он рыкать «Миром Господу помолимся».—Акафисты, каноны вычитываются быстрее,—так, приблизительно andante, andantino. И священнику или епископу надо уже не ступать, а идти, подвигаться, выступать. Однако и здесь малейшая припрыжка создает фальшь. Кафизмы—еще быстрее; только «аллилуиа» петь и читать должно медлительно и растягивая на конце, так: «ал-ли-ллу-и-а-а», но ни в коем случае не «аллилуйя». Чтения—еще быстрее. Впрочем, в разные времена церковного года, в дни памяти различных святых или событий служба, конечно, получает особый темп.

Бывает служба мужественная (например, Михаилу Архангелу),— особенно акафист, а бывает и женственная (большинство). Бывает служба в ускоренном темпе и отчетливом ритме, а бывает—в медлительном темпе с мягким ритмом,—дымчатая чуть-чуть.

Шестопсалмие—это особенно тонкий момент службы. Псалтирь у евреев—книга заклинательная. Шестопсалмие—заклинание. И вообразите, что заклинание читают вприпрыжку или ломаясь как плохой актер.

Помню, у меня в церкви раз читал шестопсалмие один студент образцово. Он произносил слова без игры, но поймал тайну темпа и ритма шестопсалмия, и, слушая его, я настраивался на свои «утренние» молитвы и впервые на опыте узнал, что Псалтирь не повествует, а заклинает. И, словно на грех, в следующий раз читал кто-то—«с выражением», осмысленно и бойко. Но так <как> это было сплошное allegretto grazioso, то я не мог молиться и чувствовал всем нутром, бившимся тоже allegretto, что творится что-то недоброе. Или, помню еще, один священник декламировал шестопсалмие, предварительно выучившись у профессора декламации. Это было гнусно.

То же—и о проповеди. Помню, недавно говорил некто, и, кажется, недурно. Но неудачные интонация, ритм, темп—и в алтаре мне казалось, что в церкви поругались базарные торговки и вот-вот вцепятся Друг Другу в волосы. Это presto agitato было невыносимо. Право, мне всегда хочется сказать проповедникам: «Говорите все, что вам угодно и о чем угодно, только лишь запаситесь метрономом и без него не смейте выходить на амвон».

Ритм, темп, интонация (в сущности это все одно, лишь в отвлечении разделяемое)—такова древнейшая и едва ли не существеннейшая часть богослужения. Ведь что иное есть богослужение, как не вздох души к своему Господу. Восклицание «Господи!» подвергните контрапунктической обработке, разверните, усложните, украсьте—и получится сложная сеть богослужебных призывов. Как симфония получается из мелодии в несколько нот, так же и богослужение—из вздоха души. Но вздох души—жив, а раз жив, то и пульсирует. Этот-то пульс его и есть жизнь его. Отражаясь между зеркал контрапунктической обработки, этот пульс дает темп, ритм и т. д. богослужения, но в существе дела мы никогда не получаем чего-нибудь нового. И вот, этот ритм—душа богослужения, а верность исконному ритму—залог жизни; искажение же ритма—верный метод подделки жизни. Вот почему пьяница поп с безголосым дьячком, оба бессмысленные и не очень-то заботящиеся о «благе» Церкви, служат вполне удовлетворительно,—ибо им лень и скука сочинить новое в ритме, интонации, темпе. «Интеллигентные» же-батюшки, с отличными псалмопевцами и голосистыми отцами диаконами, нередко портят богослужение, ибо стараются по-своему улучшить его, «поставить», а тайн его не постигают, и получается «со святыми упокой» в темпе «ах ты с.с. комаринский мужик».

Мне сегодня подумалось во время каждения, до какой степени в церкви все связано и стоит спустить одну петельку, чтобы разрушилось все.—Кадило в вытянутой руке человека среднего роста как раз касается пола. Длиннее сделать его нельзя. Я и подумал, не лучше бы делать его покороче. Но сейчас же ответил себе: «Сделай кадило на 2 вершка короче или на 3, и произойдет следующее: будет оно раскачиваться несравненно быстрее,— по закону маятника,—нежели сейчас. Значит, ритм бряцаний кадильных изменится. Темп каждения ускорится. Следовательно, походка при переходе от иконы к иконе и т. д. ускорится, сделается торопливой. Следовательно, либо певчие тоже ускорят темп, либо слишком отстанут от окончания каждения и поэтому постараются сократить песнопения. Все получит суетливый, припрыгивающий, легкомысленный темп. Изменится сейчас же настроение и священника, и певчих, и молящихся. Значит, певчие и дальше, в легкомысленном настроении, станут петь живее, vivace. Да и стиль того потребует. Известная молодцеватость пения уподобит церковь войску и т. д. и т. д. И далее. Если начнется быстрая походка, тогда уже длинные одежды будут неудобны и неуместны. Начнется укорачивание фелоней и т. д., будут ходить в пелеринках». Или еще «проблема крахмальных манжет», как выразились бы немцы. Допустите манжеты. К ним будет уже необходимо допустить и воротнички. Но в воротничках физически невозможно делать низкие поклоны—сослужителям и, в особенности, Богу. Начнутся полу-поклоны. Но настроение наше удивительно зависит от телодвижении. Смиренные поклоны у человека искреннего рождают смирение, а полу-поклоны, неизбежно имеющие оттенок высокомерия,— создают и действительное высокомерие. Весь стиль и дух богослужения изменится. А с изменением настроения служащих не может сохраниться и ритм богослужения. Так, от пустяка все может исказиться.

Да я даже не понимаю, можно ли, имея манжеты, особенно с дешево-роскошными запонками, искренно и чистосердечно сказать перед причастием: «Простите, отцы и братия». Это столь же не идет, как было бы нелепо поцеловать руку,

имея пред своим носом накрахмаленный край рубашки (а то еще бумажный! гуттаперчевый!–бррр–). Или, наоборот, есть многое в церкви, что кажется слабым, но что в своем роде сильнее сильного. Так, например, некоторая монотонность, однообразие, древнее унисонное или октавное пение. Это удивительно как пробуждает касание Вечности. Вечность воспринимается в некоторой бедности земными сокровищами. А когда есть богатство звуков, голосов, оолачений и т. д. и т. д.–наступает земное, и Вечность уходит из души куда-то, к нищим духом и к бедным земными богатствами. Это–не теории мои, это запись наблюдений над другими и опыта своего личного.

1912.XII.7

Сочные краски, богатая светотень и т. д. и т. д. удивительно как неправославны, не говоря уж о раскрашенной скульптуре католиков. Наша иконопись есть схема, рисунок, но ни в коем случае не картина, не передача рельефа.. Она есть и должна быть плоской.

В существе своем икона есть не что иное, как лик и только лик. Но лик есть, в сущности, имя. Существо иконы будет зачеркнуто77"если на кусочке бумаги написать имя святого».

Данная тема развивается"также в письме Флоренского к В. В. Розанову 18 января 1913 г.

«Идея церковности–в ритме.

Каждое дыхание и каждое биение сердца должно быть подчинено ритму Иисусовой молитвы. Ритмически бьются мысли, чувства, даже телесные ощущения. «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешнаго» – вдумайтесь, какое богатство здесь идей, настроений, побуждений. Но это–ритм наименьшего круга. За ним идут другие циклы переживаний,– все увеличивая свой период, все усложняя свое содержание или, точнее, расчленяя основное содержание, основной ритм Иисусовой молитвы... Ритмы поклонов и крестных знамений, ритмы «слава» и «ныне», прослаиваемые расчленениями и усложнениями тех же «слава» и «ныне», хождения кругом престола, входы и исходы, ритм каждений, ритм колыхающихся риз, перемежающиеся «аминь» и «Господи, помилуй»–и все это богатство ритмов расчленяется, и еще расчленяется, и паки расчленяется.

А там находят еще новые и новые волны, все больших и больших длин, и бьют в душу и в тело. Цикл суточный–из девяти служб, ритмически повторяющихся изо дня в день, в соединении по три. Затем цикл седмичный, то есть ритм «гласов», и в зависимости от них–всего, что ими определяется,– прокимнов, песнопений, воспоминаний седмичных, отпустов и т. д. и т. д. Этот ритм повторяется из седмицы в седмицу. А там–еще «ширший» круг–годовой, с воспоминаниями событий года, с чтением Евангелий и Апостолов, с канонами и т. д. и т. д. Он повторяется из года в год. Сверх этого – особые, вставные циклы – «около Пасхи», выражаемые Великим постом и временем от Пасхи до Пятидесятницы» (см.: Трубачев С. З. Музыка богослужения в восприятии священника Павла Флоренского//Журнал Московской Патриархии. 1983. № 5. С. 75–16).–332.

743

Вероятно, имеется в виду иеромонах Ераст (Вытропский) (1828–1913)–насельник Оптиной пустыни, заведующий канцелярией монастыря, письмоводитель, автор книг, вышедших без указания его авторства: «История Оптиной пустыни» (Сергиев Посад, 1902), «История Иоанно-Предтеческого скита» (Сергиев Посад, 1902). Флоренский встречался с ним, когда ездил в начале сентября 1905 г. в Оптину пустынь. Данная фраза–воспоминание о беседе.–332.

744

Вероятно, имеется в виду «О жизни во Христе слово второе. Какое содействие оказывает ей божественное крещение» // Кавасила Николай. Семь слов о жизни во Христе. М., 1874. С. 23–62.– 332.

745

Вероятно, это Сергей Федорович Паперно, который жил до революции в Сергиевом Посаде в одном доме с Ф. К. Андреевым; был близок к кругу Флоренского. После революции служил в Московском народном банке в г. Рыбинске Ярославской губернии.– 332

746

Вероятно, имеется в виду следующая публикация Флоренского:

«В редакцию получилось анонимное письмо, подписанное «Монах».

Факт, сообщаемый тут, может толковаться различно, в зависимости

от общих воззрений на таинства вообще и таинство покаяния в частности. Но письмо характерно: сквозь простые слова тут веет безнадежностью и холодом отчаяния, от которых делается больно за автора письма и за себя самого. Несколько безыскусственных фраз ударяют сознание. Открываются тайные язвы нашей церковной жизни. Но пусть письмо говорит само за себя. Вот оно:

«В журнале «Христианин» № 1 П. А. Флоренский ставит вопрос: что испытывает, чувствует совершающий и приемлющий таинства.

Скажу о себе, что я испытывал в таинстве покаяния.

Это было давно, когда мне шел еще 31-й год (теперь 65), я только что был пострижен в монашество и посвящен во иеродиакона; служить нужно было с приготовлением. Были случаи, совесть говорила: «Нужно исповедоваться, так нельзя приступать к приобщению Св. Тайн». Келья моя была рядом с келиею духовника. И вот, выйду из кельи, подойду к двери духовника, остановлюсь, мысль говорит: «Не надо, не ходи, что беспокоить, ведь не пост»; постою, постою у двери и отойду, нет, не надо, войду в свою келью. Совесть говорит: «Что ты делаешь, как ты будешь служить обедню, иди, исповедуйся»,–опять подойду к двери духовника, мысль опять говорит: «Да не надо, не ходи, неловко»,– постою, опять отойду, а совесть опять свое: «Как ты приступишь к Св. Тайнам?» И вот после долгой борьбы, наконец, решился сотворить молитву и войти... Выйдя–я чувствовал, что будто снял с себя тяжелую-тяжелую шубу, я чувствовал, что я мог, кажется, летать, настолько было легко, настолько сердце прыгало от полноты какой-то неизъяснимой легкости,–словами этого выразить нет возможности.

Такова сила таинства покаяния. Было это и не раз, только... увы!., это было... давно. Монах

Грамматики не знаю, простите»».

(Флоренский Павел. Вопросы религиозного самопознания. Сергиев Посад, 1907. С. 28–29).–332.

747

См.: Последование молебное о немощных и обуреваемых от духов нечистых и стужаемых. Вторая молитва заклинательная святаго Василия Великаго//Требник. М., 1906. Л. 173.–333.

748

Выражение «крин райскаго прозябение» находится в акафисте святителю Николаю (икос 1)//Иерейский молитвослов. М., 1907. Л. 209. Вероятно, Флоренский справедливо соотносил его и с именованием Пресвятой Богородицы. В главе «София» книги «Столп и утверждение Истины» (М., 1914) на с. 355–356 Флоренский приводит многочисленные именования Богородицы, согласно Ее

прославившимся иконам. Вышеуказанного именования там нет.—333.

