

СВЯТЫЙ ГРААЛЬ

(Опытъ догматической экзегезы Ио. XIX 34).

Въ Евангеліи отъ Іоанна въ повѣствованіи о страстяхъ Христовыхъ мы знаемъ одну черту, которая отсутствуетъ у другихъ евангелистовъ *). Это — рассказъ о пребитіи голеней у двухъ разбойниковъ и о пронзеніи копьемъ ребръ Иисусовыхъ: «одинъ изъ воиновъ копьемъ пронзилъ Ему ребра, и тотчасъ истекла кровь и вода — *αἷμα καὶ ὕδωρ* **»). При этомъ данному сообщенію придается особенное значеніе, — нарочито и торжественно подтверждается истинность этого свидѣтельства: «и видѣвшій (т. е. возлюбленный ученикъ Христовъ) свидѣтельствовалъ, и истинно есть свидѣтельство его; онъ — *ἐκεῖνος* — знаетъ ***), что говорить истину, дабы вы повѣрили» (Іо.19, 34-5). (И далѣе слѣдуетъ еще подтверждающая ссылка на ветхозавѣтный текстъ: «да сбудется писаніе»).

Событіе это произошло уже послѣ того, какъ Иисусъ, «преклонивъ главу, предалъ духъ» (19, 30), такъ что воины пришедши «увидѣли Его уже умершимъ» (19, 33). Истеченіе изъ мертваго тѣла крови

*) Впрочемъ, въ нѣкоторыхъ рукописяхъ текстъ Іо. 19, 34 переносится въ Евангеліе отъ Матѳея 27, 49.

**) Ср. A critical and exegetical commentary on the Gospel according to St. John by J. H. Bernard Edingburgh. 1928, vol. II, 646.

***) Подъ *ἐκεῖνος* нѣкоторые комментаторы разумѣютъ здѣсь самого Христа.

и воды трудно объяснимо (хотя и дѣлались попытки такого объясненія *) оно является знаменіемъ (σημείον) въ смыслѣ Іоаннова Евангелія, причемъ особое значеніе этого знаменія опредѣляется не только тѣмъ, что изъ мертваго тѣла истекли кровь и вода, но и состояніемъ этого тѣла. Хотя оно уже и умерло по оставленіи его духомъ, но оно не стало и трупомъ съ начинающимся разложеніемъ, ибо «плоть Его не видѣла тлѣнія» (Д. А. 2, 31. Пс. 15, 10). Смерть Христова для тѣла Его была лишь глубокимъ сномъ или обморокомъ. Хотя Іисусъ и «предалъ въ руки Отца духъ Свой» (Лк. 23, 45), однако связь Божественнаго духа съ тѣломъ не была окончательно прервана. И это, хотя временно и оставленное духомъ, но живое тѣло, имѣло въ себѣ кровь, и оно-то было еще разъ умерщвлено ударомъ копія. Слѣдствіемъ этого удара было истеченіе крови и воды, тѣло для погребенія осталось обезкровленнымъ и утратившимъ необходимую часть своего состава, именно влагу. Что означаетъ это изліяніе? Мы знаемъ **), что въ «крови — душа животныхъ», сила жизни тѣла. Изліяніе крови поэтому означаетъ разлученіе души отъ тѣла, т. е. уже смерть тѣла. Правда, и послѣ истеченія крови тѣло Спасителя не стало трупомъ, ибо не предалось тлѣнію, но оно осталось въ нѣкоемъ анабіозѣ, ожидая своего воскресенія. Кровь есть совершенно особая субстанція, которая замѣчательна тѣмъ, что въ ней соединяется душевное и вещественное, живое и неживое естество, животная душа и тѣло. Она посредствуетъ между духомъ и тѣломъ, духовнымъ и матеріальнымъ бытіемъ, какъ живая

*) Употреблено безъ члена. Очевидно, писатель имѣлъ въ виду обозначить скорѣе вещество крови и воды, нежели ихъ принадлежность. Здѣсь эта черта не имѣетъ рѣшающаго значенія. Ср. тоже I Ю. 5, 6.

***) Ср. нашъ очеркъ: «Евхаристическій догматъ», Путь 1930, I-II.

связь ихъ. Кровь, хотя есть лишь особая жидкость, принадлежащая физическому міру, но она же таитъ загадку жизни, содержитъ въ себѣ душу тѣла, ея животную энтелехію. Это соединеніе и отождествленіе началъ живого и неживого (или содержащаго въ себѣ лишь дремотныя формы жизни) въ ихъ неразложимомъ единствѣ есть творческій актъ Божій, нѣкая перводанность животворенія. Естествознаніе постигаетъ своими методами какъ этого акта, но не его что, которое остается неразложимо въ непосредственности своей: жизнь есть жизнь, все живое живетъ, одушевлено, и въ крови душа животныхъ. Разумѣется, жизнь крови предполагаетъ для себя наличие организма со всею сложностью, но это служить лишь общимъ выраженіемъ основного факта, — одушевленности вещества, которую являетъ собою тѣло.

Въ актѣ смерти обычно не происходитъ раздѣленія крови и тѣла, напротивъ, оставаясь въ своей нераздѣльности, и то, и другое начинаетъ разлагаться, и съ разложеніемъ крови погибаетъ, умираетъ животная душа. Душа, живущая въ крови, сама по себѣ не обладаетъ безсмертіемъ и не даетъ его тѣлу, — безсмертенъ лишь духъ человѣка, и онъ то оживляетъ душу, а черезъ нее и тѣло. Въ воскресеніи человѣкъ получаетъ новую силу души для оживленія новаго тѣла, но эта какъ бы новая душа, въ силу самотождества одуховляющаго ее духа оказывается тождественной съ прежней, вѣрнѣе, является продолженіемъ той же жизни. Духъ сохраняетъ потенцію души (а чрезъ нее и тѣла), какъ бы сѣмя, согласно изъясненію ап. Павла (I Кор. 15). Животныя потому и не знаютъ того личнаго безсмертія, какое имѣетъ человѣкъ, потому что они не имѣютъ духа, а лишь животную душу, и она окончательно разлагается вмѣстѣ съ тѣломъ и кровью. Здѣсь можно говорить лишь

о безсмертіи рода («по роду ихъ»), какъ они и сотворены были: Быт. I, 21, 24, 25).

Въ смерти Христовой послѣ удара копіемъ произошло раздѣленіе души-крови отъ тѣла, причемъ обезжизненное, обезкровленное тѣло Его въ воскресеніи, конечно, снова обрѣло душу, а слѣд. и кровь: этой крови прославленнаго тѣла Христова мы и приобщаемся въ таинствѣ Евхаристіи. Но эта кровь воскресшаго, прославленнаго тѣла, хотя и тождественна съ кровію жившаго на землѣ тѣла, но она отъ нея и отлична, поскольку истекшая кровь уже отдѣлилась отъ этого тѣла. Воскресло то самое тѣло Спасителя, которое пребывало во гробѣ. Но въ этомъ тѣлѣ уже не присутствовала изливающаяся кровь Спасителя (*). Кровь и вода, изліявшіяся изъ ребра, какъ не принадлежащія уже воскресшему тѣлу, остались въ этомъ мірѣ. Такимъ образомъ, мы стоимъ здѣсь передъ фактомъ исключительной значительности, торжественно возвыщенномъ и засвидѣтельствованномъ евангелистомъ: человѣческое естество Христово, живое воодушевленное тѣло Его, на крестѣ раздѣлилось. Свою кровь и воду Онъ отдалъ міру, а тѣло, лишившееся крови и воды, было погребено и затѣмъ воскресло. Передъ нами встаетъ вопросъ о догматическомъ значенія этого факта.

Что знаменуютъ собою изліявшіяся кровь и вода? К р о в ь , по смыслу таинства Евхаристіи, есть связанная съ веществомъ о д у ш е в л е н н о с т ь тѣла, его живая душа. Она представ-

*) Также не присутствовалъ, конечно, и «потъ Его, какъ капли крови, падающія на землю» (Лк. 22, 44), какъ и слюна Его, изъ которой Онъ сотворилъ брѣнне при исцѣленіи слѣпорожденнаго, вообще всѣ тѣ составные элементы Его тѣла, которые принимались Имъ изъ міра и возвращались въ міръ, по общему закону обмѣна веществъ. Однако есть существенное различіе между этимъ обмѣномъ веществъ въ актѣ жизни и примертномъ изліянніи крови и воды.

ляетъ съ одной стороны, сѣдалище духа, есть какъ бы тѣло для духа (и въ этомъ смыслѣ кровь Христова соотвѣтствуетъ Церкви, какъ тѣлу Его), съ другой стороны она содержитъ душу тѣла, живущаго по силѣ воодушевляемости кровію («кровеобращенія»). Можно сказать, что кровь Христова выражаетъ Его человѣчность («отъ одной крови Богъ произвелъ весь родъ человѣческій для обитанія по всему лицу земли» Д. А. 17, 26), психобиологическій ея субстратъ. В о д а же есть первоэлементъ мірового вещества, изъ котораго изначально образованъ міръ («и Духъ Божій носился надъ водою» Быт. 1, 2, «да будетъ твердь посреде воды и да отдѣляетъ она воду отъ воды») (1, 6), «Гласъ Господень надъ водами» (Пс.28, 3), въ извѣстномъ смыслѣ метафизическая первоматерія міра — ὕλη — причемъ н о в а я , обновленная ὕλη есть вода крещальная, Иорданская. Тѣло Христово, конечно, состояло изъ тѣхъ же частей и тѣхъ же элементовъ, какъ и человѣческое тѣло вообще, но если выразить это многообразіе въ единствѣ, то такимъ единящимъ, всерастворяющимъ и всеподдерживающимъ первоэлементомъ «земли» является «вода», изъ которой и возникла «твердь» (*). Единство крови и воды выражаетъ, такимъ образомъ, полноту человѣчности, какъ соединеніе душевнаго, животворящаго, кровяного начала и животворимаго, пассивнаго, вещественнаго. Это есть ж и в а я т ѣ л е с н о с т ь , которая выдѣлилась изъ оставленнаго духомъ тѣла Христова на крестѣ. Это выдѣленіе не сопровождалось разрушеніемъ самого тѣла, какъ это особо указано евангелистомъ, воспоминающимъ при этомъ (Іо. 19, 36) ветхозавѣтный образъ пасхальнаго агнца. Послѣд-

*) Этому соотвѣтствуетъ и образъ «стекляннаго моря» (Апокалипсисъ 15, 1-2), на которомъ стоятъ побѣдившіе звѣря и образъ его.

