

**П.А.Флоренский. Столп и
утверждение истины. Письмо
одиннадцатое: дружба**

П.А.Флоренский. Столп и утверждение истины. Письмо одиннадцатое: дружба

П.А.Флоренский

XII.- Письмо одиннадцатое: дружба.

Далекий Друг и Брат!

Бесконечными кругами кружит метелица, — тонким снежным прахом засыпает окно и бьется в оконные стекла. На кусте — что пред окном, — осел холм морозной пыли, и эта снежная пирамида растет с каждым часом. Дорожки курятся; когда попытаешься выйти наружу, то из под ног рвется снежный дым. Взг, взг! — взвизгивает щелями душник; ветряным порывом извлекаются завывания из печной трубы. Снова и снова крутятся снежные белые вихри. Сорван зимний убор с дерев, и стоят деревья с оголенными, простертыми ветвями, раскачиваемые.

Прислушиваешься к шуму в трубе, к впадам отдушины. Душа замирает в смутных воспоминаниях (— или предчувствиях? —) и, кажется, будто срастворяется шумам. Кажется, будто сам весь обращаешься в мстедевый вихорь. Окно уже засыпано до половины. В комнате начала водворяться сумеречная полу-тьма. Жидкая, синеватая тень легла на предметы. Оправляю лампаду. Ярче — золотой сноп лучей. Зажигаю еще пред Божией Матерью душистую медовую свечу янтарно-желгаго воску, привезенную оттуда, где мы бродили вместе. Бросаю несколько зерен ладана в глиняную кадьницу с тлеющими углями и вздуваю жар. Дымные волокна потянулись по всем направлениям; потом запутались друг в друге и смешались синеватым клубящимся облаком.

Пусть засыпает метелицею наружное окно. Так — хорошо. Так — ярче горит лампада внутри, благоуханнее клубится курево, ровнее пламя медвяной свечки. Снова я — с тобою. Каждый день воспоминаю что-нибудь о тебе, а потом сажусь писать. Так, изо дня в день, скользить к «тому берегу» жизнь моя, чтоб мог я, хотя бы оттуда, смотреть на тебя,

«Любовью смерть

И смертью страсти победивши»...

Сегодня — непрестанно на уме тот морозный и метельный день, когда мы шли с тобою в скит Параклит. Проходили лесом. Глубокий снег был едва выезжен, и мы ежеминутно увязали. Но все-таки добрались. Несколько дней запечатлелись, как целая жизнь. Пост, общая молитва пред большим распятием. Вставали по ночам; холодно. В потемках с трудом доходили до церкви, — по сугробам. При спуске вниз, под землю, спотыкались. В церкви — полу-темно, как в склепе. Помнишь ли старого-престарого схимонаха, совсем согбенного, — как преп. Серафим? Помнишь ли о. Павла, молодого запостившегося монаха, который приобщался вместе с нами? Уж и тогда было видно, что ему жить не долго; знаешь ли? он ведь действительно, скоро после того и умер, — от чрезмерного воздержания. Вместе с тобою приобщились; этим было положено зерно всего того, что я теперь имею. Ведь не напрасно столько раз говорил нам наш авва Исидор (—только после ухода его отсюда я начинаю понимать сокровенный смысл всегдашних, его упорных слов—):

«Брат от брата укрепляем, яко град тверд» (Притчи 18:19). Вот это-то мне и хочется несколько осмыслить в настоящем письме.