749

Пентикостарион, сиречь Пятдесятница [Триодь Цветная]. М., 1905. Л. 246, 267.—333.

750

Вероятно, перевод Флоренского. Ср.: «Но когда предстоит речь в защиту христианства, все потупляют глаза в землю, почесываются, зевают и, осмеянные, отступают. <...> Я хотел бы, если у вас довольно досуга, показать всем нам написанную против нас одним безбожным языческим философом книгу и еще другим, старее его, чтобы возбудить вас и отвлечь от такой недеятельности. Если они так неусыпны в своих нареканиях на нас, то можем ли мы заслуживать какое-нибудь прощение, когда не будем уметь отражать их нападения?» (Святой Иоанн Златоуст. Беседа 17-я на Евангелие святого апостола Иоанна Богослова, § 4) // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. 8. Кн. 1. СПб., 1902. С. 115, 116.— 333.

751

Миниа. Месяц декемврий. Киев, 1910. Л. 285 об.—334.

752

Там же. Л. 252 об.—334.

753

Пентикостарион, сиречь Пятдесятница [Триодь Цветная]. М., 1905. Л. 197 об.—334.

754

Миниа. Месяц ианнуарий. Киев, 1911. Л. 77.—334.

755

Там же. Л. 94.—334.

756

Там же. Л. 101 об.—334.

757

Триодион, сиесть Трипеснец [Триодь Постная]. М., 1897. Л. 447.—

758

Там же. Л. 69 об.—334.

759

Там же. Л. 475 об.—334.

760

Там же. Л. 467.—334.

761

Там же. Л. 470.—334.

762

Октоих, сиречь Осмогласник. С 1-го гласа по 4-й. М., 1906. Л. 26.—

763

Пентикостарион, сиречь Пятдесятница [Триодь Цветная]. М., 1905. Л. 271 об.—334.

764

Октоих, сиречь Осмогласник. С 5-го гласа по 8-й. М., 1906. Л. 109 об.—334.

765

Иерейский молитвослов. М., 1907. Л. 9 об.—335.

766

Молчание (греч.).—335.

767

Неизвестный принцип, определение (лат.).—335.

768

Отними все (греч.).—335.

769

Служебник. Изд. 6-е. СПб., 1905. С. 128.—555.

770

См.: Steinharti D. Caroli... Meletemata Plotiniana... Numburgi, 1840.—335.

771

Имеется в виду 1-й тропарь 4-й песни//Миниа. Месяц септемврий. Киев, 1908. Л. 142.—555.

772

Никодим Святогорец. Толкование канона на Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня / Пер. с греч. под ред. проф. И. Н. Корсунского; Изд. настоятеля Ростовского Троице-Варницкого монастыря игумена Антония. М., 1899. С. 40—42.— 555.

773

По какому изданию прот. В. Владиславлев цитирует блаженного Симеона, не ясно. См. данное место в другом переводе: Писания святых отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Т. 2. Сочинения блаженного Симеона, архиепископа Фессалоникийского. СПб., 1856. С. 425.—555.

774

Отрывок из ирмоса 2-го канона в неделю утра Пятдесятницы // Пентикостарион, сиречь Пятдесятница [Триодь Цветная]. М., 1905. 923;. 151 об.—336.

775

Источник цитирования данного отрывка из богослужебного текста не выяснен.—336.

776

Отрывок из тропаря службы в Неделю всех святых // Пентикостарион, сиречь Пятдесятница [Триодь Цветная]. М., 1905. Л. 283.—336.

777

Отрывок из кондака службы в Неделю всех святых//Там же. Л. 290.—336.

778

Иерейский молитвослов. М., 1907. Л. 154.—336.

779

Ср. там же. Л. 8 об. Молитва утренняя 7-я, песнь полунощная ко Пресвятей Богородице.—336.

780

Триодион, сиесть Трипеснец [Триодь Постная]. М., 1897. Л. 502. Цюпарь 8-го гласа, который поется вместо Херувимской песни на литургии в Великую субботу.—336.

781

Отрывки из 1-й и 2-й стихир на «хвалитех» службы во святую и Великую субботу //Триодион, сиесть Трипеснец [Триодь Постная]. М., 1897. Л. 584 об,— 585.—336.

782

Три неразборчиво написанных слова на иностранном языке.—336.

783

См. примеч. 71 данного приложения.—336.

784

Иерейский молитвослов. М., 1907. Л. 107 об.—336.

785

Там же.—556.

786

Ирмологий, обдержай вся ирмосы Осмогласника, Владычных же и Богоматере праздников, и всего лета. М., 1913. Л. 227 об.—231.—336.

787

Там же. Л. 229 об. Богородичен воскресный отпустительный 5-го гласа.—336.

788

Иерейский молитвослов. М., 1907. Л. 252 об.—336.

789

Там же. Л. 254.—336.

790

Там же. Л. 255.—336.

791

Там же. Л. 256.—557.

792

Там же. Л. 100—107.—337.

793

Октоих, сиречь Осмогласник. С 1-го гласа по 4-й. М., 1906. Л. 352 об.— 337.

794

Иерейский молитвослов. М., 1907. Л. 147.— 337.

795

См. примеч. 84 данного приложения.— 337.

796

Иерейский молитвослов. М., 1907. Л. 149 об.— 337.

797

Там же. Л. 151 об.— 337.

798

Там же. Л. 149 об.—337.

799

Там же. Пункт 3 пропущен.— 337.

800

Писания святых отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Т. 3. Сочинения блаженного Симеона, архиепископа Солунского. СПб., 1857. С. 39.—337.

801

К смерти (966;961;.),— 337.

802

Сведений о А. Бартоломэ найти не удалось.—337.

803

Мужчина и женщина, их взаимные отношения и положение, занимаемое в современной культурной жизни. Т. 2. СПб., 1912.—337

804

Иерейский молитвослов. М., 1907. Л. 135.—337.

805

Триодион, сиесть Трипеснец [Триодь Постная]. М., 1897. Л. 3. Стихира на Слава, употребляемая на воскресной утрени в период Великого поста от недели о мытаре и фарисее по 5-ю неделю.—337.

806

Шауфусс Татьяна Алексеевна (1891 —1986) происходила из семьи присяжного поверенного. Вместе с Ксенией Андреевной Родзянко работала сестрой милосердия в Приюте сестер милосердия Российского Общества Красного Креста в Сергиевом Посаде, где в церкви во имя равноапостольной Марии Магдалины служил священник Павел Флоренский. Т. А. Шауфусс и К. А. Родзянко были ближайшими духовными дочерями отца Павла, дружили с его семьей. После революции Шауфусс работала сестрой милосердия в сергиевопосадской больнице. Вместе с К. А. Родзянко арестована, осуждена и выслана по сергиевопосадскому делу 1928 г. По благословению отца Павла Т. А. Шауфусс вместе с К. А. Родзянко в 1935 г. покинула Россию. Жила в 1935 г. в Праге, а К. А. Родзянко—в предместье Праги. В 1938 г. Т. А. Шауфусс переехала в США и стала помощницей Александры Львовны Толстой в основании Толстовского фонда в 1939 г. В дальнейшем в течение 40 лет она работала в Толстовском фонде как executive (исполнительный директор), вице-президент и президент. Она расширила деятельность фонда за пределы США и открыла отделения в Европе, на Среднем Востоке, в Канаде, Южной Америке. Она спасла десятки тысяч русских беженцев от преследования коммунистов после Второй мировой войны. При помощи принца Садруддина Ага Кхана организовала Комиссию по беженцам при ООН, основала дома для престарелых во Франции, Западном Берлине и Южной Америке. В 1970 г. организовала Nursing (дом престарелых) при Толстовском фонде в Валлей Коттэдж, штат Нью-Йорк. В Толстовском фонде Т. Шауфусс проработала до 1984 г. и скончалась в 1986 г. в основанном ею доме престарелых. «Золотой барьер», вероятно, видение Т. Шауфусс, о котором она рассказала отцу Павлу.—338.

807

См. примеч. 83 к данному приложению.—338.

808

Архитектор, инженер-строитель, знакомый Флоренского по Сергиеву Посаду. Участвовал в работах Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры (1918—1925). Флоренский венчал А. Качмара. Здесь, вероятно, Флоренский упоминает о каком-то предсмертном видении А. Качмара, свидетелем которого он был.—338.

809

Ср. описание Флоренским кончины В. В. Розанова в письме к М. В. Нестерову 1 июня 1922 г.: «Начну с Вас. Вас. Да, он умер, 23 января 1919 г., после одной из бань, решительно ему запрещенных, его постиг удар; в параличном состоянии он пролежал несколько месяцев, очень неистовствуя и измучив родных. Но наряду с делами почти безумными, с ним происходил и благотворный духовный процесс: В. В-ч постиг то, что было ему непонятно всю жизнь. Он «тонул в бесконечно холодной воде Стикса», тосковал «хотя бы об одной сухой нитке от Бога», между тем как стигийские воды проникали все его существо <...>» (Розанов В. В. Pro et contra. Антология. Кн. 1. СПб., 1995. С. 257).–338.

810

Служебник. Изд. 6-е. СПб., 1905. С. 113.–340.

812

Там же.–341.

813

Иерейский молитвослов. М., 1907. II. 7–7 об.–341.

817

В тексте оставлено чистое место в круглых скобках. Трехкратное каждение престола совершается при выносе с престола креста, плащаницы.–345.

819

Иван Флорович Огнев (1855–1928)–гистолог, с 1891 г. профессор Московского университета. По всей видимости, имеется в виду его книга: Курс нормальной гистологии. Ч. 1. Учение о клетке. М., 1903.–347.

820

Из библиографических выписок Флоренского.

Восток

«Спаси хотя мир, Восточе востоком, к темному западу, естеству нашему, пришед, смирился еси до смерти...» (Ак<афист> Иис<усу> Слад<чайшему>, конд<ак> 10) <Иерейский молитвослов. М., 1907. Л. 140 об.>

Христос–Восток востоков. Ср.: Святая святых и вообще семитический способ образования превосходной степени.

1) Восток (в «Культ»).

2) Идеализм.

Восток

«Яко многосветлая звезда, Мысленному Востоку [Христу] предтекл еси...» (Кан<он> Пред<тече) Иоанну, п<еснь> 1, тр<опарь> 2) < Правило молитвенное готовящимся ко святому причащению и ежедневное вечернее и утреннее. М., 1893. II. 77 об.>.

Восток

А. Алмазов. Тайная исповедь в Православной Восточной Церкви. Т. III. Приложения. Одесса, 1894 [МД Ак. 102/324].

Вопросные статьи в русских уставах исповеди.

1) «Или на восток мочился еси. 100 поклонов». Вопрос мужем по Служебн<ику> с Требн<иком>, ркп. XV в. Софийск<ая> библиотека), № 839, л. 196 об. (Алмазов, стр. 144).

2) «Или на восток мочился еси, или на дроуга» (стр. 155; по Требнику, ркп. XVI в. в Соф<ийской> библиотеке), № 1090, л. 454).

«Или на запад мочился еси и не срамящеся людей» (id., стр. 155).–

347.

821

София Ивановна Огнева (1858–1940)–жена И. Ф. Огнева, друг семьи Флоренских; после революции Огневы жили в Сергиевом Посаде.–348.

822

Франсуа Ленорман (Lenormand, 1837–1883) – французский археолог, профессор Сорбонны. Большой известностью пользовался его труд: Manuel d'historie ancienne de lOrient. 9-е изд. Paris, 1881.–348.

823

Генри Уолтер Бейтс (Bates, 1825–1892) – английский натуралист и путешественник. «The naturalist on the river Amazons» (v. 1–2, 1863, 2 ed. 1864). Русский перевод: «Натуралист на реке Амазонке» (1865).–349.

824

Мейер Макс Вильгельм. Жизнь природы. Картина физических и химических явлений. СПб., 1905.

Под рисунком подписи Флоренского: «Ушной лабиринт» (слева). «Ушная улитка» (справа).–350.

825

Илья Фаддеевич Цион (1842–1912)–русский физиолог. Указанные издания не выявлены. См.: Попельский Л. Исторический очерк военно-медицинской академии за 100 лет (1798–1898). СПб., 1899.–557.

826

Указанная работа не выявлена.–351.

827

Ив Деляж (Yves Delage, 1854–1920) – французский зоолог, автор работ по

морфологии бгспозвоночных, которые он обобщил в труде: Traite de zoologie concrete. V. 1–3, 5, 8. Paris, 1898–1901 (совм. с 917;. Herouard).–351.