ній въ несокрушенности костей своихъ прообразовалъ неразрушимость тѣла Господа: «сіе произошло, да сбудется Писаніе: «кость Его не сокрушится» (Исх. 12, 46). Итакъ, на крестѣ произошло таинственное раздѣленіе тѣлесности Иисуса: не сокрушившаяся плоть Его была снята со креста, положена во гробъ и воскресла, но ранѣе того изъ нея выдѣлилась Его одушевленная тѣлесность, какъ кровь и вода.

Подтверженіе такого пониманія тѣла и крови, какъ человѣчности вообще, мы находимъ у самого же Іоанна Богослова въ извѣстномъ текстѣ I Іо. 5, 6-7 (такъ наз. соmma Johannaеum, текстъ о трехъ, свидѣтельствующихъ на небеси, отсутствующій въ первоначальныхъ рукописяхъ): «Сей есть Иисусъ Христосъ, пришедшій водою и кровію δῑ ὕδατος καὶ αἵματος (*) (и Духомъ), не водою только οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, но водою и кровію ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι (**), и Духъ (τὸ πνεῦμα) свидѣтельствуесть (о томъ), потому что Духъ есть истина. Ибо три суть свидѣтельствующіе, Духъ, вода и кровь, и эти три οἱ τρεῖς во едино εἰς τὸ ἐν — суть».

Въ этомъ текстѣ, который есть *sic ut interpretum*, по историческому его смыслу содержится опроверженіе ученія докетовъ. Согласно послѣднему, Христосъ лишь при крещеніи, «в о д о ю», сошелъ на Иисуса, чтобы оставить Его во время страданій. Противъ этого ученія и призрачномъ воплощеніи апостолъ указываетъ истинную полноту и подлинность воплощенія, которое совершилось «не водою только, но и кровію». Однако независимо отъ этого историческаго контекста, хотя и въ связи съ нимъ, догматическое содержаніе этого текста состоитъ въ томъ, что въ

*) Таже безъ члена, какъ и Іо. 19, 34.

**). Здѣсь появляется членъ для большей опредѣленности уже повторяемаго выраженія.

немъ утверждается необходимость (а вмѣстѣ и достаточность) крови и воды для полноты и истинности вочеловѣченія Христова. «Вода и кровь» и есть истинное челоуѣчество, въ которомъ обитаетъ «Духъ», причемъ «Духъ» въ 5, 8 есть, очевидно, Духъ Христовъ, Логось, ставшій плотию и вочеловѣчившійся. Т. о., получается тричастный составъ Христова естества: Духъ — Логось, душа (кровь), тѣло (вода), ставшіе «во едино» (1 Ю. 5, 7). Однако въ 5, 6: «Духъ свидѣтельствуеъ о Немъ»: Духъ есть уже, конечно, Духъ Св. (*). Но такъ или иначе, важно то, что кровь и вода здѣсь явно имѣють значеніе истинной челоуѣчности, воодушевленной тѣлесности (**), такъ что кровь есть душа, а вода — тѣло (***). Итакъ, согласно торжественному свидѣтельству Евангелія отъ Іоанна, челоуѣческое естество Спасителя въ смерти Его раздѣлилось, будучи однако нераздѣляемо: кровь и вода, душевно-тѣлесное вещество, излились изъ ребра, а тѣло осталось обезкровленное и обезводенное, хотя и въ полнотѣ всего своего состава. Вникнемъ въ многозначительный и даже, можно сказать, потрясающій

*) Впрочемъ, если настаивать, что Духъ и въ 5, 7 есть непременно Духъ Св., то можно разумѣть Его также какъ совершителя боговоплощенія при Благовѣщеніи: «Духъ Св. найдетъ на тя и сила Вышняго (Слово) осѣнитъ тя» (Лк. I. 35).

**) Распространенное какъ въ церковной такъ и въ критической литературѣ толкованіе видитъ въ водѣ и крови символику двухъ таинствъ — крещенія и причащенія. Но это толкованіе, болѣе аллегорическое, во всякомъ случаѣ не является исчерпывающимъ и не уловляетъ всего контекста.

***). Этому не противорѣчитъ то, что у Іоанна же вода въ другомъ контекстѣ, безотносительно, означаетъ новую духовную силу и новое духовное рожденіе (Ю. 3, 5; 4, 14; 7, 38, ср. Откр. 22, 6; 22, 17). Въ отношеніи крови вода есть элементъ «земли», первоматерія, въ отношеніи къ духу и въ соединеніи съ нимъ вода есть духоносное, одуховленное вещество, причемъ здѣсь подчеркивается уже не ея космическая природа, но духоносящая сила: освященіе воды есть и освященіе водной стихіи міра, т. е. уже и самого міра. (И замѣчательно, что изъ всѣхъ четырехъ элементовъ: воздуха, огня, земли и воды, освящается именно эта послѣдняя, какъ имѣющая въ извѣстномъ смыслѣ репрезентативное значеніе для всего міра).

смыслъ этого раздѣленія. Начнемъ съ простаго и болѣе безспорнаго. Прежде всего раздѣленіе это является п р е б ы в а ю щ и м ъ въ томъ смыслѣ, что нигдѣ нѣтъ указаній, чтобы въ воскресшее тѣло Христово возвратились эти изліявшіяся кровь и вода, и тѣмъ произошло бы новое ихъ воссоединеніе. Конечно, воскресшее тѣло Христово имѣло всю полноту человѣчности, т. е. оно было воодушевленнымъ человѣческимъ тѣломъ, слѣдовательно, имѣющимъ кровь. Приходится дѣлать двойное допущеніе: либо въ тѣлѣ оставалась еще часть крови (и воды), какъ это вполне праводоподобно, ибо отъ удара копіемъ въ бокъ вовсе не было неизбѣжнымъ послѣдствіемъ изліяніе в с е й крови и воды изъ в с е г о тѣла; либо же кровь возстановилась въ воскресшемъ тѣлѣ вмѣстѣ съ возвратившейся жизнью тѣла (какъ она непрестанно возстановляется во всякомъ живомъ организмѣ). Но при томъ и другомъ предположеніи остается различіе между изліявшимися изъ ребра Христова кровію и водою и тѣломъ и кровію, преподаваемыми въ таинствѣ Евхаристіи, при неизмѣнномъ ихъ тожествѣ. Каково же это различіе и въ чемъ это тожество?

Прежде всего надлежитъ установить, что самый фактъ изліянія крови Христовой вмѣстѣ съ водою изъ ребра Его остался мало замѣтенъ въ догматической экзегезѣ; насколько же онъ былъ замѣченъ, онъ уразумѣвается только евхаристически. Между прочимъ отъ этого факта исходитъ циклъ западныхъ легендъ о св. Граалѣ. Св. Грааль, по этому преданію, есть та евхаристическая чаша, изъ которой Господь причащалъ Своихъ учениковъ на Тайной Вечери. Въ эту чашу Іосифъ Аримаѳейскій собралъ излившуюся изъ ребра кровь (и воду?). Легенда не прибавляетъ, вся ли кровь, излившаяся изъ ребра, была собрана въ чашу или же только часть ея (восточное

преданіе гласить, что на Голгоѣ была погребена голова Адамова, какъ это обычно изображается на православныхъ распятіяхъ, и что на нее уканула капля Божественной крови). Западная легенда по своему овладѣваетъ сюжетомъ св. Грааля, осложняя и даже потопляя эту тему разными романтическими подробностями. Сюжетъ этотъ становится достояніемъ рыцарской поэзіи, отъ которой сторонится католическая церковь. Въ общемъ, въ западномъ истолкованіи Св. Грааля наблюдается два варианта: по одному онъ есть чаша крови Спасителя, отъ Іосифа Аримаѣйскаго попавшая въ Англію въ Гладстонбюри (отсюда она вплетается въ циклъ легендъ о рыцаряхъ круглаго стола короля Артура (*). Св. чаша скрывается отъ людей, но является достойнымъ (Парсифаль). По другому варианту св. Граальъ есть чудодѣйственный камень, на которомъ появляется и св. чаша — родъ антимиона на камнѣ (по католическому обычаю), — «алатырь-камень» русской пѣсни. Западному христіанству было дано почувствовать и религіозно воспринять эту тему, — и въ этомъ положительное значеніе легенды о св. Граальѣ, — но совершенно не дано было ее раскрыть. Востокъ же прошелъ совершенно мимо этой темы какъ таковой, если не считать того, что нѣкоторыя черты сказанія о св. Граальѣ влетали въ распространенныя на востокѣ сказанія о чудесныхъ явленіяхъ младенца Христа въ евхаристіи (**).

Слѣдуетъ еще особо отмѣтить то истолкованіе Іо. 19, 34, которое находится въ послѣдованіи православной проскомидіи на литургіи св. Іоанна Златоустаго и св. Василия Великаго. Св.

*) См. поэтическую переработку у ихъ Теннисона — Kings Idylls

**) См. Н. Туницкій. Древнія сказанія о чудесныхъ явленіяхъ Младенца-Христа въ Евхаристіи. Богосл. Вѣстникъ 1907 V, стр. 201-229.

агнецъ, по изъятіи, прободается священникомъ съ лѣвой стороны копіемъ со словами: «единъ отъ воинъ копіемъ ребра Его прободе», а затѣмъ, вливая въ чашу «св. соединеніе» (вино съ водой), священникъ произноситъ слова: «и абіе изыде кровь и вода», и послѣ того, указуя рукой на чашу, прибавляетъ: «и видѣвый свидѣтельствова и истинно есть свидѣтельство его». Что означаетъ эта символика? Не содержитъ ли и она о т о ж е с т в л е н і я изліявшейся изъ ребра крови и воды съ евхаристической кровью, съ отрицаніемъ различія между ними? По нашему разумѣнію, нѣтъ, не содержитъ. Проскомидія (какъ и вся литургія)имѣетъ вообще двоякое содержаніе: прежде всего она есть таинство преложенія св. даровъ и причащенія, но сверхъ того, она есть воспоминательно повторяемое боговоплощеніе въ его основныхъ моментахъ, соотвѣтствующихъ различнымъ символическимъ дѣйствіемъ на литургіи. Въ частности и на проскомидіи въ соотвѣтствующіе моменты воспоминается и рождество Христово, и страсти Его, и воскресеніе. Но именно въ порядкѣ такого воспоминанія произносятся слова Іо. 19, 34, но тѣмъ самымъ моментъ этотъ не вводится въ само евхаристическое дѣйство. Таинство совершается черезъ воспоминательное воспроизведеніе самой вечери Господней и произнесеніе установительныхъ словъ Господнихъ, получающее совершительную силу въ епиклезисѣ, а здѣсь уже нѣтъ никакого отношенія къ Іо. 19, 34. Разумѣется, кровь Христова субстанціально едина и самотождественна и въ Евхаристической Чашѣ, и въ ея изліянніи на крестѣ изъ пяти ранъ Христовыхъ, и особливо изъ ребра Его. Однако она различна въ о б р а з а хъ своего существованія и явленія для человѣка. И въ этомъ смыслѣ прежде всего различается кровь Христа, предназначенная для причащенія, и къ нему не предназначенная, евхаристическая и неев-

харистическая, таинственная и непосредственная. Я уже обращалъ вниманіе на то важное обстоятельство *), что на Тайной Вечери Господь, непосредственно присутствовавшій среди учениковъ съ Своимъ собственнымъ земнымъ тѣломъ и кровію, причащалъ ихъ, однако, не этимъ послѣднимъ, но таинственнымъ тѣломъ и кровію, въ которыя предложены были хлѣбъ и вино. Такимъ образомъ, уже здѣсь, при несомнѣнномъ тождествѣ евхаристическихъ элементовъ съ тѣломъ и кровію Христовой, было проведено и указанное различіе между ними. Это же самое различіе мы должны удержатъ и здѣсь: кровь и вода, изліявшіяся изъ ребра, не имѣли евхаристическаго предназначенія. Поэтому, лишь въ силу общаго тождества крови Христовой, какъ изліявшейся изъ ребра, такъ и таинственно-евхаристической, событіе на крестѣ символически соотносится съ соотвѣтствующимъ актомъ проскомидіи.