Та духовная деятельность, в которой и посредством которой дается ведение Столпа Истины, есть любовь. Но это — любовь благодатная, проявляющаяся лишь вочищенном сознании. Нужно еще достичь ее,—долгим (— ох, долгим! —) подвигом. Чтобы стремиться к ней, — непредставимой для твари, — нужно получить начальный толчок и нужно иметь поддержку в дальнейшем движении. Толчком таким бывает столь обычное и столь непонятное рассудку откровение человеческой личности,— в восприимлющем это откровение являющее себя как любовь: «Любовь, — говорит Гейнрих Гейне, — это — страшное землетрясение души». Говорю любовь; слово это употребляю и не в том смысле, в каком ранее,[718] в письме четвертом, и — в том же, потому что эта любовь есть не то, что та, и, вместе, — предвосхищение той; ожидаемой. Любовь дает встряску целому составу человека, и после этой встряски, этого «землетрясения души», он может искать. Любовь приоткрывает ему двери горних миров, и тогда веет оттуда прохладой рая. Любовь показывает ему «как бы в тонком сне» лучезарный отблеск «обитателей», — на мгновение сдергивает пыльный покров с твари, хотя бы в одной точке, и обнаруживает бого-зданную красоту ее; дает забыть о власти греха, выводит из себя, говорит властное «стой!» потоку мятущихся помыслов самости и толкает вперед: «Иди и найди во всей жизни то, что видел в полуочертаниях и на мгновение». Да, лишь на мгновение. И, возвратившись в себя, душа тоскует об утраченном блаженстве, томится сладким воспоминанием, как сказано:

Я помню чудное мгновенье
Передо мной явилась ты,
Как мимолетное виденье,
Как гений чистой красоты.

Теперь душе предстоит выбор: или погружаться во грех, разъедающий личность, или же... украшать себя горнею красотой. За моментом эроса, в Платоновском значении слова, открывается в душе $\phi\lambda\acute{\iota}\alpha$, — высшая точка земли и мост к небу. Постоянно являя в лице любимого отблеск первозданной красоты, она снимает, хотя предварительно и условно, грани само-стного от-особления, которое есть одиночество. В друге, в этом другом Ялюбящего, он находит источник надежды на победу и символ грядущего. И тут ему дается предварительное едино-сущие и, следовательно, предварительное ведение Истины. На эту-то вершину человеческого чувства и спускается небесная благодать той любви. Но, чтобы ясно представлять оттенки упоминаемых здесь понятий, необходимо вникнуть в содержание имеющихся на лицо греческих глаголов любви: язык одних только эллинов выражает непосредственно эти оттенки.

Четыре глагола любви существует в греческом языке для запечатления в слове различных сторон чувства любви; это именно: — $\acute{\epsilon}\rho\alpha\nu$, $\phi\iota\lambda\acute{\epsilon}\iota\nu$, $\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\upsilon\epsilon\iota\nu$ и $\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\alpha\nu$. [719]

1°, — $\acute{\epsilon}\rho\alpha\nu$ или, в поэтическом языке, $\acute{\epsilon}\rho\acute{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota$ значит направлять на предмет всецелостное чувство, отдаваться предмету, для него чувствовать и воспринимать. Глагол этот относится к любви, страсти, к ревностному и даже чувственному желанию. Отсюда, $\acute{\epsilon}\rho\omega\varsigma$ есть общее выражение для любви и ее пафоса, а также — для любовного желания.

2°, — $\phi\iota\lambda\acute{\epsilon}\iota\nu$ более всего подходит к нашему «любить» в его общем значении, и противоплагается $\mu\iota\sigma\acute{\epsilon}\iota\nu$ и $\acute{\epsilon}\chi\theta\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\iota\nu$. Оттенок, выражаемый этим глаголом любви, есть внутренняя склонность к лицу, выросшая из задушевной общности и близости, и поэтому $\phi\iota\lambda\acute{\epsilon}\iota\nu$ относится к каждому виду любви лиц, стоящих в каких-либо внутренне-близких отношениях. В частности, $\phi\iota\lambda\epsilon\iota\nu$ (с- или без прибавления $\tau\omicron$) $\sigma\tau\acute{o}\mu\alpha\tau\iota$, устами) означает внешнее выражение этой внутренней близости, целовать. Как находящее свое удовлетворение в самой близости любящих, $\phi\iota\lambda\acute{\epsilon}\iota\nu$ включает в себя момент довольства, само-насыщенности; по объяснению древних лексикографов, $\phi\iota\lambda\acute{\epsilon}\iota\nu$ значит « $\acute{\alpha}\rho\kappa\epsilon\acute{\iota}\sigma\theta\alpha\acute{\iota}\ \tau\upsilon\iota$, $\mu\eta\delta\acute{\epsilon}\ \pi\lambda\acute{\epsilon}\omicron\nu$ $\acute{\epsilon}\pi\iota\zeta\eta\tau\alpha$ », — быть