828

Вероятно, это Николай Федорович Попов, который до революции работал в Гистологическом институте Императорского Московского университета.–351.

830

На полях рукописи Огневой и машинописного экземпляра дата диктовки текста Флоренским: «1922. VI.5 (ст. ст.)».–354.

831

Ср.: 1 Кор. 14, 40.–354.

832

Ср.: Херувимская песнь: «Иже херувимы тайно образующе и Животворящей Троице трисвятую песнь припевающе, всякое ныне житейское отложим попечение. Яко да Царя всех подымем ангельскими дориносима чинми. Аллилуиа, аллилуиа. Аллилуиа»//Служебник. Изд. 6-е. СПб., 1905. С. 128.–354.

833

Ср.: 1 Фес. 4, 15–17.–354.

834

В тексте оставлено чистое место для вписки названия справочника. Какую книгу имел в виду Флоренский, выявить не удалось.–356.

835

В тексте оставлено чистое место для вписки названий справочников. Возможно, это: Герман Бониц (Bonitz, 1814–1888). Index Aristotelicus. Berlin, 1870; Фридрих Аст (Ast, 1778–1841). Lexicon Platonicum, sive Vocum Platonicarum index: В 3 т. Lipsiae, 1835–1839.– 356.

836

У святого Иоанна Златоуста: «Затем: не смертию ли сплетаются венцы мученичества?»//Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. Т. 5. Кн. 1. СПб., 1899. С. 299.–359.

837

У святого Иоанна Златоуста: «В мученичестве, братие, ценится не конец только, но и намерение»//Там же. Кн. 2. С. 714–715.–359.

838

Ср.: Мф. 6, 25–34.– 360.

839

Ср.: Мф. 13, 33; Лк. 13, 21.–360.

840

На полях рукописи Огневой и машинописного экземпляра дата диктовки текста Флоренским: «1922.VI. 11 ст. ст.».–361.

841

совладение (лат.).–362.

842

На полях рукописи Огневой и машинописного экземпляра дата диктовки текста Флоренским: «12/25.VI», т. е. 12 июня ст. ст./25 нюня н. ст. 1922 г.–365.

843

Ср.: Ин. 17, 11 –18.– 366.

844

На полях рукописи Огневой и машинописного экземпляра дата диктовки текста: «1922.VI.17. Серг<иев> Пос<ад>»–ст. ст.–367.

845

В машинописном экземпляре над словом «естества» Флоренский карандашом сверху написал: «лица?».–368.

846

Данный текст отсутствует в авторской рукописи. В рукописи Огневой и в машинописном экземпляре стоит союз «и», но он не согласуется ни с конструкцией предложения, ни с последующим изложением. Предполагаем, что это ошибка слуха (текст диктовался), которая в дальнейшем не была исправлена.–368.

847

Вероятно, имеются в виду 1-я и 2-я книги сочинения «Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания»//Сочинения святого Иринея/Пер. прот. Петра Преображенского. СПб., 1900. См. особенно с. 21–23: «Учение валентиниан об эонах» (кн. 1, гл. 1).–368.

848

В машинописном и рукописном оригиналах оставлено чистое место для вписки текста на греческом языке. Текст вписан ред.–368.

849

Творения святого отца нашего Кирилла Александрийского. Часть 14-я. Сергиев Посад, 1909 (Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии. Т. 69. «Ошибочно при выпуске в свет помечен как том 67-й»).–371.

850

золотое мерцание (966;961;.).–371.

851

«Кровь–семя христианства» (лат.) // Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 2. СПб., 1907. С. 9.–372.

852

Ср. прошение великой ектении: «О свышнем мире и о спасении душ наших, Господу помолимся»//Служебник. Изд. 6-е. СПб., 1905. С. 97. В машинописном и рукописном оригиналах оставлено чистое место для вписки текста на греческом языке. Текст вписан ред.–372.

853

Ср.: «К чему это нетерпеливое желание, чтобы оно <тело> ожило, когда еще зима в полной силе? Нам также нужно дожидаться весны нашего тела» // Сочинения древних христианских апологетов в русском пер. прот. Петра Преображенского. СПб., 1895. С. 266 (§ 34).–372.

854

В. Ф. Эрн несколько искажает речь Октавия. Ср.: «Кто может подумать, что мы пренебрегаем цветами, которыми дарит нас весна, когда мы срываем розы и лилии и все другие цветы приятного цвета и запаха? Их мы раскидываем перед собою для благоухания, из них сплетаем венки себе на шею. А что мы не кладем этих венков на свои головы, то извините нас...»//Там же. С. 270 (§ 38).–373.

855

Ср.: Ин. 16, 28; 17, 11–18.–375.

856

Ср.: Мф. 19, 26.-376.

857

В рукописи Огневой и в машинописном экземпляре следующее чтение: «...в нем самом усмотрели жизнь вечную, сквозь его личность замерцал нам живущий в ней и вообразившийся в ней Христос». Исправлено на основании рукописи Флоренского (с. 37): «...в нем самом усмотрели жизнь вечную, в нем самом усмотрели живущего в нем и вообразившегося в нем Христа—вечную Истину». Ср.: «Чадца моя, имиже паки болезную, дондеже вообразится Христос в вас» (1 Гал. 4, 19).—376.

858

Вероятно, имеется в виду: Гр<аф> Ю. О<лсуфьев>. Заметка о церковном пении и иконописи как видах церковного искусства в связи с учением Церкви. Изд. Тульского отдела общества сохранения памятников искусств. Тула, 1918. 16 с. (Подписано Сергиев Посад, июнь, 1918. Ранее в сокращенном виде издана: Известия по Казанской епархии. 1909, 15 ноября; отд. отт.: Казань, 1909.— По сообщению А. Н. Стрижева).—377.

859

На полях рукописи Огневой и машинописного экземпляра дата диктовки текста Флоренским: «1922.VII.28» (ст. ст.).—379.

860

Ср. трисвятое: «Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Безсмсртный, помилуй нас» // Иерейский молитвослов. М., 1907. Л. 3.—380.

861

На полях рукописи Огневой и машинописного экземпляра дата диктовки текста Флоренским: «1922.IX.2» (ст. ст.).—380.

862

См. примеч. 101 к разделу VII «Освящение реальности».—382.

863

Авраам Яковлевич Iаркави (1839—1919)—ориенталист, с 1876 г.— заведующий отделением еврейских книг Публичной библиотеки в Санкт-Петербурге. См.: Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. (С половины VII века до конца X века по Р. Х.). Собрал, перевел и объяснил А. Я. Гаркави. СПб., 1870.—383.

864

Зелинский Ф. Ф. Древнегреческая религия. Пг., 1918.—383.

865

Ср. перевод С. Ошерова:

О всемогущий Отец! Коль не все, как один, ненавистны

Стали троянцы тебе, если есть в тебе прежняя жалость

К бедам людским,—о Юпитер!—не дай уничтожить пожару

Все корабли и спаси достоянье жалкое тевкров!

Если же я заслужил, то разящими стрелами молний

Все истреби, что осталось у нас, и предай меня смерти!

(Буколики. Георгики. Энеида. М., 1971. С. 214).—383.

866

Ср. перевод С. Ошерова:

Матерь благая богов, возлюбившая горы Диндима,

Башни, и стены, и львов, в колесницу парой впряженных!

Будь нам в битвах вождем, приблизь исполненье вещаний,

Вновь низойди благосклонной стопой к фригийцам, богиня'

(Буколики. Георгики. Энеида. М., 1971. С. 307).— 384.

867

Далее в тексте оставлено чистое место, вероятно, для еще одной молитвы. К данному месту в тетради Флоренский вложил записку:

Языческие молитвы

1) . Молитва Энея Юпитер ' (Vergilii Aeneis, V, 685—692 и сл.).

2) . Молитва Энея Кибсле <jd., X, 251—255).

3) . Молитва <Энс , Диане (id., <X1>, 556—560).—384.

868

Требник: В 2 ч. Ч. 1. М., 1915. Л. 227.— 384.

869

Там же. Ч. 2. Л. 17 об.—18.— 385.

870

На полях рукописи Огневой и машинописного экземпляра дата диктовки текста Флоренским: «1922.921;935;.3» (ст. ст.).—385.

871

Требник: В 2 ч. Ч. 1. М., 1915. Л. 58 об.— 59.—386.

872

Служебник. Изд. 6-е. СПб., 1905. С. 105.– 386.

873

Требник: в 2 ч. Ч. 1. М., 1915. Л. 14–15.– 387.

874

Чин, бываемый на нивах, или винограде, или вертограде, аще случится вредитися от гадов или иных видов//Требник. М., 1906. Л. 159 об.–160 (так называемый большой Требник). Другие редакции этого заклинания см.: Требник митрополита Петра Могилы. Киев, 1646. Ч. 3. С. 405–406; Последования молебная о избавлении от духов нечистых. М., 1999. С. 226–230.–389.

875

Ср. священнический возглас на литургии: «И даждь нам единсми усты и единем сердцем славити и воспевати прсчестное и великолепое имя, Отца и Сына и Святаго Духа, ныне и присно и во веки веков»// Служебник. Изд. 6-е. СПб., 1905. С. 154.–389.

876

Исх. 3, 14.–390.

877

В рукописном и машинописном экземплярах Флоренского оставлено чистое место для двух-трех слов. Греческий текст вписан ред.–390.

878

Ср. выписку Флоренского из подготовленных материалов:

«Ак<афист> Иис<усу> Слад<чайшему>, конд<ак> 9: «Все естество

ангельское безпрестани славит пресвятое имя Твое, Иисусе, на небеси, Свят, Свят, Свят вопиюще...» <Иерейский молитвослов. М., 1907. Л. 140.>–Итак, говоря всегда «Свят, Свят, Свят», ангелы славят имя Иисуса. Но «Свят, Свят, Свят» есть песнь троичная; следовательно, имя Иисусово таинственно выражает Пресвятую Троицу. NB (энергия Пресвятой 1роицы).

Ср.: На хвалитех стихиры: «Див<ное> имя Твое... ангели поют»» <Там же. Л. 143 об.>.–390.

879

На полях рукописи Огневой и машинописного экземпляра дата диктовки текста Флоренским: «1922.921;935;.5» (ст. ст.).–390.

880

В рукописи Огневой: «...а как на истинном...»–391.

881

Ср.: 1 Кор. 13, 6.-597.

882

См.: О поклонах и молитве церковное законоположение//Типикон, сиесть Устав. М., 1906. Л. 416 об.– 391.

883

Понятие, введенное Иоганном Фридрихом Гербартом (1776– 1841). Это накопленный запас представлений, влияющий на вновь воспринятое. См.: Herbart /. F. Psychologie als Wissenschaft... Bd. 2. Koniesberg, 1825. Кар. 5. § 125.– 392.

884

Ср.: Кант. Критика практического разума ЦКант. Соч.: В 4 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 359–360: «Высшее совершенство, представленное в субстанции, т. е. Бога, следует мыслить только посредством понятий разума».

Кант. Метафизика нравов // Кант. Соч.: В 4 т. Т. 4. Ч. 2. М., 1965. С. 433: «Единственно этот долг в отношении Бога (собственно, в отношении идеи, которую мы создаем о таком существе) есть долг человека перед самим собой, т. е. не объективный долг–обязательность выполнения определенных услуг другому, а лишь субъективный долг, [служащий] для укрепления моральных мотивов в нашем собственном законодательствующем разуме».– 392.

885

Слова поэта из стихотворения А. С. Пушкина «Крой» (1830).–392.

886

Ср.: Исх. 3, 16. Флоренский приводит слова из так называемого «Амулета» Блеза Паскаля (1623–1662), записки, составленной им 23 ноября 1654 г. и зашитой в подкладку одежды. В книге «Столп и утверждение Истины» в разделе «Разъяснение и доказательство некоторых частностей, в тексте предполагавшихся уже доказанными» пункт XXV посвящен «Амулету» Паскаля. Здесь Флоренский дает перевод и комментарии к тексту:

«Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова,

Не философов и ученых.

[Истина–Личность, исторически являющая Себя, а не отвлеченный принцип; другими словами, Истина–не вещна, а лична]» (Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины//Флоренский 77. А. Соч. Т. 1(2). М., 1990. С. 579). Факсимильное воспроизведение «Амулета» см. в книге: Паскаль Блез. Мысли. СПб., 1995. С. 420.–392.