Рана копіемъ, вмѣсто пребитія голеней, есть завершеніе спасительной жертвы Христовой во искупленіе человѣческаго рода. Этой водой и кровію оmyвается человѣчскій грѣхъ и создается новозавѣтная Церковь, съ ея благодатными таинственными дарами, крещальной водой и евхаристической кровію. Изъ ребра ветхаго Адама была создана прельстившая его на паденіе жена. Но рана, нанесенная человѣчеству ребромъ Адамовымъ, исцѣляется раною отъ прободенія копіемъ тѣла Иисусова. Кровь и вода, изліявшіяся въ міръ, въ немъ пребываютъ. Онѣ освящаютъ этотъ міръ, какъ залогъ его грядущаго преображенія. Черезъ эти безцѣнные струи крови Христовой и воды, излившейся изъ боку Его, освятилось все твореніе, и земля и небо, нашъ земной міръ и всѣ звѣздные міры. Образъ св. Грааля, хранящаго св. Кровь

*) Ср. мою статью «Евхаристическій догматъ». Путь, 1930, I.

Христову, выражаетъ именно ту идею, что, хотя Господь вознесся въ честной плоти Своей на небо, однако въ крови и водѣ, изліявшихся изъ ребра Его, міръ пріялъ Его святую реликвию, и чаша Грааля есть ея киворій и рака. И весь міръ есть эта чаша св. Грааля. Онъ недоступенъ поклоненію, по святости своей онъ сокрытъ въ мірѣ отъ міра. Однако, онъ существуетъ въ немъ, какъ невидимая сила, и онъ становится видимымъ, является чистымъ сердцамъ, того достойнымъ. Это и есть божественное видѣніе, воплощенное въ легендѣ о Граалѣ. Если Св. Грааль и есть евхаристическая чаша (согласно легендѣ), то кровь, въ немъ содержащаяся, не есть Евхаристія, ибо св. Грааль данъ не для причащенія вѣрныхъ, но для освященія и преображенія міра. Св. Евхаристія подается какъ Божественная пища, чрезъ вкушеніе которой вѣрующіе духовно соединяются со Христомъ. Однако, какъ пища, она раздѣляетъ и общія ея судьбы: евхаристія не пребываетъ въ мірѣ, но по осуществленіи прямой ея цѣли, — причащенія, она прекращается (св. дары «потребляются»). (Въ сказаніяхъ объ евхаристическихъ явленіяхъ Божественнаго Младенца это выражается въ томъ, что ангелы возносятъ Его на небо послѣ причащенія). Напротивъ, св. Грааль (такъ мы будемъ условно называть излившуюся изъ ребра Христова кровь и воду) не подается для причащенія, но пребываетъ въ мірѣ, какъ его таинственная святыня, какъ сила жизни, какъ тотъ огонь, въ которомъ міръ преобразится въ новое небо и новую землю. Ибо Церковь, тѣло Христово, есть не только «общество вѣрующихъ», но и вся вселенная въ Богѣ. Какъ человекъ есть микрокосмосъ, а міръ есть антропокосмосъ, такъ и область Церкви и сила ея простираются на все мірозданіе. Вся природа жаждетъ тѣла и крови Христовыхъ и приобщается ихъ — въ крови и водѣ, изліявшихся на

крестѣ. Природа также принадлежитъ къ человѣческому естеству, тѣлу Христову. Св. Грааль не видимъ въ мірѣ тѣлесными очами. Церковь не установила для него особаго праздника и особаго почитанія, какимъ она окружила крестъ Христовъ, и та й н а его остается нераскрытой и даже мало замѣченной. Однако, однажды ее увидавъ, уже нельзя ее забыть и ею не насыщаться. 'Ο λόγος σὰρὲ ἐγένετο — (Слово плоть бысть и веселися въ ны (Ю. I, 14). Это вселеніе Логоса въ міръ, хотя и составляетъ центральный фактъ всей жизни міра, однако совершившись во времени, въ опредѣленной его точкѣ, и закончилось Вознесеніемъ. Въ этомъ смыслѣ оно является лишь временнымъ въ исторіи міра и человѣка, какъ и всякая отдѣльная жизнь. Божество изъ трансцендентной вѣчности Своей въ одной точкѣ коснулось иманентной временности міра. «Царь Небесный на земли явися и съ человѣки поживе», съ тѣмъ, однако, чтобы снова «вознестись на небо», возвратиться въ трансцендентное, оставивъ землю осиротѣлой и опустѣвшей... Такъ ли это? И есть ли Вознесеніе такое оставленіе? Мы уже знаемъ, что оно преодолевается чудомъ Евхаристіи, которая выражаетъ собою с в я з ь вознесшагося, прославленнаго тѣла съ этимъ міромъ въ евхаристическомъ веществѣ, въ таинственномъ его п р е л о ж е н і и . Однако есть ли эта связь исчерпывающая, или же, наряду съ таинствомъ, у міра остается еще со Христомъ и связь п р и р о д н а я , и какова она? Какъ истинный человѣкъ и новый Адамъ, Христосъ принадлежитъ в с е м у человѣчеству. Въ немъ Онъ уже предсуществуетъ р а н ѣ Своего воплощенія въ Своихъ предкахъ, въ той родословной, которою и начинается Евангеліе. Но эта генеалогія есть исторія не только Его плотскаго естества, но и Его человѣческой души, воспринятой Имъ вмѣстѣ съ кровію отъ Богоматери. Хри-

стось въ человѣчествѣ Своемъ реально прикрѣпленъ къ человѣческому роду, какъ Новый Адамъ, составляя его средоточіе, Онъ ему и м м а н е н т е н ь . Раскрывается ли эта связь крови послѣ Вознесенія, перестаютъ ли сыны человѣческіе быть Его родственниками по крови, чрезъ Матерь Его, и сестеръ и братьевъ и сродниковъ Его, существованіе которыхъ столь знаменательно подчеркивается въ Евангеліи? На этотъ вопросъ недостаточно отвѣтить однимъ лишь указаніемъ на Евхаристію. Въ ней, дѣйствительно, преодолевается разстояніе между трансцендентнымъ и имманентнымъ, чрезъ преложеніе хлѣба и вина, мірового вещества, въ прославленное тѣло и кровь Христовы для вкушенія вѣрующими, и это преодоленіе, конечно, имѣетъ свое основаніе въ одной совершившемся боговоплощеніи. Однако это таинственное вхожденіе трансцендентнаго въ имманентное, которое есть всякій разъ какъ бы новое боговоплощеніе, хотя и тождественное съ единой совершившимся, все таки не выражаетъ имманентности человѣчества Христа нашему міру и нашему человѣчеству. И остается, прежде всего, недоумѣнный вопросъ: если человѣческая кровь Христова составляла центральный импульсъ всей жизни всего человѣческаго рода до Его пришествія на землю въ Его генеалогіи, дѣлала Его «сыномъ Давидовымъ», «сыномъ Авраамовымъ» «Сыномъ Человѣческимъ», неужели она отнята отъ человѣчества чрезъ Вознесеніе, и теперь, послѣ боговоплощенія, оно стало бѣднѣе на землѣ, нежели до него? Конечно, противъ послѣдней мысли можно возражать ссылаясь на св. Евхаристію, которую человѣчество имѣетъ несмотря на Вознесеніе, и небесное прославленіе человѣчества Христа, сѣдящаго съ плотію одесную Отца и тѣмъ возводящаго это человѣчество въ высшее прославленное состояніе. Од-

нако на это слѣдуетъ указать, что высшее и полнѣйшее не отмѣняетъ низшаго и предварительнаго, напротивъ, его въ себѣ включаетъ въ силу нѣкоего духовнаго филогенезиса. Божественная Евхаристія, какъ и небесное прославленіе чело-вѣчества во Христѣ, отличается отъ природ-ной связи чело-вѣчества Христова съ чело-вѣчскимъ родомъ, въ силу которой ли, такъ сказать, имманентны Его тѣлу и крови. Можетъ ли угаснуть земной родъ Христовъ и прерваться Его чело-вѣческая генеалогія? (*)

Правда, Христомъ принесено *новое* богосыновство чадъ Божіихъ, которые не отъ плоти и крови, но отъ Бога рождаются водою и духомъ. Однако и это *духовное* рожденіе не отмѣняетъ, но предполагаетъ природное рожденіе и природную жизнь чело-вѣка, хотя и вѣнчаетъ ее благодатію Божіею. Однимъ словомъ, остается вопросъ, прерываетъ ли Вознесеніе Христа Его природную связь съ нами по чело-вѣчеству, возводя ее лишь къ новому, таинственному (въ Евхаристіи) и небесному (въ Вознесеніи) образу или же и по Вознесеніи Своемъ Христовъ остается принадлежащимъ и къ на-шему, земному чело-вѣчеству? Здѣсь нужно еще принять во вниманіе тотъ фактъ, что Богоматерь въ успеніи и вознесеніи Своемъ изъята изъ міра, и съ Нею изъято какъ бы и само чело-вѣческое естество Христово, которое Она собою олицетворяетъ. Такимъ образомъ здѣсь какъ бы оконча-

*) Можетъ быть, въ этой постановкѣ вопроса иные усмотрятъ скрытое или явное несторіанство, раздѣляющее естества и обо-собляющее чело-вѣческое естество Христово. Но ученіе Несторія (впрочемъ, вообще требующее теперь точнѣйшаго изложенія и уразумѣнія) относится не къ двойству обоихъ природъ во Христѣ, но къ двойству ипостасей, божеской и чело-вѣческой, при раздѣль-ности ихъ. Подлинность же и, такъ сказать, онтологическая реальность чело-вѣчества Христова противъ еutihianства, эту реаль-ность растворявшаго въ божественности Его природы, установилъ IV вселенскій соборъ съ его опредѣленіемъ о несліянно-сти и неизмѣнности обоихъ природъ во Христѣ.