удовлетворенным чем, ничего более не искать». Но, с другой стороны, как чувство естественно-развивающееся, φιλεῖν не имеет никакого морально или, точнее, моралистического оттенка. — Φιλία, φιλότης означает дружественное отношение, нежное выражение любви, которое относится ко внутреннему расположению любящих. В частности, φίλημα — поцелуй.

3°, — στεργεῖν означает не страстную любовь или склонность к лицу или вещи, не позыв к объекту, определяющему наше стремление, а спокойное и непрерывное чувство в глубинах любящего, так что, в силу этого чувства, любящий признает объект любви близко-принадлежащим ему, тесно с ним связанным и в этом признании обретает душевный мир; στέργεῖν относится к органической, родовой связи, нерасторгаемой, в силу этой прирожденности, даже злом. Такова нежная, спокойная и уверенная любовь родителей к детям, мужа к жене; гражданина к отечеству. Соответственное со στέργεῖν значение имеет и производное στοργή.

4°, — αγαπάν указывает на любовь рассудочную, основывающуюся на оценке любимого и потому не страстную, не горячую и не нежную. Относительно этой любви мы можем дать себе отчет в рассудке, потому что в αγαπάν менее ощущений, привычек или непосредственной склонности, нежели убеждений. В общем словоупотреблении глаголов любви, αγαπάν есть речение наислабейшее и ближе всего подходящее к нашему ценить, уважать. И, чем более получает места рассудок, тем более слабнет сторона чувства. Тогда αγαπάν может значить далее «ценить правильно, не переоценивать». Так как оценка есть сравнение, выбор, то αγαπάν включает в себя понятие свободного, избирающего направления воли. — Была бы интересно уяснить этимон разбираемого слова, но, к сожалению, делавшиеся опыты корие-словия αγαπάω не дали никаких решительных или даже сколько-нибудь устойчивых выводов. По Шенкелю, αγαπάω связано с ἀγαμαι — изумляюсь, восхищаюсь и, быть может, с ἀγή — изумление, удивление, ἀγανός — достойный удивления, благородный, ἀγάλλω — прославляю, украшаю, γαίω — горжусь, радуюсь, γάνυμαι — радуюсь, веселюсь и с латинскими gau, gaudium, gaudere. [720] Если — действительно так, то ἀγαπαῖν, очевидно, означает «иметь свою радость в чем-нибудь». Но есть и иные объяснения. По Прелльвицу ἀγαπαῖν — из ἀγα (или ἀγα), т. е. «весьма», «очень»; и из ῥα, входящего в πάρα — беру, приобретаю, так что ἀγαπαῖν — «весьма брать, sehr nehmen» [721] в смысле — охотно, жадно. — Однако эта гипотеза Прелльвица отвергнута в дальнейших исследованиях Вругмапна, Фикка и Лагеркранца. Подводя итоги, автор новейшего этимологического словаря Эм. Буазак заявляет, что этимология αγαπάω, — «obscure, темна». [722]

Производные от αγαπάω: ἀγάπησις — любовь вообще, без отношения к чувственности или сердечности, и ἀγάπημα — любимый предмет.