887

Ср.: Деян. 17, 28. Флоренский соединяет русский и церковнославянский переводы.– 393.

888

На полях рукописи Огневой и машинописного экземпляра дата диктовки текста Флоренским: «1922.921;935;.9» (ст. ст).—393.

889

Ср.: Пс. 33, 11.—393.

890

Пьер Жозеф Прудон (1809—1865)—французский социалист; полагал, что «Бог—это зло».—394.

891

Ср.: «Кто близ Меня, тот близ огня, кто далеко от Меня, тот далеко от Царства» // Лопухин А. П. Не записанные в Евангелии изречения Христа Спасителя и новооткрытые изречения Его. Изд. 2-е. СПб., 1898. С. 10.—394.

892

Откр. 3, 20.—396.

893

Ср.: Откр. 15, 3.—396.

894

Мф. 6, 10.—396.

895

Требник: В 2 ч. Ч. 1. М., 1915. Л. П.—397

896

Там же. Л. 29.—397.

897

Там же. Л. 44 об.—397.

898

На полях рукописи Огневой и машинописного экземпляра дата диктовки текста Флоренским: «1922.921;935;.10» (ст. ст.).—397.

899

Требник: В 2 ч. Ч. 1. М., 1915. Л. 59.—397.

900

3 Цар. 19, 12.—398.

901

См. примеч. 20 к разделу V «Семь таинств».—398.

902

Ср.: Евр. 11, 1.—399.

903

из всего всех (лат.).—399.

904

На полях рукописи Огневой и машинописного экземпляра дата диктовки текста Флоренским: «1922. IX. 12» (ст. ст.).—400.

905

Деян. 17, 28.—400.

906

Исх. 20, 7.—400.

907

Источник цитаты не выявлен.—401.

908

Исх. 20, 7.—401.

909

Ср.: Рим. 10, 1—4.—402.

910

Ср.: Священник Павел Флоренский. Памяти Феодора Дмитриевича Самарина (+23 октября 1916 г.). Сергиев Посад, 1917. С. 21:

«Далее, наш разговор повернул опять к вопросам литургической метафизики и, в связи с этим,—к некоторым позициям старого славянофильства. Отправною и опорною точкою наших обсуждений было понятие пресуществления Св. Тайн. Феодор Дмитриевич высказал характерное соображение против этого понятия, хотя и с большими оговорками, а именно что было бы ужасно, в смысле чувства ответственности, думать о случайно упавшей с престола крошке Св. Тела или о смытых водою с уст частицах Св. Крови—как о продолжающих быть таковыми. Я же полагал, что это ничуть не более страшно, чем величайший священный страх веры—Богоснисхождения и Боговоплощения. Что Святые Тайны могут быть, волею или неволею, попраны и осквернены, оставаясь притом Святыми Тайнами,—это не более ужасно, чем весь подвиг жизни и, в частности, страданий и смерти Господа Иисуса Христа. Более того, возможность уничижения Господа включает в себя и возможность попрания Его Св. Тела и Крови. Можно же, приобщаясь Св. Тайн, дать лобзание «яко Иуда»; почему же нельзя, ведением или неведением, волею или неволею, уронить Св. Тело или пролить Св. Кровь? В нашем разговоре с Феодором Дмитриевичем мне был хорошо понятен страх его пред возможностью «суда и осуждения». Страх этот свойствен всякому верующему, ставящему себя пред лидем Господа,— всякому человеку, не понятие о Господе имеющему в виду, а Его Самого зрящему пред собою очами веры. Но обращаться в бегство от термина и понятия пресуществления на этом основании—не соответствует ли это, как если бы кто, перенесясь во времена земной жизни Иисуса Христа, стал отрицать Его Богосыновство, из боязни, как бы нечаянно, при корабельной качке, например, не толкнуть Сына Божия. Согласиться с Феодором Дмитриевичем, как ни был он умерен и осторожен в своих суждениях, я никак не мог».

О «иудейской закваске» Самариных Флоренский писал: «Вероятно, под влиянием белостокских впечатлений я видел сегодня после обеда, заснув на некоторое время, странный сон. Видел я именно, что попал в дом Александра Дмитриевича Самарина, который, надо сказать, при отъезде нашем поразил меня совершенно еврейским видом—ушами, носом, глазами, всем. Попал я туда, чтобы отслужить какую-то службу пред началом какого-то общественного дела. В ожидании съезда разных именитых гостей, А-р Дм. предложил мне облачиться и указал на облачение, лежавшее где-то в углу. Я стал облачаться и увидел, что это—не облачение, а костюм медведя, хотя и сшитый по образцу облачений. Я говорю А-ру Дм-чу: «Ведь маски запрещены, таких облачений не бывает». Он сказал что-то вроде «ничего, ничего», причем в словах его мне послышалось оскорбительное пренебрежение к Церкви. Взволнованный, я сказал, что служить в этом не стану; но потом решил просто ради любопытства надеть эти «облачения». Фелонь оказалась с капюшоном, накидывавшимся на лицо и изображавшим медвежью морду; на месте глаз были дырочки. Мне этот капюшон был несколько мал, так что, посмотрев на себя в зеркало, я увидел, что сквозит снизу лицо. Пасть была обшита красной материей и выглядела довольно страшно. Я боялся, что испугаю детей. Юра Самарин испугался меня, но не очень. Я же избегал Васеньки, боясь его очень напугать. А. Д. Самарин на мое недовольство этим «облачением» сказал: «Это что, а вот у меня есть еще облачение волчье!» Действительно, в углу была сложена фелонь с оскаленной волчьей пастью. <...>

Мне кажется, этот сон знаменателен и жуток. Еврейство Самариных, их двусмысленное отношение к Церкви, их тайные цели—вот что знаменовало мое сновидение» (Священник Павел Флоренский. В санитарном поезде черниговского дворянства//Новый мир. 1997. № 5. С. 158— 159).—402.

911

Источник не выявлен.—403.

912

Ср. выписку Флоренского.

Поляризация благодати

Мол<итва) ко св<ятому> прич<ащению) Дамаскина, 5-я: «...ни в тяжесть, ни в муку...»<Иерейский молитвослов. М., 1907. Л. 267 об.>—405.

913

На полях рукописи Огневой и машинописного экземпляра дата диктовки текста Флоренским: «1922.921;935;.16» (ст. ст.).—405.

914

Ср.: Исх. 20, 7.—405.

915

Мф. 7, 21.—407.

916

На черновике Флоренского с указанием цитат из Пс. 118, 108 и Ос. 14, 3 заголовок: «К стр. 24. Слово—реальность. Молитва—жертва уст».—408.

917

Пс. 140, 2. Стихи, употребляемые во время вечернего богослужения II Ирмологий, обдержай вся ирмосы Осмогласника, Владычных же и Богоматере праздников и всего лета. М., 1913. II. 125 об. На черновике Флоренского с выпиской данной цитаты заголовки: «Молитва—жертва <...> Трансцендентность (ср.: «Кадило Тебе приносим» <Начало молитвы на благословение кадила // Служебник. Изд. 6-е. СПб., 1905, С 89.>)».—408.

918

Предисловие в Часослов // Часослов учебный для начальных сельских училищ. М., 1915. С. 6.—409.

919

На полях рукописи Огневой и машинописного экземпляра дата диктовки текста Флоренским: «1922.IX. 17» (ст. ст.).— 409.

920

Ср.: Кол. 2, 8, 20.—411.

921

Среди черновых выписок Флоренского к тексту «Словесное служение» есть две, помеченные: «К стр. 24»—т. е. к стр. 24 рукописной записи лекции (как выше говорилось, текст лекции обрывается на с. 13 и последующие страницы нам неизвестны, но можно предположить, что с. 24 была последней). Приводим выписку, имеющую самостоятельное значение:

1

«Молю... вас, братие, щедротами Божиими, представите телеса ваша жертву живу, святу, благоугодну Богови словесное служение ваше» (Рим. 12, 1), «для разумного служения вашего, 964;951;957; 955;959;947;953;954;942; 957; 955;945;964;961;949;943;945;957; 965;956;974;957;». «И не сообразуйтеся веку сему, но преобразуйтсся обновлением ума вашего – 945;955;955;940; 956;949;964;945;956;959;961;966;959;971;963;952;949; tfj 940;957;945;954;945;953;957;974;963;949;953; 964;959;965; 957;959;972;962;» (id., 2). Не о служении словом идет речь, а о телах одухотворенных: они словесны.

2

«Яко новорождени младенцы, словесное и нелестное млеко возлюбите– 964;972; 955;959;947;953;954;972;957; &948;959;955;959;957; 947;940;955;945; 941;960;953;960;959;952;942;963;945;964;949;– яко да о нем возрастете во спасение, понеже вкусисте, яко благ Господь» (1 Петр. 2, 2-3).

3

«Яко да человеколюбец Бог наш, приемь я (т. е. Честныя Дары) во святый, и пренебесный и мысленный свой жертвенник – 949;953;962; 964;972; 940;947;953;959;957;, 954;945;953; 973;960;949;961;959;965;961;940;957;953;959;957; 954;945;953; 957;959;949;961;972; 957; 945;973;964;959;971; 952;965;963;953;945;963;964;942;961;953;959; 957;» (ектения на литургии св<ятого> Иоанна Златоустого, пред «Отче наш») <Служебник. Изд. 6-е. СПб., 1905. С. 155.>.

«Еще приносим Ти словесную сию службу, о иже в вере почивших, праотцех, отцех... 960;961;959;963;966;941;961;959;956;949;957; 963;959;953; 964;951;957; 955;959;947;953;954;942;957; 964;945;973;964;951;957; 955;945;964;961;949;943;945;957;... (Тайная молитва на литургии св<ятого> Иоанна Златоустого после пресуществления и пред «Достойно» <Служебник. Изд. 6-е. СПб., 1905. С. 150.>. Под сею 964;945;973;964;951;957;–словесною службою разумеются Св<ятые> Дары. Это–вещь, но она словесна. 925;914;.

5

По словам св<ятого> Андрея Критского, хотя в евхаристии Христос жрется 941;957; 940;957;964;953;964;973;960;959;953;962; 963;965;956;946;972;955;959;953;962; и вкушается как хлеб, 974;962; 945;961;964;959;957;, но Он–974;962; 940;956;957;972;957; 957;959;959;973;956;949;957;959;957;, как умопостигаемый агнец: мы вкушаем Его, Господа, всецело (959;955;959;957; 945;973;964;972;957;), и Он существенно (959;965;963;953;969;948;974;962;), а не 966;945;957;964;945;963;964;953;954;974;962; и 949;953;954;959;957;953;954;974;962; вселяется в нас (Migne, т. 140, col. 156).

6

По словам Льва Болгарского, мы приносим в жертву «агнца мысленного <Источник не выявлен.>–964;959;957; 940;956;957;972;957; 957;959;951;964;972; 957;, умопостигаемого, трансцендентного [умного, Господа нашего И. Х., как евреи приносили агнца пасхального].

7

«Соблюди мя нескверна, раба Твоего (Богородице) и непорочна, яко да приемь умнаго бисера, освящуся–948;960;969;962; 949;943;963;948;949;967;972;956;949;957;959;962; 964;959;957; 957;959;951;964;972; 957; 956;945;961;947;945;961;943;964;951;957; 945;947;953;940;950;959;956;945;953;» (канон ко св<ятому> причащению, песнь 4, троп<арь> 4) <Иерейский молитвослов. М., 1907. Л. 261.>

8

Потому, будучи умным, культ, хотя и вещественный, может питать наш ум: «Оум, душу и сердце освяти, Спасе, и тело мое» (кан<он> ко св(ятому) прич<ащению>, п<еснь> 6, тр<опарь) I) <Там же. Л. 261 об.>

9

И то же: «Божественное Тело и обожает мя и питает, обожает дух, ум же питает странно». 920;949;959;944; 964;972; 963;974;956;945; 954;945;953; 952;949;959;943; 956;949; 954;945;953; 964;961;941;966;949;953;* 952;949;959;943; 964;972; 960;957;949;973;956;945;, 964;959;957; 948;949; 957;959;965;957; 964;961;941;966;949;953; 958;941;957;969;962;. (Мол<итвы> ко св<ятому> причащению), стихи в сам<ом> конце молитв) <Там же. Л. 272.>

«Яко велие и страшное узреся видение днесь: с небесе убо чувственное, от земли же несравненное, облиста Солнце правды мысленное на горе Фаворстей». °937;962; 956;941;947;945; 954;945;953;966;959;946;949;961;972;957; 974;961;940;952;951; 952;941;945;956;945; 963;942;956;949;961;959;957; 949;958; 959;965;961;945;957;959;973; 945;953;963;952;951;964;972;962;, 949;954; 947;951;962; 948;949; 940;963;973;947;954;961;953;964;959;962; 941;958;942;963;964;961;945;968;949;957; '905;955;953;959;962; 964;951;962; 948;953;954;945;953;959;963;973;957;951;962; 957;959;951;964;972;962; 941;960;953; 964;959;965; 959;961;959;973;962; 920;945;946;974;961;.