тельно разрывается связь Христа съ міромъ, и цѣпь, начавшаяся на землѣ въ родословной Христа, уходитъ въ небеса. Однако, чрезъ это не опустошается и земное человѣчество и не лишается того, что составляетъ сокровенный источникъ его жизни. Здѣсь мы должны во всей силѣ учесть тотъ фактъ, что разсказъ о Вознесеніи имѣется лишь у двухъ евангелистовъ, кратко у Марка и пространнѣе у Луки (въ Евангеліи и въ Дѣян. Ап.). Евангеліе же отъ Матѳея, умалчивающее о Вознесеніи, вмѣсто него заканчивается торжественнымъ обѣтованіемъ Господа, существенно поясняющимъ и восполняющимъ его идею: «и се Я съ вами во всѣ дни до скончанія вѣка. Аминь». (28, 20), а у Іоанна мы имѣемъ указаніе объ отшествіи ко Отцу лишь въ прощальной бесѣдѣ, но также нѣтъ разсказа объ удаленіи въ Вознесеніи. Это заставляетъ думать, что оба свидѣтельства въ извѣстномъ смыслѣ эквивалентны и во всякомъ случаѣ совмѣстимы: Господь пребываетъ на землѣ до скончанія вѣка и Онъ же, вознесшись, сѣдитъ одесную Отца (*). Совмѣстимость пребыванія на небесахъ, одесную Отца, и нѣкоего пребыванія на землѣ вообще не должна считаться невозможной и противорѣчивой послѣ того, какъ она уже утверждена Церковью относительно таинства Евхаристіи. Однако нѣтъ основаній приурочивать слова Господа о пребываніи съ нами до скончанія вѣка только къ таинству Евхаристіи и тѣмъ ихъ ограничивать. О ней говоритъ Господь: «сіе творите въ Мое воспоминаніе» и тѣмъ самымъ опредѣляетъ ея значеніе, какъ и ап. Павелъ: «всякій разъ, когда вы ѣдите хлѣбъ и пьете чашу сію, смерть

*) Эта же антиномическая мысль выражается и въ кондакѣ Вознесенія: «еже о насъ исполнивъ смотрѣніе, и яже на земли соединивъ небеснымъ, вознесся еси во славу, Христе Боже нашъ, никако же отлучаяся, но пребывая неотступный, и вопія любящимъ Тя: Азъ есмь съ вами и никто же на вы».

Господню возвѣщаете, доколѣ Онъ придетъ» (I Кор. 11, 26). Но даже это еще не раскрываетъ обѣтованія Господа о пребываніи съ нами до скончанія вѣка, которое, вѣдь, и есть второе пришествіе (*). Господь пребываетъ съ нами на землѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ Онъ есть одесную Отца на небѣ. «Небо» и «вознесеніе на небо» имѣетъ здѣсь не пространственное значеніе мѣста, — небо не есть мѣсто, находящееся гдѣ-либо въ астрономическомъ пространствѣ, — но метафизическое состояніе совершеннаго прославленія и обоженія человѣческаго естества, которое становится чрезъ то недоступно воспріятію человѣка. Таково было оно уже по Воскресеніи, еще ранѣе Вознесенія. Однако тогда Господь по волѣ Своей являлся ученикамъ. И даже по Вознесеніи Онъ являлся ап. Павлу, слѣдовательно и трансцендентность Его пребыванія на небесахъ не полагаетъ непроходимой грани для Его явленія на землѣ (сюда же относятся и сохраняемыя преданіемъ явленія Христа по Вознесеніи, напр. ап. Петру; также и Христова икона есть мѣсто Его явленія для молитвенной встрѣчи съ Нимъ**). Такимъ образомъ Вознесеніе означаетъ не столько удаленіе Христа отъ міра, — что соотвѣтствовало бы полному Его развоплощенію (такая мысль составляла бы злѣйшую ересь), — сколько прославленіе Его человѣческаго естества до полнаго обоженія и одесную Отца сѣдѣнія. Воз-

*) На эту же мысль наводятъ и нѣкоторыя свидѣтельства ап. Павла, который иногда говоритъ о своемъ общеніи съ Господомъ такъ, какъ будто совсѣмъ и не было Вознесенія, въ частности I Кор. 15, 5-8, гдѣ онъ перечисляетъ: «а послѣ всѣхъ явился и мнѣ, какъ нѣкому извергу» (на особое значеніе этого текста обратилъ мое вниманіе проф. С. С. Безобразовъ). Подобнымъ образомъ звучатъ и слова: «я отъ Самого Господа принялъ то, что и вамъ передалъ, что Господь Іисусъ въ ту ночь, въ которую преданъ былъ, взялъ хлѣбъ» и т. д. (I Кор. II, 23-25) Ап. Павелъ пишетъ здѣсь какъ евангелистъ.

**) См. мою Икону и иконопочитаніе. YMCA-press, Paris 1930.

несшійся Христось пребываетъ и съ нами во всѣ дни до скончанія вѣка, однако Его пребываніе стало намъ недоступнымъ уже послѣ Воскресенія, пока Онъ восходилъ, но еще не восшелъ ко Отцу Своему, т. е. еще не совершилъ полнаго прославленія Своего человѣчества. Оно является для насъ еще болѣе недоступнымъ теперь, когда это прославленіе совершилось. Однако и это измѣнится во второмъ пришествіи, когда всѣ племена земныя «у в и д я т ь Сына Человѣческаго» (Мѡ. 24, 30). И это «пришествіе» не означаетъ приходъ изъ одного мѣста въ другое, съ «неба» на «землю», но такое и з м ѣ н е н і е человѣка, при которомъ Господь станетъ доступнымъ нашему видѣнію: это переходъ чрезъ смерть или равнозначное ей измѣненіе: «не всѣ мы умремъ, но всѣ измѣнимся, вдругъ, во мгновеніе ока, при послѣдней трубѣ» (I Кор. 15, 51). Однако и з м ѣ н е н і е предполагаетъ и единство, самотождество измѣняющагося, при этомъ остается то же самое человѣческое существо, которое не изъемлется изъ міра, хотя и преобразается, вмѣстѣ съ самимъ міромъ, становившимся «новымъ небомъ и новой землей».

Отсюда слѣдуетъ, что съ Христовымъ человѣчествомъ въ мірѣ живетъ вознесшійся Христось. Эта жизнь Христа въ человѣчествѣ («живу не къ тому азъ, но живетъ во мнѣ Христось») есть Церковь, тѣло Христово. Это есть общеніе духовное, въ Духѣ Христовомъ, который есть Духъ Св., пришедшій въ міръ въ Пятидесятницу. Дѣйствіе и откровеніе Духа Св. въ людяхъ состоитъ въ томъ, что Онъ являетъ, осуществляетъ въ нихъ Христа: «кто Духа Христова не имѣетъ, тотъ и не Его» (Рим. 8, 9), «содѣйствіемъ Духа Иисуса Христа» (Фил. 1, 19). Въ этомъ свѣтѣ становится понятной та связь и, можно даже сказать, то отождествленіе вознесенія и пятидесятницы, которое составляетъ отличительную черту прощальной бесѣды: «лучше

для васъ, чтобы Я пошелъ, ибо если Я не пойду, Утѣшитель не придетъ къ вамъ, а если пойду, то пошлю Его къ вамъ» (Іо. 16, 7), «Онъ прославитъ Меня, потому что отъ Моего возьметъ и возвѣститъ вамъ» (Іо. 16, 14), «Не оставлю васъ сирыхъ, приду къ вамъ. Еще немного, и міръ не увидитъ Меня, а вы увидите Меня, ибо Я живу и вы будете жить» (14, 18-19). (И эта антиномичность мысли нарочито усиливается самимъ Христомъ, по поводу совершенно естественнаго недоумѣнія учениковъ (Іо. 16, 17-18): «о томъ ли спрашиваете одинъ другого, что Я сказалъ: «вскорѣ не увидите Меня, и опять увидите Меня» (16, 19). Въ сущности здѣсь уже отрицается понимание Вознесенія какъ удаленія изъ міра (хотя въ то же время антиномически говорится и объ оставленіи міра: «Я исшелъ отъ Отца и пришелъ въ міръ, и опять оставляю міръ и иду ко Отцу» (16, 28), причемъ это удаленіе преодолевается пришествіемъ Утѣшителя и чрезъ Него общеніемъ со Христомъ. Итакъ, Вознесеніе, хотя и есть удаленіе Христа изъ міра въ смыслѣ возвышенія Его прославленнаго человѣчества до невмѣстимости Его въ мірѣ, но оно не есть удаленіе Его изъ міра, прежде всего въ смыслѣ Его *присутствія* въ немъ духовно, въ Духѣ Св., чрезъ Третью Упостась. Это присутствіе является даже болѣе непосредственнымъ, нежели тѣлесное присутствіе, ибо оно не ограничено пространственностью и образомъ пребыванія: «Духъ дышетъ гдѣ хочетъ и голосъ Его слышишь, а не знаешь, откуда Онъ приходитъ и куда уходитъ: такъ бываетъ со всякимъ рожденнымъ отъ Духа» (Іо. 3, 8). Однако этимъ духовнымъ присутствіемъ также не ограничивается присутствіе Христа въ мірѣ по Вознесеніи: есть еще и тѣлесное Его явленіе, хотя и таинственное, евхаристическое. Но есть ли оно единственное и исчерпываю-

щее? Вотъ вопросъ, который обычно даже не ставится, но онъ встаетъ передъ нами во всей силѣ, когда открываются наши глаза на значеніе Іо. 19, 34.

Господь пребываетъ въ мірѣ не только духовно, и не только евхаристически, но и Своею кровію, вмѣстѣ съ водою излившеюся изъ ребра, Своею человѣчностью, какъ бы раздѣлившейся на крестѣ: она воскресла, преобразилась и вознесена на небо для сѣденія одесную Отца въ нераздѣльности вѣпостаси Христовой, но она осталась и въ мірѣ, на землѣ, какъ излившаяся кровь и вода. Какъ же понимать это раздѣленіе единой и нераздѣльной человѣчности Христовой? Богословіе не располагаетъ для выраженія этой догматической мысли соотвѣтствующими понятіями и терминами. Это вполнѣ естественно, потому что что никогда не возникалъ передъ нимъ этотъ вопросъ. Конечно, при этомъ надо навсегда отстранить всякую мысль о физическомъ или количественномъ дѣленіи человѣческаго естества Христова, Его одушевленной тѣлесности. Однако остается вполнѣ возможной мысль о нѣкоемъ динамическомъ двуединствѣ присутствія человѣчности Христовой на небѣ и на землѣ. Догматическая идея такого двойства или двуприсутствія уже воспринята въ православномъ (и католическомъ) богословіи, именно въ ученіи объ евхаристической *praesentia realis*: согласно вѣрованію Церкви, Господь присутствуетъ «истинно, дѣйственно и существенно (*vere, realiter, essentialiter*)» во св. Дарахъ, неотступно пребывая на небесахъ одесную Отца, причемъ это присутствіе имѣетъ мѣсто на многихъ алтаряхъ одновременно, и, мало того, сообщается въ приобщеніи каждому вѣрующему (*).