Соотношение четырех глаголов любви таково: глагол ἀγαπαῖν во многом сходствует с φιλεῖν, но, как относящийся к рассудочно-моральной стороне душевной жизни, он не включает в себя идеи об охотном, непосредственно из сердца идущем действии, которое выявляло бы внутреннюю склонность; αγαπάν лишено усвоенных φιλεῖν оттенков «делать охотно», «лобызать» (поцелуй и есть одно из таких «охотных», непосредственных выражений чувства), обвыкнуть делать. Эта разница между φιλεῖν и αγαπάν у Аристотеля [723] характеризуется следующим сопоставлением обоих глаголов: καὶ ὁ φίλος τῶν ἡδέων, το τε γὰρ φιλεῖν ἡδύ (οὐδεὶς γὰρ φίλοιός μὴ χαίρων οἶνω) καὶ το φιλεῖσθαι ἡδύ φαντασία γὰρ καὶ ἐνταῦθα τοῦ ὑπάρχειν αὐτῷ ἀγαθόν εἶναι, οἱ πάντες ἐπιθυμοῦσιν οἱ αἰσθανόμενοι, τὸ δε φιλεῖσθαι ἀγαπάσθαι ἐστὶν αὐτόν δι' αὐτόν, т. е.: «и друг — из числа приятного, — говорит Аристотель: — любить ведь, приятно (всякий ведь любитель вина наслаждается им) и быть любимым — тоже приятно; ибо и здесь — представление о наличности у него [у любимого] блага, которого желают все знающие; быть же любимым — φιλεῖσθαι — значит быть ценимым — ἀγαπάσθαι — самому чрез себя», т. е. быть,

ценимым не по каким-нибудь внешним для самого любимого, причинам, а именно из-за него самого.[724]

Таким образом, φιλεῖν есть склонность, соединенная с самим любимым лицом и вызванная близкою совместною жизнью и единством во многих вещах; ἀγαπᾶν же не есть склонность, соединенная с самим лицом, а скорее — с его признаками, с его свойствами, и потому — склонность несколько безличная, абстрактная. Поэтому-то φιλεῖσθαι может быть объяснено чрез ἀγαπάσθαι посредством прибавки αὐτόν δι' ἑαυτόω. 'Αγαπῶν имеет в виду свойства лица; φιλῶν — самого его. Первый дает себе отчет в своей склонности, рассчитывает и взвешивает; у второго же она раскрывается непосредственно, любезна ему. Поэтому ἀγαπᾶν окрашивается морально, а φιλεῖν не принимает никакой моральной окраски: φιλεῖν ведь означает любовь естественной склонности, первоначально не свободную любовь, ἀγάπη, а ἀγαπᾶν — любовь, как направление воли, определяемой рассудком, свободную любовь, diligere (в особенности этот последний момент ярко выразился в Библейском словоупотреблении) и потому ἀγαπᾶν, προαιρέσθαι, διώκειν употребляются Аристотелем синонимично.[725]

Что касается до отношения φιλεῖν к ἔραυ, то они тоже во многом сходственны по содержанию, но только ἔραυ относится к аффективной, чувственной и патологической стороне любви, а φιλεῖν — ко внутренней проникновенности и близости.

Наконец, оторυή обозначает не вспыхнувшую страсть, ἔρωρ, [726] и не возникшую личную склонность к человеку, φιλία, и не теплую оценку его качеств, ἀγάπη, — одним словом, не чувство возникающее у человека, как особливой личности, а от природы присущие человеку, как члену рода, приверженность, нежность и обходительность в отношении лиц, с которыми существуют бытовые, корневые, под-личные связи: оторυή есть чувство, по преимуществу, родовое, тогда как прочие, т. с. ἔρωρ, φιλία, ἀγάπη —личны.

Подводя итог, в φιλεῖν можно отметить следующие черты:

1°, — непосредственность происхождения, основанного на личном соприкосновении, но не обусловленного одними лишь органическими связями, — естественность.

2°, — проникновенность в самого человека, а не только оценка его качеств.

3°, — тихий, задушевный, нерассудочный характер чувства, но в то же время и не страстный, не импульсивный, не безудержной, не слепой и не бурный.

4°, — близость, и притом личная, нутряная.