Сколь великое и страшное явилось ныне видение! С неба чувственное, а с земли превосходнейшее духовное (!) Солнце правды воссияло на горе Фаворе (Малах. 4, 2).

Второй канон на Преображение

Песнь 6-я, тропарь 1-й (Богослужебные каноны на греч<еском>, славянск<ом> и рус<ском> языках. СПб., 1855. Книга вторая, стр. 35). Канон составлен в VIII в. св<ятым) Иоанном Дамаскином.

«Приидите, мне покоритеся, людие, возшедше на гору святую пренебесную, невещественно станем во граде живаго Бога, и узрим мысленно Божество невещественное Отца и Духа, в Сыне Единороднем облистающее».

916;949;973;964;949; 956;959;953;, 960;949;943;952;949;963;952;949; 955;945;959;943;, 940;957;945;946;940;957;964;949;962; 949;953;962; 964;972; 972;961;959;962; 964;972; &947;953;959;957;, 964;972; 941;960;966;965;961;940;957;953;959;957;, 940;971;955;969;962; 963;964;974;956;949;957; 941;957; 960;972;955;949;953; 950;974;957;964;959;962; 952;949;959;971;, 954;945;953; 941;960;959;960;964;949;973;963;969;956;949;957;, 957;959;970; 952;949;972;964;951;964;945; &971;955;959;957;, 928;945;964;961;972;962; 954;945;953; 928;957;949;973;956;945;964;959;962;, 941;957; 933;921;969; 956;959;957;959;947;949;957;949;912; 940;960;945;963;964;961;940;960;964;959;965;963;945;957;.

Внемлите мне, народы, и придите: взыдем на гору святую, небесную, станем духовно во граде живого Бога и будем созерцать умом невещественное Божество Отца и Духа, сияющее в единородном Сыне.

(То же, песнь 9, троп<арь> 2-й—id., стр. 40.)

"908;960;969;962; 972; 966;953;955;940;957;952;961;969;960;959;962; 920;949;972;962; 942;956;969;957;, 972; 960;961;959;963;948;949;958;940;956;949;957;959;962; 945;965;964;940; [964;945; 964;943;956;953;945; 948;969;961;945;] 949;953;962; 964;972; 945;947;953;959;957;, 954;945;953; 973;960;949;961;959;965;961;940;957;953;959;957;, 954;945;953; 957;959;949;961;972;957; 945;973;964;959;971; 952;965;963;953;945;963;964;942; 961;953;959;957;. (Ектения на литургии Ио<анна> Зл<атоуста> пред «Отче наш». 917;973;967;959;955;972;947;953;959;957;, 941;957; 929;969;956;953;, 1754, 963;. 55.)

«Еще приносим Ти словесную сию службу, о иже в вере почивших, праотцех, отцех...»

(Тайная молитва на литург<ии> св<ятого> Иоанна Злат<оуста> после пресуществления и пред «Достойно») <Служебник. Изд. 6-е. СПб., 1905. С. 150.>

'904;964;953; 960;961;959;963;966;941;961;959;956;949;957; 963;959;953; 964;942;957; 955;959;947;953;954;942; 957; 964;945;973;964;951; 957; 955;945;964;961;949;943;945;957; 973;960;941;961; 964;969;957; 941;957; 960;943;963;964;949;953;
940;957;945;960;945;965;963;945;956;941;957;969;957;...
(917;973;967;959;955;972;947;<953;959;957;>, id., 963;. 53).

Итак, Святые Дары называются словесною службою–964;945;973;964;951; 957;–за почивших в вере. Следовательно, словесным может быть не только мысль, слово, но и тело Христово, вещество.

Словесный, 955;959;947;953;954;972;962;–Рим. 12, 1; 1 Петр. 2,2. Нед<еля> Ваий, повечерие, п<еснь> 1, тр<опарь> 1 <Триодион, сиесть Трипеснец [Триодь Постная]. М., 1897. Л. 393.>

Канон ко св(ятомуУ причащению, песнь 4, ирм(ос> 4
(931;965;957;941;954;948;951;956;959;962;, 963;. 27)–972;960;969;962; 949;943;963;948;949;967;972;956;949;957;959;962; 964;959;957; 957;959;951;964;972;957; 956;945;961;947;945;961;943;964;951; 957; 940;947;953;940;950;969;956;945;953;. Там же, песнь 6, ирм(ос) 1 – «умный бисер».

Канон снятому) Кресту, песнь 7, ирм(ос} 2–«умныя очи». То же, молитва–«от волка умнаго исторгая [избавляя]» <Иерсйский молитвослов. М., 1907. Л. 224, 226.>.

Канон Ангелу Хранителю, песнь 3, ирм(ос> на «Слава»–«призирающе умно».

Там же, песнь 6, «И ныне»–«землеретный ум». Ср.: там же, песнь 7, ирм<ос> 4–«солнцезрачный ум». Там же, п<еснь> 7, ирм<ос> 6–«лествица умная» <Иерейский молитвослов. М., 1907. Л. 171 об., 173, 174.>

Акафист Иисусу Сладчайшему, ик(ос) 8–«быстрото умная» (в субъективном) значении, а вот «умныя очи»–это в объективном). То же, икос 11 – «ум мой» <Там же. Л. 140, 141 об.>

Канон Ангелу Хранителю}, песнь 1, «Слава»–«ум» (трудно сказать, субъективное или объективное значение). Там же, песнь 3, «Слава» – «умно». Там же, песнь 3, «Ныне» – «ум».

Там же, песнь 6, «И ныне»–«ум... земнаго и вещнаго желания». Там же, песнь 7, ирм(ос) 4–«веселый ум».

Там же, (песнь) 7, «И ныне» – «умная» (объективн<ое) знач<ение». Там же, песнь 8, ирм<ос> 1 – «ум» (субъект<ивное». Там же, песнь 9, ирм<ос) 4–«ума» <Там же. Л. 171, 171 об., 173 об., 174, 175 об.>

Канон Пресв(ятей> Богородице, песнь 7, ирм(ос> 1–«Радуйся, колеснице Солнца умнаго» <Там же. Л. 156 об.>

Оумно и омн, 957;959;951;964;974;962;–С<ентябрь>, 26 <нрзб.>

иумный, 957;959;951;964;972;962;–Нояб<рь>, 8, на лит<ии> ст<ихира> нрзб.>

«Тебе умную, Богородице, пещь разсмотряем вернии...» <Ирмос, глас 1, песнь 7//Ирмологий, обдержай вся ирмосы Осмогласника, Владычных же и Богоматере праздников и всего лета. М., 1913. Л. 13 об.>

Мысльный–прил<агательное> прит<яжательное> от сл<ова> мысль–955;959;947;953;963;956;959;973;: – Мысльныими ошьстии – Изб(орник) 1073 г. (В). Обряштется ч<елове>к дрясел омрачением мысльным (955;959;947;953;963;956;974;957;). Панд(екты) Ант(иоха), XI в., 62. Есть оубо естьство мыслью. Иоганн), Екз(арх) Болгарский), 107. Разделяют же сия силы душевные в мыслью и безмыслью–т<о> ж(е), 185.–и т. д....

относящийся к воображению [?–П. Ф.]: Абы ты сиа плъкы ущекотал, скача, славию, по мыслену древу.–Сл<ово> о полк<у> Игор<еве>

умственный, духовный: Таче оуста мысльная отъврьзъши – 1р(игорий) Наз{иш1зин), XI в., 232.

И тако же потщитися избавити стадо Христово от мысленаго волка.—Соф<ийский> вр<еменник>, 6988 г. (т. II, 213).

(953;Срезневский. Материалы для словаря, II, столб. 217, 218) <Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 2. СПб., 1895, стлб. 217—218.>.—411.

922

что молитвы называются жертвою уст (Ос. 14, 3). У этого высказывания тот смысл, что молитвы являются некоторыми жертвами и жертвы—некоторыми молитвами. Итак, молитвы—духовные жертвы; и символические жертвы—молитвы (лат.).—412.

923

См. примеч. 59 к разделу IX «Словесное служение».—412.

924

Иерейский молитвослов. М., 1907. Л. 246 об.— 412.

925

См.: Флоренский Павел. Мнимости в геометрии. М., 1922. § 9; Паршин А. Н. Путешествие Данте в Ад: поэзия мифа и точность естествознания Ц Флоренский П. А. Философия, наука, техника. Л., 1989; Половинкин С. М. Реальность 1920—1930-х годов и «Мнимости в геометрии» священника Павла Флоренского // Энтелехия (Кострома). 2000. № 2.—413.

926

Святой Иоанн Кронштадтский (1829—1908, память 20 декабря). В книгах «Моя жизнь во Христе», «Мысли о Церкви и православном богослужении» содержится множество молитв и молитвенных обращений к Богу отца Иоанна. Отец Иоанн составил также особые молитвы, которые он употреблял при служении литургии как дополнительные к общепринятым.—413.

927

Архимандрит Давид (f5.6.1931, Дмитрий Иванович Мухранов) происходил из крестьян Симбирской губ., Курмышского уезда, Ждановской волости, села Жданова. Был на военной службе. Принял монашество в зрелые годы. В 1888—1898 гг. заведовал Санкт-Петербургским подворьем Андреевского скита (Афон), фактически построил его. На деньги миллионера Сибирякова построил в Санкт-Петербурге несколько благотворительных учреждений. В 1896 г. возведен в сан архимандрита 1реческим митрополитом Филофеем. В 1903—1908 гг.— настоятель Кобьевского монастыря Грузинской епархии, возобновил его. С 1908 г.—на Афоне, где преобразил Андреевский скит. К началу Афонской смуты находился в затворе. 9 января 1913 г. избран большинством голосов во игумена Андреевского скита вместо изгнанного братией игумена Иеронима, выступавшего на стороне имеборцев. Покаялся перед Константинопольским Патриархом Германом V и был возвращен на Афон. Судим в 1914 г. Московской Синодальной Конторой, разрешен в священнослужении. Был запрещен в свящсннослужении указом Святейшего Патриарха Тихона и Священного Синода 8(21) октября 1918 г., но в начале 1920-х годов сослужил Патриарху Тихону, из чего можно предполагать, что с него лично запрет был снят. В 1920-е годы жил в Москве. В Архиве свящ. Павла Флоренского сохранился его адрес: «К о. Давиду от Таганской площ. Пустая улица, М. Покровский пер., д. 8». Пытался

примирить несмирившихся имеславцев-монахов, укрывшихся на Кавказе, с церковной властью, для чего по его просьбе 6 февраля 1923 г. о. Павел Флоренский написал им увещевательное письмо. См.: Отрывок письма, написанного священником Павлом Флоренским по просьбе о. архимандрита Давида в ответ на письмо имеславцев с Кавказа. 1923 (Священник Павел Флоренский. Соч.: В 4 т. Т. 3(1). М., 1999. С. 362–363). Благословил о. Павла Флоренского заниматься философско-богословской разработкой имеславия. Был духовным отцом Д. Ф. Егорова, А. Ф. и В. М. Лосевых: «и благословил Алексея Федоровича на страдания в страстную пятницу накануне ареста 18 апреля 1930 г.» (Тахо-Годи 913;. А. О В. М. Лосевой//Начала. 1993. № 2. С. 109).–413.

928

С деятельностью митрополита Киприана (ок. 1330–1406, память 16 сентября) связан переход Русской Православной Церкви со Студийского устава на Иерусалимский богослужебный устав, введение большого количества новых богослужебных последований и текстов. См.: Мансветов И. Д. Митрополит Киприан в его литургической деятельности. М., 1881; О трудах митрополита Киприана по части богослужения // Прибавления к творениям святых отцов. 1882. Кн. 1. 4.1. С. 152–205; Кн. 2. С. 413–495; Кн. 3. С. 71–75; Церковный устав. М., 1885. С. 270–271. Из современной литературы: Прохоров Г. М. К истории литургической поэзии: гимны и молитвы Патриарха Филофея Коккина//Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР. Т. 27. Л., 1972. С. 140–148.