*) Антиномія этой нераздѣляемости-раздѣляемости явственно выражена въ словахъ, произносимыхъ священникомъ при раздробленіи св. агнца: «раздробляется и раздѣляется агнецъ»

Мысль о динамическомъ раздѣленіи недѣлимаго естества Христова въ Евхаристіи можетъ быть распространена и для даннаго случая, въ вопросѣ о пребываніи Христа на землѣ въ Его излившейся крови и водѣ, несмотря на Вознесеніе Его отъ земли. Въ этой мысли утверждается не болѣе того, что содержится и въ евхаристическомъ догматѣ: именно, что пребываніе Христа на небесахъ не является препятствіемъ для пребыванія Христа и въ мірѣ, и это раздѣленіе недѣлимаго, это совмѣщеніе трансцендентности и имманентности Христа міру именно и имѣетъ мѣсто въ Евхаристіи. Между присутствіемъ Христовымъ въ крови евхаристической, какъ и не-евхаристической, голгоѣской, крестной, существуетъ различіе лишь относительно о б р а з а этого присутствія, т. е. модальное, а не эссенціальное. И силою этой установленной уже возможности преодоленія Вознесенія въ Евхаристіи, мы можемъ утверждать и иной образъ преодоленія, именно чрезъ раздѣленіе человѣчности Христа, выразившееся внѣшне тѣмъ, что Его тѣло было погребено, воскресло и вознеслось, но кровь и вода, принадлежащія Его земному тѣлу, остались и пребываютъ въ этомъ мірѣ, такъ, какъ онѣ пребывали въ немъ при Его жизни. И въ нихъ и чрезъ нихъ пребываетъ Онъ самъ на землѣ Своей человѣчностью, въ силу Его вочеловѣченія нераздѣльно уже связанною съ Его духомъ («духъ, вода и кровь»). Вѣдь, если, согласно твердому церковному вѣрованію, тѣло Господа и въ смерти своей сохраняло связь съ Его божественнымъ духомъ, то это же самое необходимо надо распространить и на излившіяся изъ ребра кровь и воду. Ихъ нельзя разсматривать, какъ выдѣленіе изъ тѣла въ силу обмѣна веществъ возвращае-

Божій, раздробляемый и нераздѣляемый, всегда ядомый и николиждо иждиваемый».

мое міру, но какъ живую и въ самой смерти неуми-
рающую тѣлесность Иисуса.

Такимъ образомъ, мы приходимъ къ неожиданному заключенію, что Христось, вознесшійся на небо, міръ оставившій и изъ него удалившійся, пребываетъ въ немъ въ Своей крови и водѣ, притомъ не таинственно (какъ въ евхаристическихъ элементахъ), хотя и для человѣка невѣдомо, невидимо для его очей, тайно, однако существенно и реально. Христось силою Своего воплощенія и вхожденія въ міръ пребываетъ на землѣ, не разлучаясь съ нами, хотя уже не въ Своемъ для всѣхъ явномъ и доступномъ личномъ образѣ, но въ Своей земной человѣчности. Въ крови и водѣ Христось остается съ нами на землѣ, и этого пребыванія не взяло отъ нея ни Воскресеніе, ни Вознесеніе во славу. Это пребываніе не есть таинство, которое при всей таинственности своей все же всегда вѣдомо, будучи приурочено къ опредѣленному мѣсту и времени, но оно есть тайна, священная, великая, божественная тайна міра, сокровище его, святыня его, слава его, СВЯТОЙ ГРААЛЬ.

Тайна эта хранится и раскрывается въ жизни Церкви, притомъ не только прошедшей, но и настоящей и будущей. Нисколько не удивительно, если она, не будучи доселѣ постигнутой въ богословско-догматическомъ сознаніи, жила только въ смутныхъ предчувствіяхъ христіанской легенды и поэзіи, въ которыхъ священный миѳъ затемнялся прираженіями человѣческаго воображенія, романтической грезы. Но въ урочный срокъ она можетъ выступить въ сознаніи христіанскаго міра, и тогда святыня Монсальвата загорится небеснымъ свѣтомъ и поведетъ за собою народы навстрѣчу грядущему Христу. Весь міръ есть Св. Грааль, ибо онъ принялъ въ себя и содержитъ честную кровь Христову и воду Его, онъ есть чаша крови

и воды Христовыхъ, онъ пріобщилъся ихъ въ часъ смерти Христовой. И онъ таитъ ихъ въ себѣ. Капля крови Христовой уканула на главу Адама и его искупила, но и вся кровь и вода Христовы, излившись въ міръ, его освятили. Они сдѣлали его мѣстомъ присутствія силы Христовой, уготовали его къ будущему преображенію, къ в с т р ѣ ч ѣ грядущаго во славу Христа. Міръ не лишился присутствія Христова («не оставлю васъ сиры» Іо. 14, 18) и не чуждъ Его, онъ въ себѣ Его дориноситъ, живетъ силой Христовой. Міръ сталъ Христовъ, ибо онъ есть уже св. чаша, св. Грааль. Онъ сталъ неразрушимъ и нетлѣнень, ибо въ крови и водѣ Христовыхъ получилъ силу нетлѣнія, которая и проявится въ его преображеніи. Міръ есть уже рай, ибо возрастилъ «треблаженное древо, на немъ же распяся Христосъ». Это предчувствіе спасенія міра получило выраженіе въ легендѣ Грааля, по которой присутствіе Грааля (по нѣкоторымъ сказаніямъ, драгоцѣннаго камня изъ рая) совершаетъ чудеса въ природѣ, даетъ чудесную пищу (поэтому Іосифъ Аримаѳейскій въ теченіе 40 лѣтъ въ темницѣ можетъ пребывать безъ пищи), вообще содержитъ въ себѣ силу, преобразующую въ рай природу, дѣлающую ее святой плотью. Эта сверхприродная сила въ природѣ сообщаетъ ей богочеловѣчность, всю ее дѣлаетъ тѣломъ Христовымъ. Свершеніе этого искупленія природы будетъ дѣйствіемъ Св. Духа въ преображеніи міра, которое уже получило для себя силу въ Пятидесятницѣ (поэтому на древнихъ иконахъ сошествія Св. Духа изображается и аллегорическая фигура міра, космосъ). Такимъ образомъ, можно сказать, что міръ, пріявшій въ себя Христа, вмѣстившій тѣло Его и въ себѣ Его носившій, у д е р ж а л ъ въ себѣ Его тѣлесность и по смерти Его и по воскресеніи съ вознесеніемъ. И эта человѣчность Христова незримо живетъ въ мірѣ и

внутренно преображаетъ его къ новому небу и новой землѣ (*).

Изліяніе крови и воды Христовыхъ имѣетъ, далѣе, значеніе не только апокалиптическое, но и евхаристическое. Здѣсь существуетъ прямая аналогія съ Тайной Вечерей: тамъ Господь самъ, будучи среди учениковъ въ Своей плоти и крови, причащаль учениковъ таинственнымъ тѣломъ и кровію, чрезъ преложеніе въ нихъ хлѣба и вина. И нынѣ евхаристическіе тѣло и кровь также преподаются чрезъ преложеніе хлѣба и вина, однако и собственная кровь и вода Христовы пребываютъ въ мірѣ. Больше того, конечно, между таинствомъ евхаристіи и излившейся кровію и водою Христовыми существуетъ и нѣкое тожество, которое и указывается въ символикѣ проскомидіи (см. выше). Вещество міра, оказавшееся достойно принять кровь и воду Христовы, оно достойно и таинственнаго преложенія его элементовъ въ Евхаристіи. Особенно примѣчательна здѣсь та черта въ символикѣ Евхаристіи, что вино для таинства срастворяется съ водой («святое соединеніе»), въ ознаменованіе крови и воды, излившихся изъ ребра Христова. Поэтому предлагаются въ честную кровь Христову не просто вино (кровь земли), но и вода.

*) Изліяніе крови и воды изъ ребра Христова доселе не имѣетъ для себя соотвѣтственнаго узрѣнія въ православной литургикѣ (если не считать символическаго упоминанія въ чинѣ проскомидіи и мимоходныхъ упоминаній въ связи со страстями Христовыми). Католическое *rituale* имѣетъ особое празднованіе 1 іюля: праздникъ честной крови Г. н. І. Х. (установленъ по случаю побѣды помощью французскихъ войскъ въ 1849 надъ революціей, во время которой папа былъ изгнанъ изъ Рима). Въ особыхъ гл҃сног҃бнїяхъ воспѣвается изліяніе крови и воды, безъ особаго догматическаго изъясненія, кромѣ общей идеи искупленія въ крови Его. Особое празднованіе изліянія въ мірѣ крови и воды Христовыхъ въ православной литургикѣ всего умѣстнѣе въ соединеніи съ всемірнымъ воздвиженіемъ креста, когда читается Евангеліе именно объ этомъ событіи или еще лучше поставить его на попраздество, 15 сентября). Однако догматическій смыслъ этого событія не долженъ быть срастворяемъ и поглощаемъ праздникомъ креста, но слѣдуетъ его особо выдѣлить.

Конечно, вино, какъ жидкость, во всякомъ случаѣ содержитъ въ себѣ влагу. Но во «св. соединеніи» вода вступаетъ и какъ особый евхаристическій элементъ и, какъ таковой, очевидно и прелагается (хотя это не выражено въ особомъ евхаристическомъ возглашеніи, потому что при благословеніи чаши просто говорится: «чашу убо сію самую честную кровь Господа» и т. д.). Соответственно символикѣ проскомидіи, евхаристическая кровь ставится въ прямую параллель съ голговскимъ изліяніемъ «крови и воды» Христовыхъ. Здѣсь однако мы имѣемъ лишь аллегорическую символику. Гораздо значительнѣе и знаменательнѣе то, что согласно чину православной литургіи, къ евхаристической крови п о с л ѣ преложенія св. даровъ, предъ причащеніемъ, прибавляется горячая вода, — «теплота». Какъ это возможно? Какъ слѣдуетъ понимать это смѣшеніе природнаго вещества воды съ кровію Христовой? Толкованіе аллегорическое, выраженное въ произносимыхъ при этомъ словахъ (*), еще не даетъ отвѣта на основной вопросъ. Его можно находить только въ томъ соображеніи, что вода, примѣшиваемая къ евхаристической крови, уже освящена, какъ природное вещество, изліяніемъ воды изъ ребра Спасителя. Она стала причастна Его воды и силою этой причастности она допускается до смѣшенія съ честной кровію. И это же значеніе воды указывается и проскомидійнымъ чиномъ чрезъ смѣшеніе воды съ виномъ въ святомъ соединеніи». Аналогичное соображеніе можетъ быть высказано не только относительно воды, но и вина, насколько оно не есть непосредственно евхаристическое вещество. Не только вода въ видѣ теплоты, но и вино примѣшивается къ божественной Евхаристіи, именно

*) «Благословенна теплота святыхъ Твоихъ» и «теплота вѣры исполнь Духа Свята».