Итак, греческий язык различает четыре направления в любви: стремительный, порывистый ἔρωρ или любовь ощущения, страсть: нежную, органическую оторυή или любовь родовую, привязанность; суховатую, рассудочную ἀγάπη или любовь оценки, уважение; задушевную, искреннюю φιλία или любовь внутреннего признания, личного прозрения, приязнь. В сущности, ни одно из этих слов не выражает той любви дружбы, о которой идет речь в настоящем письме, — любви совмещающей в себе моменты φιλία, ἔρωρ и ἀγάπη, что отчасти и пытались выразить древнее сложным словом φιλοφροσύνη. Но, во всяком случае, изо всех слов ближе всего подходит сюда φιλεῖν с производными. В виду этого выясним несколько этимон и словоупотребление φίλος, сравнительно с синонимичными словами той же основы.

Φίλος происходит от местоименного корня ΣΡΕ (— звучащего в русском «свой»—), дающего начало четырем синонимам:

1 °,— Φείηρ или ἔτης

2°, — εταίρος

3°, — φίλος

4°, — ἴδιος {ΣΡΕ

Следовательно, по основе, φ-ι-λ-ο-ς означает «своего» человека, человека близкого. Но ведь и прочие производные от основы ΣΡΕ означают «своего». Какой же оттенок дифференцирует φίλος от каждого из них?

1°, — гомеровское Εἶίης— это те лица, с которыми часто встречаются, имеют обычно тесное обхождение. Можно было бы передать Ηεгаί собирательным «знать», обозначающим круг знакомства, приятелей, вообще всех известных, знакомых лиц и употребляющимся в воронежском наречии:[727] это — то же, что и древнее церковно-славянское «знаемые», — как например в Пс 87:19: «удалил еси от мене друга и искренняго и знаемых моих от страстей».

2°, — εταίροι у Гомера означает союзников, — тех, которые имеют общее предприятие; поэтому уже Аристарх объяснил εταίροι чрез συεργοί — со-работники. "Ετης — более древняя форма того же слова εταίρος, но не ограниченная в своем содержании посредством какого-либо суффикса. 'Εταιρία и εταιρεία — союзничество.

Равнозначнее с εταίρος старинное русское товар, т. е. товарищ, равно как и ласкательные формы этого слова товарищ, товарные, то-варуш происходит, по объяснению Ст. Микуцкого,[728] от √var — крыть, закрывать — и означает, собственно, защита, защитник. Русское старинное товар, товары, т. е. лагерь, воинский стан, значит, собственно, защита. Подобно тому и мадьярское vār— крепость, укрепление означает, собственно, защита. Что же до частицы «то», — она есть указательное местоимение, звучащее в: русском то-пыриться (ср. пыриться); литовском toligus (ср. ligus) — равный, ровный»; польском тояд (tojad, ср. яд) — ядовитое растение; чешском roztomily(roz to mily) — весьма милый. Это «то», по всей вероятности, тождествен но с членом-определителем, употребляемым в болгарском языке и до-селе хранящимся в некоторых северных наречиях языка русского, — особенно в костромском.

3°, — φίλος — друг, — тот, с которым мы связаны связью взаимной любви; φίλία — дружба. Соотношение φίλος с εταίρος таково: в отношении к φίλος бывают всегда хорошо настроены, ибо, за отсутствием этого хорошего настроения, φίλος перестает быть для нас таковым; напротив, εταίροι — друзья случая, — друзья, как такие, с которыми лишь преследуют сообща предпринятую общую задачу. Следовательно, если φίλος и εταίρος противоплагаются друг другу, то первое слово означает тесно и внутренне привязанного посредством любви, а второе — только лишь товарища; и даже: έταίρος иногда означает лишь политического со-партийного союзника. 'Εταιροι связаны временною, случайною и внешнею связью, а φίλος — неразрывною (— по крайней мере она должна быть такою —), внутренне-необходимую и духовною. В этом смысле правильно равенство:

φίλος == πιστός εταίρος,

друг — верный товарищ, верный до конца и во всем; поэтому πειράσθαι φίλων — и испытывать друзей есть знак недоверия и недостатка дружбы.