929

Ср. молитву при погружении частиц в Святую Чашу: «Отмый, Господи, грехи поминавшихся зде Кровию Твоею честною молитвами святых Твоих»//Служебник. Изд. 6-е. СПб., 1905. С 171–172.

930

Пс. 88, 18.–414.

931

Ср.: Мф. 18, 20.–414.

932

Ср.: Пс. 132, 2–3; молитва при облачении в епитрахиль: «Благословен Бог, изливаяй благодать Свою на священники Своя, яко миро на главе, сходящее на браду, браду Аароню, сходящее на ометы одежди его»//Служебник. Изд. 6-е. СПб., 1905. С. 7в.–414.

933

Малиновский Н. Православное догматическое богословие. Т. 4. Сергиев Посад, 1909. С. 41.–414.

934

Данную идею Флоренский в дальнейшем развивал в работе «Троице-Сергиева Лавра и Россия» (конец октября–ноябрь 1918 г.):

«Праздник Троицы, нужно полагать, впервые появляется в качестве местного

храмового праздника Троицкого собора–как чествование «Троицы» Андрея Рублева. Подобно тому, как служба Иерусалимского Храма Воскресения, в мире, по самому месту своего совершения, единственная,–делается образцом и образцом службы Воскресной, повеюдно совершаемой, и вводится затем в устав, и подобно тому, как празднество Воздвижения Креста Господня, опять-таки первоначально единственное, по самому предмету празднования, по единственности Животворящего Креста, уставно распространяется, в качестве образца (аналогичных примеров перехода единичного литургического явления в устав можно привести и еще немало), так точно местное празднование единственной иконы единственного храма, будучи духовною сущностью всего русского народа, бесчисленными отражениями воспроизводится в бесчисленных Троицких храмах, с бесчисленными иконами Троицы. Предмет, отраженный тысячью зеркал, среди тысячи своих отражений, все же остается основою реальности всех их и реальным их центром. Так первое воплощение духовного первообраза, определившего суть России,– первообраза Пресвятой Троицы как культурной идеи, несмотря на дальнейшее размножение свое, все же остается историческим, художественным и метафизическим уником, не сравнимым ни с какими своими копиями и перекопиями. Прекраснейшее из зданий русской архитектуры, собор Троицкий, «из которого не хочется уходить»,–по вышеупомянутому признанию Павла Алеппского,–и прекраснейшее из изображений русской иконописи–рублевская «Тюица», как и прекраснейшая из музыкальных воплощений, несущая великие возможности музыки будущего, служба вообще и Троицына дня в частности значительны вовсе не только как красивое творчество, но своею глубочайшею художественною правдивостью, то есть полным тождеством, покрывающих друг друга, первообраза русского духа и творческого его воплощения» (Священник Павел Флоренский. Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 364–365).–414.

935

Флоренский неоднократно обращал внимание студентов на Туринскую плащаницу (см.: Священник Павел Флоренский. Соч.: В 4 т. Т. 3(2). М., 1999. С. 31). В его библиотеке была одна из первых книг по этой теме: Vignort P. Le Linceul du Christ. Ed. 2. Paris, 1902.–414.

936

Какую книгу имеет в виду Флоренский, неясно. См.: Каптерев П. Ф. История русской педагогии. СПб., б. г.–415.

937

См.: Молебное пение при начатии учения отроков//Последование молебных пений. М., 1905. Л. 14 об.–15. Ср. также: Последование, егда приходит отроча учитися Священным Писанием; Последование о отроцех неудобоучащихся// Требник. М., 1906. Л. 167–168 об.–415.

938

Ср.: «Закон изнеможе, празднует Евангелие, писание же все в тебе небрежно быть...»//Триодион, сиесть Трипеснец [Триодь Постная]. М., 1897. Л. 93 об.–415.

939

Возможно, имеется в виду Василий Николаевич Сторожев (1866–?)–археограф; занимался вопросами юридическими, экономическими, городского управления и народного образования.–416.

940

Ср.: Пс. 1, 1–2.–416.

941

См. примеч. 27 к приложению 2 раздела VII «Освящение реальности».–416.

942

Бокль Генри Томас. История цивилизации в Англии/Пер. А. Н. Буйницкого. Т. 1. 2-е изд. СПб., 1896. С. 16: «Если мы станем рассматривать, какие физические деятели имеют самое могущественное влияние на род человеческий, то найдем, что их можно подвести под четыре главные ряда, а именно: климата, пищи, почвы и общего вида природы».–416.

943

См.: Allen Grant. Die Entwicklung des Gottesgedankes. Iena, 1906.– 419.

944

Пункт 5 Флоренским не заполнен.–419.

945

Михаил Михайлович Тареев (1867–1934)–философ и богослов, профессор Московской Духовной Академии. См.: Бродский А. И. Михаил Тареев. СПб., 1994.– 419.

946

достояние самой природы (лат.).–420.

947

См.: Тареев 924;. М. Уничижение Господа нашего Иисуса Христа. М., 1901.–420.

948

«Слово плоть бысть» (Ин. 1, 14).–420.

949

Ср.: Исх. 3, 5.-– 420.

950

В рукописи «О суеверии и чуде» (январь 1902). Опубликована с искажениями под заглавием «О суеверии» (Новый путь. 1903. № 8. С. 91–121). См.:

Священник Павел Флоренский. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 44–69.–420.

951

Ср.: Ин. 17, 11–18.–420.

952

Учение о праздниках. См. также примеч. 19 к приложению 2 раздела VII «Освящение реальности».–420.

953

Надписи на схёме: Мирская радость, Средний уровень, Масленица, Вел<икий> пост, 49 дней, Четыредесятница, Святая седмица, Св. Ночь Пасхи, 10 дней, Вознесение Господне <1 нрзб.>, Троицын день, Средний уровень, Св. Пятидесятница, 49 дней, Четыредесятница, Духовная радость, Вход Господень в Иерусалим, 7 дней, Мирская скорбь и духовная тишина, Чистая седмица, Мирская радость, Средний уровень.–422.

954

Надписи на схеме: Мирская радость, Шум, Тишина поста, Шум, Духовная радость.–423.

955

Источник текста не выявлен.–423.

956

уничижение, умаление (греч.).– 423.

957

Ср.: Флп. 2, 5–11.–423.

958

Коронида–дочь фессалийца лапифа Флегия, возлюбленная Аполлона. Коронида изменила ему со смертным человеком Исхием, будучи беременной от Аполлона. Зевс убил Исхия, а Аполлон–Кориниду, предварительно вынув ребенка Асклепия из чрева матери. Затем он передал его на воспитание кентавру Хирону.–424.

959

См. примеч. 15 к разделу II «Культ, религия и культура».–425.

960

предел (лат.).–428.

961

Предложение не закончено.—429.

962

Ср.: Гомер. Илиада. Песнь 8, 13—16:

...сумрачный Тартар,

В пропасть далекую, где под землей глубочайшая бездна: Где и медяный помост, и ворота железные, Тартар, Столько далекий от ада, как светлое небо от дола!

(Гомер. Илиада/Пер. Н. Гнедича // Гомер. Илиада. Одиссея. М., 1967. С. 135).— 429.

963

Алексей Иванович Введенский (1861 —1913) — профессор Московской Духовной Академии, учитель Флоренского. См.: Ванчугов В. В. Введенский//Русская философия. Словарь. М.: Республика, 1995.— 429.

964

1 Кор. 13, 12.—430.

965

первое среди равных (лат.).— 430.

966

фактически, на деле (лат.).—430.

967

Ср.: Ин. 17, 11 —18.—431.

968

Ср.: «Превышшая ангел, мирскаго мя превышша слития сотвори...»—молитва утренняя 7-я, песнь полунощная ко Пресвятей Богородице // Иерейский молитвослов. М., 1907. IT. 8 об.—431.

969

до опыта, после опыта (лат.).—432.

970

В тексте Флоренского несогласование, которое исправлено. В рукописи текст следующий: «Нет ничего соблазнительного и в той мысли, что между христианином, не развившим данных ему даров Духа, не взрастившим семян, в него заложенных, не упражнявшим органов, в нем созданных, решительно ничем не может быть отличен от язычника».—432.

971

См. примеч. 288 к разделу VII «Освящение реальности».—432.

972

См. примеч. 21 к разделу V «Семь таинств».—433.

973

Ср.: Ин. 17, Ц—18.—454.

974

См. примеч. 26 к данному разделу.—434.

975

Ср.: Евр. 11, 29.—436.

976

Ср.: Ин. 6, 55.-457.

977

«Ближайшая цель чина <о панагии)—настолько тесно соединить трапезу с только что окончившейся литургией, чтобы та и другая явились одним богослужением и первая сообщила свою благодать второй. Благодаря чину о панагии, действительно, монастырский обед превращается в настоящее богослужение типа изобразительных и повечерия с кондаком и задостойником вместо канона (на Пасху и с целою песнью канона)» (Скабалланович М. Толковый типикон. Вып. 3. Киев, 1915. С. 51).—457.

978

У Флоренского в тексте: «трансцендентальное». Исходя из других текстов, публикаторы считают, что это описка.—438.

979

См. примеч. 11 к разделу IV «Таинства и обряды».—439.

980

Иерейский молитвослов. М., 1907. II. 261.–439.

981

См. примеч. 26 к данному разделу.–439.

982

См.: 1 Кор. И, 30.–441.

983

Данная запись дописана Флоренским после предыдущей, и на тех же листах, и поэтому нарушает хронологию.–442.

984

Требник: В 2 ч. Ч. 1. М., 1915. Л. 28 об.–445.

985

Там же. Л. 81.–445.

986

См. примеч. 44 к разделу VII «Освящение реальности».–445.

987

Требник: В 2 ч. Ч. 1. М., 1915. Л. 22.-443.

988

Карабинов И. Святая чаща на литургии Преждеосвященных Даров //Христианское> Чтение, 1915, июнь. С. 744, примеч. 18.

Здесь говорится о том, что лицо, производимое в придворный чин, после патриарших молитв и облачения, производимого церемониймейстером, поклоняется и целует Патриарха, а затем причащается запасных Святых Духов.–445.

989

Вероятно, это ошибка Флоренского. См.: Алмазов А. И. Проклятие преступника псалмами (936;913;923;924;927;922;913;932;913;929;913;). К истории суда Божьего в Греческой Церкви. Одесса, 1912.–445.

990

См.: Требник: В 2 ч. Ч. 1. М., 1915. Л. 7 об.–11.–446.

991

Ин. 6, 55.-446.

992

Ин. 17, 11–18.–448.

993

Ср.: Флп. 2, 6.-448.

994

Записи от 21. IX. 1914 г. и 12.V.1918 г. дописаны Флоренским непосредственно после предыдущей и потому нарушают хронологию.– 448.

995

См. примеч. 298 к разделу VII «Освящение реальности».–450.

996

священные образы, т. е. идеи (греч.).–450.

997

От греческого слова 945;960;959;964;961;959;960;942;–отвращение от чего-либо, отклонение, отражение.–450.

998

Данная запись дописана Флоренским непосредственно после предыдущей и потому нарушает хронологию.–451.

999

Иерейский молитвослов. М., 1907. Л. 154.–451.

1000

Rank O., Sachs 919;. Значение психоанализа в науках о духе/Пер. с нем. М. Кобылинской. СПб., 1914.–451.

1001

См.: Иез. 1, 1–26.–453.

1002

«Прощайте, друзья, комедия окончена» (лат.).—453.

1003

Из стихотворения Н. А. Некрасова «Сеятелям».—453.

1004

Схема приводится по тексту из раздела IV «Таинства и обряды» (см. с. 138—139), так как в данной записи ряд слов написан карандашом и плохо воспроизводится.—454.

1005

В тексте оставлено чистое место для одного слова.—455.

1006

Источник цитаты не найден.—,455.

1007

«Воля к власти» (нем.)—таково заглавие книги Фридриха Ницше, посмертно изданной его сестрой Э. Ферстор-Ницше. См.: Ницше 934;. Воля к власти/Пер. Г. А. Рачинского//Поли. собр. соч. Т. 9. М., 1910.—455.

1009

В тексте, вероятно, описка: «т. е.».—458.

1010

В тексте, вероятно, описка: «трансцендентного».—458.

1011

В тексте, вероятно, описка: «время».—458.