на литургіи преждеосвященныхъ даровъ, гдѣ агнецъ, напоенный кровію и, слѣдовательно, содержащій въ себѣ честную кровь, опускается въ соединеніи воды съ виномъ (причемъ это соединеніе само по себѣ не разсматривается какъ Евхаристія: если священникъ служить одинъ, то онъ, причащаясь, не пьетъ изъ чаши, по указанію служебника, прежде потребленія св. даровъ, такъ что содержимое въ чашѣ приравнивается для него какъ бы «теплотѣ»). Здѣсь имѣется соединеніе элементовъ вина и воды, — съ евхаристическимъ веществомъ, имѣющее для себя основаніе въ предварительномъ изліяніи крови и воды изъ ребра Христова въ природный міръ. Это изліяніе имѣетъ еще и другое евхаристическое значеніе. Евхаристія есть жертва, тождественная голгоѣской, однако она не является ея повтореніемъ и не нарушаетъ ея однократности и единовременности, хотя въ ней мы имѣемъ многократное явленіе этой жертвы для насъ (и въ этомъ смыслѣ какъ бы ея повтореніе). Въ этой единственности ея объективной и множественности для насъ субъективной, неповторяемости и повторяемости, состоитъ своеобразная антиномія евхаристическаго богословія, которое въ попыткахъ тщетнаго ея рационализированія и снятія порою изнемогаетъ. Соотношеніе между Жертвой и жертвами, Голгоѣю и алтарями, не есть временно-локальное, но динамическое, — оно основывается на вездѣ — и всегда — присутвіи Христа въ каждомъ изъ моментовъ Его земной жизни. Голгоѣская жертва, единожды во времени и въ опредѣленномъ мѣстѣ принесенная, уже всегда приносится, ибо данный моментъ времени живетъ въ вѣчности, имѣетъ всю ея силу, а потому и значимость во вѣки вѣковъ. На этомъ и основано символически-реальное ея повтореніе во времени, какъ в о с п о м и н а н і е : «Сіе творите въ Мое воспоминаніе». Но въ это воспоминаніе, входитъ не

только преложеніе св. даровъ съ жертвеннымъ разъятіемъ тѣла и крови (знаменующее смерть Христову) и ихъ приношеніе, но и Голгоѣское изліяніе крови и воды, которое также, единожды совершившись, сохраняетъ силу для вѣчности. И оно не есть причащеніе (соотвѣтствующее и ветхозавѣтному вкушенію жертвеннаго мяса), но именно и зліяніе жертвенной крови, составляющее существенный моментъ въ ветхозавѣтномъ жертвоприношеніи. Въ частности относительно жертвы за грѣхъ законъ устанавливаетъ: «и возложитъ священникъ помазанный крови тельца, и внесетъ ее въ скинію собранія, и омочитъ священникъ персть свой въ кровь, и покропитъ кровію семь разъ предъ Господомъ предъ завѣсой святилища, и возложитъ священникъ крови (тельца) предъ Господомъ на роги жертвенника благовонныхъ куреній, который въ скиніи собранія, а остальную кровь тельца выльетъ къ подножію жертвенника всесожженій, который у входа скиніи собранія» (Лев. IV, 5-7, 16-18, 25, 30). Это же болѣе торжественно совершается и въ день очищенія за завѣсой, куда входитъ первосвященникъ съ кровію (Лев. XVI, 14-15, Исх. XXX, 10). И эту именно символику прообразовательныхъ жертвъ посланіе къ Евреямъ такъ изъясняетъ въ примѣненіи къ искупительной жертвѣ Христовой: «Христосъ первосвященникъ будущихъ благъ... не съ кровію козловъ и тельцовъ, но съ Своею кровію однажды вошелъ въ святилище и приобрѣлъ вѣчное искупленіе» (Евр. 9, 11-12). Если Евхаристія, какъ таинство причащенія, есть «воспоминаніе» о Тайной Вечери, то, какъ жертва, она есть «воспоминаніе» о Голгоѣ и о жертвенномъ изліянніи крови и воды изъ ребра Агнца. Это и символизируется уже отмѣченнымъ мѣстомъ проскомидіи, причемъ въ символикѣ литургіи евхаристическая и голгоѣская кровь, раз-

личаясь по предназначенію (какъ причащеніе и жертва), не различаются вещественно во св. чашѣ, какъ Кровь Христова *).

Изліяніе крови и воды изъ ребра Христова даетъ въ символикѣ Евхаристіи особое основаніе для жертвеннаго ея значенія, скрѣпляетъ его соотвѣтственнымъ «воспоминаніемъ». Евхаристія становится по силѣ этого не только воспоминательнымъ повтореніемъ Тайной Вечери, но и Голгоѣскаго дѣйства, кровь (и вода) во св. чашѣ есть не только кровь, данная для причащенія Христомъ на Тайной Вечери въ лицѣ апостоловъ всему христіанству, но и жертвенная кровь искупленія (это двуединство въ легендѣ о св. Граалѣ символизируется тѣмъ, что чаша Тайной Вечери, оказавшаяся въ рукахъ Іосифа Аримаѣйскаго, явилась и сосудомъ, въ который онъ принялъ честную кровь, излившуюся изъ раны).

Мысль, что жертвенная кровь Христова, вмѣстѣ съ водою излившаяся изъ ребра, принадлежитъ этому нашему міру и въ немъ пребываетъ, раскрывается, далѣе, въ примѣненіи не только къ таинству Евхаристіи, но и къ мистеріи всей человѣческой жизни, всей человѣческой исторіи, къ «литургіи» (общему дѣлу) храмовой и внѣхрамовой, міровой. Кровь и вода, согласно вышесказанному, есть человѣчество Господа Исуса, душа и тѣло, выдѣлившіяся изъ недѣлимаго Его человѣческаго естества, но и нераздѣльно съ Нимъ пребывающія. Это есть Его человѣчество, остающееся на землѣ и находящееся въ единеніи съ нашимъ человѣчествомъ. Это — продолжающаяся

*) Молитва литургіи (предъ эпиклезисомъ) отчетливо выдѣляетъ этотъ моментъ «воспоминанія» о Голгоѣѣ и (связанномъ съ нею свершеніемъ нашего спасенія: «поминающе убо спасительную сію заповѣдь (установленіе Евхаристіи) и вся яже о насъ бывшая: крестъ, гробъ, тридневное воскресеніе, на небеса восхожденіе, одесную сѣдѣніе, второе и славное паки пришествіе». Въ латинской мессѣ въ offertorium и въ consecratio, въ частности въ молитвѣ Unde et memores.

на землѣ жизнь вочеловѣчившагося Господа послѣ Его Вознесенія и невзирая на него. Это — Христость въ челоуѣчности Своей, съ челоуѣчествомъ Своимъ.

Раскрытію этой мысли необходимо предпослать одно богословское соображеніе. Въ церковномъ кругѣ вообще принята идея воспомина тельнаго повторенія, вхожденія въ силу событій земной жизни Христа. При этомъ подразумѣвается въ качествѣ общей предпосылки та мысль, что событія жизни Христовой, единожды совершившіяся, сохраняютъ эту силу своего совершенія во времени, для жизни челоуѣчества. Такова идея, лежащая въ основаніи реалистическаго пониманія таинства Евхаристіи, какъ «повторенія», точнѣе, отождествленія съ Тайной Вечерей и Голгоѣской жертвой. Эта же идея лежитъ въ основѣ реалистическаго, совершительнаго значенія праздниковъ, Господскихъ и Богородичныхъ, «двунадесятихъ». Мы входимъ въ силу этихъ событій и радость ихъ такъ же, какъ мы входимъ въ скорбь Страстной седмицы и силу ея. Богослуженія наши не суть театральныя представленія, лишеныя силы реальности и содержащія лишь идеальное воспоминаніе, нѣтъ, они суть для насъ самыя свершенія. Въ нихъ мы являемся с о в р е м е н - н и к а м и земной жизни Христовой, она входитъ въ нашу собственную жизнь. Она совершилась не только для ограниченаго круга людей, которые видѣли Его плотскими очами, но она происходитъ для всего Христова челоуѣчества въ Церкви («блаженны не видѣвшіе и вѣровавшіе.» Іо. 20, 29).

Но, страннымъ образомъ, эта мысль, имѣющая вполне опредѣленное догматическое содержаніе, не доводится до полнаго осознанія. Оно ограничивается лишь тѣми отрывочными примѣненіями, которыя даются такъ называемымъ ц е р - к о в н ы м ъ г о д о м ъ . Оно не распростра-

няется на всю жизнь всего человечества, хотя Самъ Господь это именно такъ изъясняетъ, ибо свидѣтельствуемъ въ рѣчи о Страшномъ Судѣ (Мѡ. 25), что Онъ живетъ во всякомъ человѣкѣ и во всемъ человечествѣ. Когда Онъ жилъ въ дни Своего земного пришествія, Его видѣла и знала лишь ничтожная часть тогдашняго міра, и даже не подозрѣвали о Его существованіи ни Римъ, ни Греція, ни вся тогдашняя вселенная. И однако они только не вѣдали, что и съ ними совершается: ибо совершившееся въ Палестинѣ совершилось и въ нихъ и для нихъ, какъ и для всего міра. Солнце «померкшее» и земля «сотрясающаяся» почувствовали событіе Голгофы и оказались воспріимчивѣе людей, однако подлинная сила событія отъ того не умалилась. «Умеръ великій панъ», — сокрушились идолы человѣческіе, — міръ сталъ царствомъ Христовымъ, и князь міра сего изгнанъ былъ изъ него, хотя и задерживается въ немъ до времени. Подобнымъ образомъ и мы, не видѣвшіе и не знавшіе Господа, находимся не въ иномъ положеніи, чѣмъ эти Его современники, въ этомъ смыслѣ и мы Его современники, наше человечество съ его временемъ уже принадлежитъ Его человѣчности. И это надо разумѣть даже о человечествѣ и до Христа, потому что и оно пріобщилося искупительной силѣ боговоплощенія. Богословіе иногда черезчуръ односторонне воспринимаетъ мысль объ оставленіи міра Господомъ въ Вознесеніи, не внемля Его же словамъ о пребываніи съ нами до скончанія міра. Оно недостаточно реализуетъ въ своихъ построеніяхъ мысль о томъ, что человечество Христа, какъ новаго Адама, есть всечеловѣчество, т. е. человечество каждаго изъ насъ и насъ всѣхъ въ совокупности. Извѣстную поговорку: *homo sum et nihil humani a me alienum esse puto*, надо понимать не только въ смыслѣ принадлежности къ ветхому Адаму — *homo*, но и къ новому Адаму — Хри-

сту, — не только къ натуральному, но и къ Христову человѣчеству. Удаленіе Христово изъ міра въ Вознесеніи, относящееся къ прославленію Его человѣческаго естества, но не къ его упраздненію, не разрушаетъ динамическаго единства или связи Христа съ Его человѣчествомъ. Только силою ея и можетъ быть сказано: «Живу не къ тому азъ, но живетъ во мнѣ Христосъ». А, слѣдовательно, надо сдѣлать и слѣдующій шагъ въ заключеніи и сказать, что и теперь Христосъ пребываетъ на землѣ въ Своемъ человѣчествѣ *), по меньшей мѣрѣ на томъ же общемъ основаніи, какъ Онъ пребываетъ въ празднованіи церковномъ. Конечно, это пребываніе сокровенно, оно есть тайна Божія, недоступная человѣкамъ, но однако уже открытая и имъ открывающаяся. Но христіанамъ слѣдовало бы лучше помнить слова Господни со всѣмъ ихъ безконечнымъ реализмомъ: «такъ какъ вы не сдѣлали (сдѣлали) этого одному изъ сихъ меньшихъ, то не сдѣлали (—сдѣлали) Мнѣ» (Мѡ. 25, 45, 40). Ср. также Мѡ. 10, 40, Лк. 9, 48; 10, 16; Іо. 13, 20).

Для этой сладостной и потрясающей мысли о томъ, что Господь всегда пребываетъ на землѣ съ Своимъ человѣчествомъ, прямое догматическое основаніе именно и даетъ Іо. 19, 34, столь торжественно засвидѣтельствованное въ истинности своей евангелистомъ какъ особенно важное и значительное вѣщаніе. Какъ уже разъяснено выше, изліяніе крови и воды означаетъ въ извѣстномъ смыслѣ р а з д ѣ л е н і е человѣчности Христо-

*) Поэтому поэтический стихъ:

Всю тебя, земля родная,
Въ рабскомъ видѣ Царь Небесный
Исходилъ благословляя

можетъ быть понять какъ свидѣтельство о нѣкоторой реальности, а не просто какъ поэтическая вольность, такъ же точно, какъ и полноувѣсныя слова священнослужителей, которыми они при- вѣтствуютъ другъ друга на литургіи: «Христосъ посредѣ насъ», — «И есть и будетъ».

вой. Въ ней соединяется пребываніе на землѣ, во св. Граалѣ, — приче́мъ хранителемъ Грааля, или даже самымъ Граалемъ, какъ сосудомъ крови Христовой, является само челове́чество —, и прохожде́ніе чрезъ смерть, воскресеніе, вознесеніе и одесную Отца сѣдѣніе. Изліяніе крови и воды есть явное, ошутительное свидѣтельство пребыванія въ нихъ Христа на землѣ, — непрекращеніе Его земного пути, но его продолженіе: «Се Азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка».

Эта истина пребыванія Христа на землѣ, неразлученія Его съ челове́чествомъ, есть новое свидѣтельство о любви Божіей къ челове́честву. Эта любовь раскрывается здѣсь, какъ продолжающаяся Голгоѳа, какъ с о - с т р а д а н і е Христа челове́честву въ его челове́ческой голгоѳѣ. Въ личной жизни Христовой интегрируется вся челове́ческая жизнь, и въ Его страданіи всякое челове́ческое страданіе. Богословская доктрина искупленія содержитъ въ себѣ, въ числѣ другихъ, и ту мысль, что Господь нашъ въ ночь Геѳсиманскаго боренія д у х о в н о пріялъ, выстрадалъ и пережилъ всѣ челове́ческіе грѣхи и раздѣлилъ всѣ челове́ческія страданія вольнымъ подвигомъ: «не Моя, но Твоя воля да будетъ», Его скорбь была все-скорбью, Его страданіе было все-страданіемъ. На Голгоѳѣ Онъ эту все-скорбь и все-страданіе до глубины богооставленности въ смерти пріялъ какъ Свою судьбу: «совершишася» (10. 19, 30). Но если мы уразумѣваемъ Тайную Вечерю и Голгоѳскую смерть какъ пребывающее *все-событіе*, являющее для насъ свою силу въ таинствѣ Евхаристіи, то можемъ ли мы и въ Геѳсиманской скорби и Голгоѳскихъ страданіяхъ видѣть лишь единократное событіе, отрывая его отъ всего времени и теченія его, а въ немъ и отъ нашей жизни? И конечно, они не исчерпываются и этой временностью, но имъ принадлежитъ всевре-

менность. Если мы поклоняемся страждущему Христу, то вѣдь это почитаніе относится не къ историческому лишь воспоминанію, аналогичному воспоминаніямъ о событіяхъ въ жизни отдѣльныхъ людей или народовъ, но къ нѣкоторой сверхвременной дѣйствительности. Въ земной жизни Господа нѣтъ мѣста для вытѣсненія одного момента времени другимъ, какое происходитъ въ нашей человѣческой жизни, но всѣ они совмѣщаются, и ни единый не упраздняется въ полнотѣ реальности. И какъ Онъ пребываетъ, по свидѣтельству церковной пѣсни: «во гробѣ плотски, во адѣ же съ душою яко Богъ, въ рай же съ разбойникомъ и на престолѣ со Отцемъ и Духомъ», подобно же, пребывая на небесахъ въ Вознесеніи, Господь пребываетъ и на землѣ въ изліянной изъ ребра Его крови и водѣ. Наша жизнь причастна и Его жизни въ человѣчествѣ Его, наши страданія — Его страданіямъ... Голгоеская мистерія продолжается незримо въ мірѣ. Эта мысль страшна и потрясающа своей значительностью, но она сладостна и возвышающа своей утѣшительностью. Она воистину ставитъ насъ передъ лицомъ Христова, дѣлаетъ Его присутствіе не далекимъ и отвлеченнымъ, но близкимъ и конкретнымъ. Христось принялъ на Себя грѣхъ міра и скорбь его, Онъ на страданіе человѣковъ отвѣтствуетъ Своимъ собственнымъ страданіемъ, Онъ, Богъ, такъ оплачиваетъ Свое дѣло сотворенія міра ради любви къ творенію. Съ нами Богъ!

Эту дивную, эту святую, эту страшную и странную, эту спасающую мысль тебѣ я посвящаю, страдающій народъ русскій, потому что ты не одинъ въ твоихъ страданіяхъ, съ тобою страдаетъ Христось, живущій въ тебѣ. Твоя Голгова есть Его Голгова, съ твоею кровію изливается Его кровь. Въ этомъ тайна твоего страданія, и смыслъ, и оправданіе, потому что человѣческое страданіе

есть и страданіе Христово. Когда откроются чело-
вѣческія очи въ день судный, явно будетъ, что,
если попущены Богомъ такія страданія и скорби,
то ихъ во всю мѣру любви Своей къ чело-
вѣчеству, къ русскому страдающему народу, и Хри-
стось принялъ съ страждущей и плачущей Матерію
Своей. И если страданія Христовы суть спаситель-
ная страсть, путь къ славѣ и воскресенію, то и твои
страданія и твое избраніе въ жертву за грѣхъ и
ошибки исторіи суть страсть спасительная, къ
славѣ ведущая. Ты не одинъ въ своей скорби, съ
тобою Христось, а Онъ говоритъ о себѣ въ стра-
даніи : «Я не одинъ, потому что со мною Отець»
(Іо. 16, 32). Эта мысль есть великое и един-
ственное утѣшеніе и оправданіе судебъ русскаго
народа. Въ крови и водѣ, излившихся изъ ребра,
утоляется эта скорбь, омываются эти раны, изли-
вается свѣтъ и жизнь.

Эта жизнь Христа въ Его чело-
вѣчествѣ, совершающаяся Голгова, входитъ въ Его дѣло иску-
пленія. Любовь Божія къ чело-
вѣку совершилась не только въ Голговской жертвѣ, но совершается
и въ Его жизни съ нимъ, въ Его крестномъ пути.
Христось пребываетъ во славѣ на небеси, но и съ
нами на землѣ. И Его Голгова пребываетъ не мень-
ше, нежели Его Рождество и славное Воскресе-
ніе. Ничто изъ жизни Христовой не стало прош-
лымъ для чело-
вѣчества, Христось принялъ на Себя
тяжесть чело-
вѣческаго грѣха и мученіе чело-
вѣчес-
кой скорби не только цѣлокупно, въ Геосиманской
скорби и Голговскомъ страданіи, но и во всемъ
ихъ дифференцированномъ составѣ, въ жизни че-
ловѣчества. Любовь Божія къ міру, Божественное
къ нему снисхожденіе не исчерпались единократ-
нымъ и сверхвременнымъ пріятіемъ его скорби
и грѣха, но раскрываются и во временномъ про-
цессѣ. Боговоплощеніе сдѣлало Богочеловѣка со-
причастнымъ всей чело-
вѣческой жизни (разу-

мѣется, различно для каждого индивидуальнаго человѣка), въ Его со-страждущей любви объемлетъ всякая человѣческая жизнь. Конечно, этого не нужно понимать въ смыслѣ сентиментально-филантропическаго или гуманистическаго жалѣнія о всякомъ страданіи, которое, напротивъ, есть величайшее благодѣяніе для человѣка, но въ смыслѣ со-страданія съ человѣчествомъ на крестномъ пути его къ воскресенію. «Кресту Твоему поклоняемся, Владыко, и святое Воскресеніе Твое славимъ».

Кровь и вода, излившіяся изъ ребра и пребывающія въ мірѣ, суть залогъ и сила этого пребывания Христа съ Его человѣчествомъ *), знаменующіе ея — во исполненіе Его же собственнаго свидѣтельства въ вопросахъ Страшнаго Суда, что Онъ самъ живетъ въ страждущемъ человѣчествѣ. Воскресеніе, во славѣ Вознесеніе изъ міра и одесную Отца сѣдѣніе соединяется и съ пребываніемъ въ мірѣ до скончанія вѣка и съ со-страданіемъ человѣчеству также до скончанія вѣка: «Когда-же все покоритъ Ему, тогда и самъ Сынъ покорится Покорившему все, да будетъ Богъ все во всемъ» (I Кор. 15, 28).