1012

В тексте описка Флоренского: «кровь».—459.

1013

Ср.: Священник Павел Флоренский. Не восхищение непщева (Филип. 2, 6—8) (К суждению о мистике)//Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 143—188.—459.

1014

Бердяев 919;. А. Смысл творчества (\9\6) // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 508: «Католический религиозный опыт есть вытягивание человека ввысь, к Богу».—459.

1015

У Спинозы Богу присуща не длительность, но вечность, которая не имеет ко времени никакого отношения. Вечность есть атрибут, под которым мы постигаем бесконечность существования Бога. Длительность есть состояние существования вещей, но не их сущности. Время же есть «мера длительности или же, скорее, только модус мышления» (Спиноза. Избр. соч. Т. 1. М., 1957. С. 303). Лишь у Бога сущность равна существованию. Все же, «сущность чего не включает существования, для своего существования необходимо должно быть создано Богом и <...> постоянно поддерживаться самим Творцом» (там же. С. 304). До творения нет ни длительности, ни времени. Длительность присуща лишь существованию вещей, но не их сущности (там же. С. 285). Только сотворенные вещи способны наслаждаться длительностью и существованием, но не Бог. Длительность прекращается, когда прекращается существование сотворенных вещей. В итоге: «Мы представляем вещи как действительные (актуальные) двумя способами: или представляя их существование с отношением к известному времени и месту, или представляя их содержащимися в Боге и вытекающими из необходимости божественной природы. Вещи, которые мы представляем истинными или реальными по этому второму способу, мы представляем под формой вечности, их идеи обнимают вечную и бесконечную сущность Бога» (там же. С. 608).—459.

1016

Жан Мари Гюйо (1854—1888). Стихи философа/Пер. Ив. Ив. Тхоржевского. СПб., 1901.—460.

1017

из всеобщего согласия (или многих) (лат.).—461.

1018

См. соч. Канта «Религия в пределах только разума».—464.

1019

Мф. 23, 33.—465.

1020

Мф. 4, 10.—465.

1021

См. примеч. 71 к данному разделу.—467.

1022

Вероятно, имеется в виду издание: Дмитриевский А. А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. 2. Euxologia. Киев, 1901.–467.

1023

Пункт 7 не заполнен.– 467.

1024

См. примеч. 45 к разделу IV «Таинства и обряды».–468.

1025

Первоначально в круглых скобках было написано: «(С. П. Мансуров. По поводу разговоров о пресуществлении)», но затем после правки текста упоминание С. П. Мансурова Флоренский убрал.

Священник Сергей Павлович Мансуров (1890–1929)–историк Церкви, сын П. Б. Мансурова, зять Ф. Д. Самарина, автор «Очерков из истории Церкви» (М., 1995); с 1926 г.–священник. См.: Самарины. Мансуровы. Воспоминания родных. М., 2001.–468.

1026

«Философия–служанка Церкви» (лат.)–вариация выражения «Философия–служанка богословия», приписываемого итальянскому историку Католической Церкви Цезарю Баронию (1538– 1607).–468.

1027

Священник Александр Викторович Ельчанинов (1881–1934) учился в одном классе с Флоренским во 2-й тифлисской гимназии, член Кружка ищущих христианского просвещения; эмигрировал; с 1926 г.– священник. См.: Свящ. Александр Ельчанинов. Записи. М., 1992; Памяти отца Александра Ельчанинова. Париж, 1935; 1991.–469.

1028

Борис Павлович Добротворцев–волонтер Тамбовской семинарии, учился в 924; ДА в 1904–1909 гг. По окончании Академии магистрант, с января 1910 г. был помощником инспектора Киевской Духовной семинарии. В Архиве свящ. Павла Флоренского письма Добротворцева сохранились за 1906–1921 гг.–469.

1029

Над строкой карандашом написано: «964;973;960;959;953; жизни, схема жизни. Наиболее глубокие извращения жизни м<огут> быть почти в тех же принципах».–470.

1030

Над словом надписано: «частного».–470.

1031

Над столбцами карандашом надписано: «Двоякое понимание страсти <3 нрзб.> безличная воля рода».—470.

1032

См. примеч. 19 к разделу II «Культ, религия и культура».—471.

1033

видимое слово (лат.).—471.

1034

Священник Сергей Михайлович Соловьев (1885—1942)—поэт-символист, племянник В. С. Соловьева, окончив в 1912 г. историко-филологическое отделение Московского университета, поступил в МДА, которую не окончил; в 1916 г. стал священником; в 1923 г. перешел в католичество и стал вице-экзархом католиков греко-российского обряда. В 1933 г. арестован. См.: Гайденко П. П. Об авторе и его герое// Соловьев С. М. Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция. М., 1997.—471.

1035

Ср.: 1 Кор. 15, 10.—471.

1036

«Ничто» есть второй член 1-й гегелевской триады «бытие— ничто—становление». См.: Гегель. Ничто // Гегель. Т. 1—3. Наука логики. Т. 1. М., 1970. С. 140.—472.

1037

Одно предложение, надписанное карандашом сверху данного текста, неразборчиво.—472

1038

См. примеч. 30 к разделу III «Культ и философия».—472.

1039

См. примеч. 31 к разделу III «Культ и философия».—472.

1040

В рукописи: «земных счетов» вместо «земной мути»; нет текста: «и это так»; изменено последнее предложение.—472.

1041

Над словом «месячного» написано: «1/4 года».–473.

1042

Над словами «15 минут» написано: «1/4 часа».–473.

1043

Над словом «умыванием» написано: «уклонением».–473.

1044

Ср.: Ин. 6, 55.–473.

1045

Ср.: Быт. 1, 2.-476.

1046

Ср.: 1 Кор. 11, 7.–476.

1047

Служебник. Изд. 6-е. СПб., 1905. С. 124.–476.

1048

Иерейский молитвослов. М., 1907. II. 7.–477.

1049

Там же. Л. 246 об.– 477.

1050

Там же. Л. 241 об.–477.

1051

Там же. Л. 246 об.–477.

1052

См.: Типикон, сиесть Устав. М., 1906. Л. 416.–477.

1053

Служебник. Изд. 6-е. СПб., 1905. С. 46.-477.

1054

Иерейский молитвослов. 924;., 1907. II. 262 об.–477.

1055

1 Петр. 3, 3.–478.

1056

Иван Васильевич Попов (1867–1938)–проф. ДА по 1 -й кафедре патрологии (1893–1924). См.: Голубцов Сергий. Московская Духовная Академия в начале XX века: Профессура и сотрудники. М., 1999. С. 71–74.–479.

1058

Имеется в виду архимандрит Иларион (Троицкий), впоследствии архиепископ, священномученик (13.09.1886–1*28.12.1929, память 15 декабря, 10мая). См.: Архим. Иларион (Троицкий). Единство Церкви и Всемирная конференция христианства ЦАрхим. Иларион (Троицкий). Христианства нет без Церкви. М., 1991.–480.

1059

Имеется в виду «Скрижаль», составленная иеромонахом Нафанаилом в 1656 г. по повелению царя Алексея Михайловича и по благословению Святейшего Патриарха Никона.–480.

1060

Запись, вероятно, была сделана на заседании Совета Московской Духовной Академии.–480.

1061

Словарь понятий; толковый словарь.–481.

1062

Данная запись Флоренского сделана его почерком, соответствующим 1906–1909 гг., и, вероятно, он присоединил ее к поздним материалам как еще один «пример нотарикона».–481

1063

В оригинале несогласование, после слова «важным» стоит точка. Возможны два варианта правки: тот, что осуществлен, и исправление слова «важным» на «важной».—482.

1064

Александр Павлович Шостьин (1862—1916)—профессор 924; ДА. Умер 1 ноября 1916 г. Панихиду служили на 40-й день со дня кончины. См.: Голубцов Сергий. Московская Духовная Академия в начале XX века: Профессура и сотрудники. М., 1999. С. 110—111.— 484.

1065

Окончание икоса из последования мертвенного мирских тел (чин отпевания усопших) // Требник: В 2 ч. Ч. 1. М., 1915. Л. 235.—484.

1066

См. примеч. 12 к разделу IV «Таинства и обряды».—484.

1067

Из письма свящ. Павла Флоренского к В. В. Розанову от 9 сентября 1912 г. «Смерть заставляет думать о себе: у меня нет церкви, и, значит, единственная служба из серьезных, которую возможно совершать часто,—это панихида. И случается, но так, что все время кто-нибудь умирает из знакомых. Мне думается, что служба церковная—мудро придуманные рессоры, смягчающие удары жизни, и, не будь этого, придуманного, правильно распределяющего горе и радость, канала, оросительного канала жизни,—не будь канонических форм для сильных душевных движений, они разбили бы наше бедное существо и мы умопомрачились бы в немом и бессильном порыве к выражению внутреннего мира. Мы все слишком неискусны, чтобы можно было предоставить нам плакать по-своему и радоваться как вздумается: мы нуждаемся в такого рода системе пружин, которые бы, ослабляя первичный толчок, благодетельно распределяли бы его энергию на нивы нашей будничной жизни. К. Д. Бальмонт где-то,—как мне показалось, не без наглости,—сказал:

Мало плакать, надо стройно, гармонически рыдать, надо действовать спокойно, чтоб красивый лик создать. Мало искренних мучений, Вы ведь в мире не один и т. д.

Сперва я думал, что это только «декадентство», но потом убедился, что глубокая правда, заставляя нас не «плакать», а «гармонически рыдать», служба церковная задерживает стремительность горя, ибо для гармоничности (траур, панихиды, хлопоты и т. д.) нужны особые силы, и в гармоничности аккумулируется часть энергии горя, которая после распределяется на всю жизнь.

Мы не кричим от боли, но зато не забываем, как утекшую воду, отошедших. Нам ритм службы (3, 7, 9, 20, 40, годовщины и т. д.) напоминает о горе и вновь его возбуждает, и мертвые для нас не мертвые, но лишь усопшие. И во всем так» (Архив свящ. Павла Флоренского).—484.

1068

Имеется в виду стихотворение «In pace». Посвящается похороненной 23 февраля 1905 г. на деревенском кладбище //Народ (Киев). 1906. 9 апреля, № 6, с. 3; перепечатано в книге: Флоренский 77. А. В вечной лазури: Сборник стихов. Сергиев Посад, 1907. В Архиве свящ. Павла Флоренского сохранилась вырезка из газеты, где рукой Флоренского сверху написано: «Милому единственному Сереже (sit benedictum nomen ejus!) <да благословенно имя сие! (лат.).> П.

Твоя от Твоих Тебе приносяще...»<Ср. возглас священника в евхаристическом каноне //Служебник. Изд. 6-е.

СПб., 1905. С. 147.> Стихотворение подписано: «С. Троицкий и П. Флоренский». Деревенское кладбище находилось в селе Толпыгино Нерехтского уезда Костромской губернии, где служил священник Симеон Троицкий—отец С. С. Троицкого—и куда часто к своему другу ездил Флоренский.—484.

1069

Ведель Артемий Лукьянович (1767/1770?—11806/1810?). Церковный композитор гармонического (партесного) направления русского церковного пения, для которого характерны концертность, ариозность, отдельные мелодические обороты. Был учеником знаменитого оперного композитора Сарти и преемником итальянской школы.—484.

1070

Архимандрит Феофан (.Александров, 1785?—fl852)—регент хора Санкт-Петербургской Духовной семинарии, ректор Казанской Духовной Академии и профессор Казанского университета (1817—1832), настоятель Московского Донского монастыря (1832—1850), церковный композитор. В своем творчестве опирался на традиционные монастырские распевы XIX в. См.: Синодальный хор и училище церковного пения. Воспоминания. Дневники. Письма / Сост. С. Г. Зверева, А. А. Наумов, М. П. Рахманова. М., 1998. С. 675.—484.

1071

Из стихотворения К. Д. Бальмонта «Слова любви» из сборника «Горящие здания» (1900).—484.

1072

Вероятно, имеется в виду Прокл (410—485)—представитель афинской школы неоплатонизма, который руководил Платоновской академией. Возможно, Флоренский пользовался изданием: Procli philosophi platonici opera. Ed. V. Cousin. Parisiis, 1864.—485.

1073

Платон трактовал познание как воспоминание о потусторонней родине душ, где души воспринимали истину непосредственно. Души познают истины этого мира благодаря в разной степени затемненной памяти. См.: Платон. Менон 811 —Платон. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1990. С. 589: «...то, что мы называем познанием, есть припоминание?»— 485.