Но кровь и вода, человѣческая жизнь Христова, пребываетъ въ Его человѣчествѣ не только какъ со-страждущая любовь, но и какъ сила

*) . Можетъ быть поставленъ вопросъ: какъ же слѣдуетъ уразумѣть отношеніе Христа къ человѣчеству, жившему до Его воплощенія, и не является ли оно какъ бы обдѣленнымъ со-страждущей любовью Христовой? На этотъ вопросъ можно отвѣтить по смыслу общаго ученія о значеніи искупительной жертвы для ветхозавѣтнаго человѣчества. Дѣло Новаго Адама распространяется и на всего Адама Ветхаго. Также и сострадательная любовь Христова, — въ предвареніе совершившагося вочеловѣченія, но вмѣстѣ и въ исполненіе его, уже отъ вѣка пріятого въ предвѣчномъ планѣ Божиимъ («агнецъ Божій, закланный ранѣ созданія міра»), — сопровождаетъ его во всѣ времена его существованія, до воплощенія Христова такъ же какъ и послѣ него. Здѣсь, (какъ и въ евхаристическомъ богословіи) нужно помнить, что для Самого Бога не существуетъ граней времени для дѣйствія Его, хотя и положеннаго во времени.

Христова съ ея дѣйственностью *) въ человѣческой исторіи, строящаяся въ видимомъ «невидимая церковь»: св. Граальъ человѣческой общности. Сила Христова дѣйствуетъ въ мірѣ силою Пятидесятницы: Духъ Св. являетъ Христа, живущаго въ человѣчествѣ благодатно. Но сила Христова пребываетъ въ человѣчествѣ и природно, имманентно, самымъ фактомъ боговоплощенія, чрезъ воспріятіе Имъ человѣческой природы и пребываніе въ мірѣ этой человѣчности въ излившейся крови и водѣ Христовыхъ. Если послѣ пришествія Христова въ мірѣ «умеръ великій панъ», и вся природа измѣнилась, приобщившись человѣчества Христова, то измѣнилась и сама человѣчность, именно въ природности своей. Она получила новыя силы, новыя импульсы къ устроенію Царствія Божія не только внутри насъ, но и въ насъ, среди насъ, ἐν τῷ ἡμῶν, и притомъ все человѣчество, какъ принадлежащее, такъ и не принадлежащее въ сознаніи (но какъ-то уже принадлежащее in re) къ Церкви. Въ человѣчествѣ загорается идея общечеловѣческаго свершенія, «общаго дѣла», **) «прогресса», града Божія на землѣ, который отнюдь не находится въ противорѣчьи идеѣ Небеснаго Іерусалима, напротивъ, есть для него земное «мѣсто», историческій коррелятъ для эсхатологіи. Это есть идея, предвозвѣщенная пророками и возвѣщенная Тайновидцемъ о 1000-лѣтнемъ царствѣ Христовомъ на землѣ. Не нужно смущаться кажущимся натурализмомъ ***) этой идеи, ибо онъ присущъ самому ученію о боговоплощеніи о принятіи Христомъ человѣческой природы

*) «Импульсъ Христовъ» — *Cristus-Impuls*, по выраженію антропософовъ.

**) Эта идея могла бы послужить однимъ изъ основаній для Федоровскаго богословія «общаго дѣла», каковое пока отсутствуетъ.

***). Подобнымъ натурализмомъ не отличается-ли богословіе св. Аванасія съ ученіемъ о γάρμικου τῆς ἀθανάτου.

вообще, объ ея оздоровленіи и возстановленіи. Полнота боговоплощенія включаетъ въ себя дѣйственность его и въ природѣ (какъ это свидѣтельствуется чудесами Христовыми и отвѣтными движеніями природнаго міра: Виолеемская звѣзда, затменіе солнца и тѣма въ часъ распятія, землетрясеніе и пр.). Совершенно нельзя допустить, чтобы и природа человѣческая, какъ таковая, осталась глуха и безучастна къ факту ея воспріятія Богочеловѣкомъ. И если мы непрекословно принимаемъ это дѣйствіе его по отношенію ко всей внѣчеловѣческой природѣ въ ея демонизмѣ и основанномъ на немъ язычествѣ («идоли бо, не терпяще Твоя крѣпости, падоша»), то должны принять это и относительно человѣческой природы. Послѣдняя оздоровляется боговоплощеніемъ изнутри, органически, какъ бы новымъ ея твореніемъ, которое раскроется въ силѣ и славѣ своей подѣ «новымъ небомъ» на «новой землѣ». Кровь и вода изъ боку Христова въ мірѣ есть *скръпа* міра, его нерушимость. Ложнымъ является натурализмъ язычествующій, противопоставляющій себя христіанству и тѣмъ самымъ становящійся антихристіанскимъ, но есть и натурализмъ христіанскій, неустрашимый въ самомъ христіанствѣ. Его отрицаніе является уже манихействомъ, тамъ и здѣсь просачивающимся въ псевдохристіанскихъ вариантахъ аскетизма. Демонское обдержаніе природы («великій панъ») потеряло силу послѣ боговоплощенія Христова, духи злобы поднебесные (Еф. 6, :2: *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*) — вмѣстѣ съ «княземъ власти воздушной» (*Τοῦ κ'έρου*: 2, 2) изгнаны вонъ изъ природы и ограничиваются внѣшней областью «поднебесной», имѣя доступъ къ природѣ лишь черезъ человѣка, черезъ его оболъщеніе. «Антихристъ» съ его ложными знаменіями есть все таки человѣкъ, хотя и оболъщенный сатаной, отсюда и власть «звѣря» надъ при-

родой, но «число его — число человѣческое». (Откр. 13, 18) Человѣческую, природную мощь человѣка, его власть надъ природой, которую получаетъ онъ въ своей исторіи силою экзорцизма, совершившагося въ боговоплощеніи, нельзя считать чуждой или даже враждебной христіанскому «импульсу» въ исторіи, напротивъ, и это есть раскрытіе человѣкомъ человѣчности своей, которая есть и человѣческая природа Христова. Поэтому «регуляція природы», о которой говоритъ Ѳеодоровъ какъ о христіанскомъ «общемъ дѣлѣ», есть дѣло, хотя само въ себѣ еще не благодатное, но христіанское. Она принадлежитъ къ полнотѣ человѣчества, которое есть человѣчество Христово, это есть уже сила совершающагося искупленія. Конечно, она извращается грѣховностью человѣка, но когда эта послѣдняя преодолевается благодатью, то и сама эта регуляція становится дѣломъ благодатнымъ, церковнымъ, христіанской общественностью. Св. Грааль, кровь и вода, воспринятія и хранимыя природой и человѣчествомъ въ своемъ лонѣ, хотя и невидимо и невѣдомо, есть священный кивотъ Новаго Завѣта, залогъ и знамя, освященіе нашей человѣческой жизни, исполненіе нашей человѣческой исторіи. Она является уже не бесплоднымъ и печальнымъ зрѣлищемъ побѣды тьмы и царствомъ антихриста, но исполняется трагическаго торжества, какъ борьба человѣчества Христова за эту свою истинную человѣчность съ княземъ міра сего, духами злобы поднебесной и стихіей грѣха, живущаго въ тварной человѣческой природѣ. Но это есть не пораженіе, а побѣда, не пустота неудачи, но полнота общаго дѣла, земного строительства навстрѣчу небесному. Христось есть Богочеловѣкъ, но и Человѣко-богъ (*άνθρωπο-θεός*, какъ Онъ изначально именуется въ отеческой письменности). Земная исторія есть не разложеніе (какъ оклеветана она была лжехристіанскимъ ма-

нижайствомъ), но творчество, — участіе нашего человѣчества, которое есть уже Христово человѣчество, въ спасительномъ богочеловѣческомъ дѣлѣ. Оно, это творчество, не есть идиллія, но трагедія, ибо оно слишкомъ серьезно, и трудно, и важно, оно есть борьба духовная, но именно потому оно есть радость и торжество, — торжество человѣчности. И то, что символически обозначается въ священныхъ книгахъ какъ «антихристъ» (къ появленію котораго манихеи сводятъ единственное содержаніе человѣческой исторіи) есть только э п и з о д ъ исторіи, величайшее напряженіе этой борьбы, но отнюдь не ея завершеніе, ибо этимъ завершеніемъ ея на землѣ является «первое воскресеніе и 1000-лѣтнее царство Христа во святыхи Послѣдующее возстаніе Гога и Магога (Апок. 20), хотя и количественно обширное, но духовно безсильное, есть послѣдній всплескъ трагической волны міровой исторіи, которая завершается и свершается вторымъ, славнымъ пришествіемъ Христовымъ. И вся христіанская исторія есть приготовленіе къ встрѣчѣ Христа Грядущаго, и сила и смыслъ этого приготовленія, какъ и его предѣлы, раскрываются для насъ и въ самомъ историческомъ процессѣ, ихъ осознаніе есть «общее дѣло» человѣчества *).

Человѣчество Христово недѣлимо раздѣлилось на крестѣ въ изліяніи крови и воды, которыя остались на землѣ какъ святыня всечеловѣческаго Грааля. Но оно имѣетъ в о з с о е д и н и т ь с я въ полноту времянь, во второмъ пришествіи Христовомъ, когда упразднится раздѣленіе неба и земли, когда земля станетъ небомъ, а небо землею,

*) Эта мысль составляетъ основной паюсъ и мудрость философіи Федорова: «Истинно, истинно говорю вамъ: вѣрующій въ Меня, дѣла, которыя творю Я, и онъ сотворитъ, и больше сихъ сотворитъ, потому что Я къ Отцу Моему иду. И если чего попросите во имя Мое, то сдѣлаю, да прославится Отець въ Сынѣ». (Ю. 14, 12-13)

ибо Христосъ будетъ жить на ней въ человѣчествѣ Своемъ. И тогда, по слову пророчества, приводимому именно здѣсь Евангелистомъ, «воззрять нань, его же прободоша» (Ю. 19, 37 - Зах. 12, 10). Воззрять — и въ Немъ узнають себя, а въ себѣ узнають Его, въ своей жизни, въ своемъ дѣланіи, въ сокровенномъ вѣдѣніи св. Грааля и служеніи ему. И поклонятся Ему, который нераздѣленно будетъ съ ними. «И Духъ и Невѣста говорятъ: прійди. И слышавшій да скажетъ: прійди. Ей гряди Господи Исусе!» («Апок. 22, 17, 20).

Прот. С. Булгаковъ.

IX-X. 1930.