1074

Ср.: Гал. 5, 26.—485.

1075

Вероятно, запись разговора со своим сыном Василием (21.05.1911—5.04.1956).—485.

1076

Часослов. М., 1886. Л. 92 об.—485.

1077

В смысле: атрофия мудрости.—485.

1078

первый среди равных (лат.).—486.

1079

равный всем (лат.).—486.

1080

действительность (лат.).—487.

1081

ни первый, ни второй, ни третий (лат.).—487.

1082

не есть равный или есть не равный (лат.).—487.

1083

не равный <себе> (лат.).—487.

1084

На полях против текста, помещенного Флоренским в квадратных скобках, запись: «Это все в дальнейшем надо говорить».—488.

1085

Эдуард Карпентер (1844—1929). Любовь и смерть. С 3-мя порт. Э. К. и вст. ст. П. Д. Успенского / Пер. с англ. Пг., 1915; 2-е изд., испр. Пг., 1917.—488.

1086

Ср. в переводе прот. Петра Преображенского: «Заповедь шестая. О двух духах при всяком человеке и внушениях каждого из них <...> Два ангела с человеком: один добрый, а другой злой»// Писания мужей апостольских / Пер. прот. Петра Преображенского. М., 1895. С. 188.—488.

1087

«Два пути учения и власти, один—света, другой—тьмы. Но велико различие между этими двумя путями. На одном поставлены светоносные ангелы Божии, на другом—ангелы сатаны»//Там же. С. 50.—488.

1088

Ср.: Исх. 20, 9.-489.

1089

Служебник. Изд. 6-е. М., 1905. С. 91.—489.

1090

Переферкович Н. Филологические заметки. V. К истории слова «неделя»//Журнал Министерства Народного Просвещения. 1917. Октябрь. С. 139—146.—489.

1091

Человек разумный (лат.)—человек—создатель орудий труда (лат.). См. раздел «I. Homo faber» (ч. 2, называемую «Воплощение формы (действие и орудие)») книги Флоренского «У водоразделов мысли» (Священник Павел Флоренский. Соч.: В 4 т. Т. 3(1). М., 1999. С. 374—382).

«Если бы мы могли отбросить все самомнение, если бы при определении нашего вида мы точно придерживались того, что дают нам исторические и доисторические времена для справедливой характеристики человека и интеллекта, мы не говорили бы, быть может, Homo sapiens, но Homo faber. Итак, интеллект, рассматриваемый в его исходной точке, является способностью фабриковать искусственные предметы, в частности из орудий создавать орудия, и бесконечно разнообразить их выделку» (цит. по: Священник Павел Флоренский. Соч.: В 4 т. Т. ЗП). М., 1999. С. 378).—489.

1092

Бергсон Анри. Творческая эволюция / Авторизованный пер. с фр. В. А. Флеровой. М.; СПб., 1914. С. 123.—489.

1093

См.: Wiener Otto. Die Erweiterung der Sinne. Antrittsvorlesung. Leipzig, 1901. Обычно Флоренский ссылался на следующее издание перевода: Проф. Винер О. Расширение наших чувств / Пер. Д. Шора // Успехи физики: Сборник статей о важнейших открытиях последних лет. Одесса, 1907. Изд. 2-е. Вып. 1. С. 1—2S.—489.

1094

См.: Несмелое В. И. Наука о человеке. Т. 1. 3-е изд. Казань, 1906. С. 269: «И мы достоверно знаем в познании себя самих, что хотя наша собственная личность существует только в необходимых условиях фи зического мира, однако природою своею она все-таки выражает не мир, а истинную природу самого Бесконечного и Безусловного, потому что бесконечное и безусловное есть не иное что, как свободное бытие для себя, а свободное бытие для себя и есть и

может быть только бытием самосущей Личности».—489.

1095

См. раздел «III. Органопроекция», ч. 2, называемую «Воплощение формы (действие и орудие)», книги Флоренского «У водоразделов мысли» (Священник Павел Флоренский. Соч.: В 4 т. Т. 3 (1). М., 1999.

С. 402—421.

Флоренскому была известна книга: Kapp Ernst. Grundlinien einer Philosophie der Technik. Braunschweig, 1877.—489.

1096

Основное сочинение Джеймса Джорджа Фрейзера (1854—1941) «Золотая ветвь» (2 т. London, 1890; русский перевод: Т. 1—4. М., 1928).—490.

1097

См. примеч. 42 к разделу IV «Таинства и обряды».—491.

1098

См. примеч. 12 к приложению 3 раздела III «Культ и философия».—492.

1099

Ср.: Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского. Кн. EX. Май. М., 1908. С. 326—327: «Будучи семи лет, Константин видел сои, который и рассказал своим родителям. Снилось мне,—говорил Константин,—что воевода собрал всех девиц города и сказал мне: выбери себе одну из них в невесты. Я осмотрел и избрал красивейшую из них с светлым лицом и украшенную многими золотыми вещами и дорогими каменьями, по имени Софию». Поняли родители, что Господь дает отроку девицу Софию, т. е. премудрость Божию, возрадовались духом и со старанием стали учить Константина не только книжному чтению, но и богоугодному добронравию—премудрости духовной».

См. также: Священник Павел Флоренский. Троице-Сергиева Лавра и Россия // Священник Павел Флоренский. Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 358—359.—492.

1100

См.: 1 Тим. 3.—492.

1101

обрабатывать, возделывать; обработанный, возделанный (лат.).—493.

1102

Триодион, сиесть Трипеснец [Триодь Постная]. М., 1897. Л. 184 об. Имеется в виду стихира на «Господи, воззвах», где говорится: «Киими, земнороднии, устнами восхвалим иерарха, <...> согражданина имущаго, мироточнаго на

Небесех божественнаго и пречуднаго Димитриа?» У Флоренского дважды описка, вместо имени Димитрия он написал имя Григория. Исправлено ред.—493.

1103

Иерейский молитвослов. М., 1907. Л. 258 об.—259.— 493

1104

«Благообразный Иосиф с древа снем пречистое тело Твое, плащаницею чистою обвив, и вонями в гробе нове покрыв, положи» — тропарь 2-го гласа, который поется на вечерни во святый и великий пяток при выносе из алтаря и положении в храмовой гробнице плащаницы Господа Иисуса Христа, что изображает погребение Спасителя (Триодион, сиесть Трипеснец [Триодь Постная]. М., 1897. Л. 464). Тот же смысл имеет перенесение приуготовленных даров с жертвенника на престол во время литургии при пении Херувимской песни («Иже херувимы...»—см. Служебник. Изд. 6-е. М., 1905. С. 128).—493.

1105

Начальные слова церковного песнопения из литургии Преждеосвященных Даров, исполняемого «вместо» Херувимской песни.—494.

1106

См. примеч. 2 к приложению 4 раздела VII «Освящение реальности».—495.

1107

См.: Священник Павел Флоренский. Соч.: в 4 т. Т. 3 (2). М., 1999. С. 430—431.—496.

1108

Александр Львович Тихомиров (в монашестве Тихон) (1882— 1955)—сын Л. А. Тихомирова; в 1905 г. жил в общежитии студентов 924; ДА в одной комнате с Флоренским; с 1913 г.— ректор Новгородской Духовной семинарии; с 1920 г.—епископ; в 1927 г. арестован, но с помощью духовных чад бежал из тюрьмы; нелегально жил в Сергиевом Посаде и в Ярославле; во время войны к нему совершали паломничество.— 496.

1109

Флоренский приводит житие мученика Маманта по изложению святителя Димитрия, митрополита Ростовского (+1709, память 21 сентября), основным источником для которого был так называемый «Метафраст», т. е. жития святых, составленные на греческом языке преподобным Симеоном Метафрастом во 2-й половине X в.—496.

1110

[Святитель Димитрий, митрополит Ростовский.] Книга житий святых на месяц септемврий. М., 1837. Л. 20.—496.

1111

Там же. Л. 20.–496.

1112

Там же. Л. 21.–496.

1113

Там же. Л. 21 об.–496.

1114

Там же. Л. 25.-497.

1115

Святитель Филарет, митрополит Московский и Коломенский (в миру Василий Михайлович Дроздов, 26 декабря 1782–1906;9 ноября 1867, память 19 ноября), родился на две недели раньше, чем следовало. См.: Иоанн (Снычев), митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский. Жизнь и деятельность Филарета, митрополита Московского. Тула, 1994. С. 8.–497.

1116

Лев Михайлович Лопатин (1855–1920)–философ, проф. Московского университета, председатель Московского психологического общества, редактор журнала «Вопросы философии и психологии». У него в семинаре занимался Флоренский, будучи студентом Московского университета. См.: Огнев А. И. Лев Михайлович Лопатин. Пг., 1922.–497.

1117

Пафнутий Львович Чебышев (1821 –1894) – русский математик и механик. См.: Крылов А. И. Пафнутий Львович Чебышев: Биографический очерк. М.; Л., 1944.–497.

1118

Ср.: Ин. 17, 11 –18.–498.

1119

Иерейский молитвослов. М., 1907. Л. 173–173 об.–499.

1120

Полный церковно-славянский словарь/Сост. Григорий Дьяченко. М., 1900. С. 200.–499.

1121

Память праведной Елисаветы – 5 сентября по ст. ст., т. е. запись сделана 18 сентября 1921 г. по н. ст.–500.

1122

Требник [большой]. м., 1906. л. 167 об.–500.

1123

См.: Служебник. Изд. 6-е. СПб., 1905. С. 147–148.–500.

1124

Данную ошибочную точку зрения Флоренский выписал из какого-то издания не научно-богословского характера. В житии святого Василия Великого рассказывается, что когда он совершал литургию, то «золотой голубь с божественными дарами, висевший над святым престолом, движимый силой Божией, сотрясался три раза. Однажды, когда Василий служил и возносил святые дары, обычного знамения с голубем, который своим сотрясением указывал сошествие Святого Духа, не было» (Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней святого Димитрия Ростовского. М., 1904. С. 30). Причиной несхождения Святого Духа было неблагоговейное взирание одного из диаконов на женщину, находившуюся в храме. С тех пор святой Василий повелел устроить в церкви особые завесы, отделяющие алтарь от храма.

Молитва «Господи, Иже Пресвятаго Твоего Духа» (собственно тропарь 3-го часа) была внесена в эпиклезу анафоры в XIV в. в связи с антилатинской полемикой. В русской литургической науке это было достаточно известно еще в начале XIX в. Так, И. Дмитриевский указывал, что поскольку «таково разделение смысла, чрез вставку молитв другого рода, как нельзя приписать самому Василию, то и в древних греческих списках литургии Василия и Златоуста этой молитвы нет» (Дмитриевский И. Историческое, догматическое и таинственное изъяснение Божественной литургии. М., 1894. С. 303. 1-е изд. М., 1804). См. также: Успенский Н. Д. Анафора//Богословские труды. М., 1975. Сб. 13. С. 40–147.

Можно не сомневаться, что Флоренский был знаком с историей эпиклезы еще тогда, когда он был студентом Академии. Данная выписка может быть сопоставлена с примерами из так называемой народной этимологии, народного нотарикона (см. с. 481 наст. изд.). В ошибочном историко-литургическом мнении отразилось верное церковное самосознание: святые–свидетели таинств, свидетели соединения Неба и земли.– 500.

1125

Ср. запись беседы священника Василия Надеждина, А. Н. Соколова и неизвестного автора со священником Павлом Флоренским в ноябре 1921 г.:

«Однажды, приблизительно в ноябре 1921 года, мы, т. е. о. Василий Ф. Надеждин, Александр Ник. Соколов и я, сидели с отцом Павлом в притворе церкви Петровского монастыря, ожидая окончания предыдущей лекции. Отец Павел в разговоре, между прочим, спросил нас, не замечал ли кто из нас, какая рука у нас теплее. На это никто из нас ничего не мог ответить. Тогда он сказал, что спрашивает нас об этом для того, чтобы проверить свои наблюдения. «Потому что я заметил,–продолжал он,– что в обычное время, т. е. когда я спокойно сижу или лежу в ровной температуре, у меня правая рука бывает теплее левой. А при молитве, особенно при совершении литургии, у меня бывает наоборот: левая рука делается теплее правой».

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
http://filosoff.org/ Приятного чтения!
http://buckshee.petimer.ru/ Форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.
http://petimer.ru/ Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин
http://worksites.ru/ Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.
http://dostoevskiyfyodor.ru/ Приятного чтения!