Об этом различии εταίρος и φίλος говорили уже древние грамматика. Так, по Аммонии, «εταίρος и φίλος — различны. Φίλος ведь есть и εταίρος; εταίρος — не совсем φίλος. Поэтому и о ветре говорит Гомер (Од. 11, 7): «Надувающего паруса подлинного товарища», и иначе: φίλος обыкновенно называются вес соблюдающие относительно друг друга обязанности της φιλίας; εταίρος же — вообще находящиеся в сожителстве и в со-работничестве — έν συνήθεια και έν

συνεργία».

4°, — Наконец, слово ἴδιος означает «свой собственный», в противоположность тому, что нам обще со многими, т. е. κοινός, δημόσιος и т. п.; ἴδιος есть своеобразность, т. е. лицо или вещь в противоположении их к другим, имеющим свою особую природу.

Таково естественное, человеческое значение глаголов любви и их производных. Но Св. Писание, восприняв некоторые из них, придало им в своем слово-употреблении новое содержание, одухотворило их и насытило идеєю благодатной, божественной любви, причем внутренняя энергия слова стала обратно-пропорциональною той человеческой энергии, которая связывалась со словом в языке классическом. [729]

Слова ἔραυ, ἔρωс почти исключены из книг Ветхого Завета (у LXX-ти) и вовсе не допущены в книги Нового Завета. Нужно однако заметить, что и термины ἔρωс, ἔραυ нашли себе место в писаниях подвижнических. Отцы-мистики, как-то Григорий Нисский, Николай Кавасила, Симеон Новый Богослов и другие [730] пользуются этими терминами для обозначения высшей любви к Богу; напомним в частности, что у Симеона Нового Богослова целое обширное сочинение о любви к Богу даже названием имеет "Ερωτες, т. е. «Эросы». — Φιλεῖν в Священном Писании одухотворилось и стало выражать христианские отношения любви, опирающиеся на личную склонность и личное общение. — И, наконец, бесцветное и сухое ἀγαπάυ наполнилось духовною жизнью, а в ново-образованном, нарочито-библейском ἀγάπη стало выражать проникновенную, вселенскую любовь, — любовь высшей духовной свободы. — В некоторых случаях φιλεῖν и ἀγαπάυ почти взаимозаменяемы; в других же — они дифференцируются. Так, где дело идет о заповеди любви к Богу и к ближним, там всегда говорится ἀγαπάυ; и о любви к врагам стоит только ἀγαπάυ, но никогда — φιλεῖν. Напротив, об интимно-личной любви Господа к Лазарю (Ин 11:3,5,36), равно как и об отношениях Его к Любимому ученику (Ин 20:21, ср. 13:23, 19:26, 21:7) говорится попеременно φιλεῖν и ἀγαπάυ.

Словоупотребление ἀγαπάυ в ново-заветном языке представляется вкратце следующим образом:

а) ἀγαπάυ ставится повсюду там, где дело идет о направлении воли (Мф 5:41,44, 1:9 и др.), а также, — где склонность покоится на решении воли, на выборе объекта любви (Евр 1:9; 2 Кор 9:7; 1 Петр 3:5; Ин 13:19; Ин 12:43; Ин 21:15-17; Лк 6:32). Чтобы хоть что-нибудь понять из беседы Господа с Петром (Ин 21:15-17), столь решающей, — по мнению католиков, — для обоснования их притязаний, необходимо считаться с разницею значений того ила другого глагола любви. Воскресший Господь Своим дву-кратным вопросом указывает Петру, что он нарушил дружескую любовь — φιλία — к Господу и что теперь можно спрашивать с него лишь обще-человеческой любви, лишь той любви, которую всякий ученик Христов необходимо оказывает всякому, даже своему врагу; в этом-то смысле Господь и спрашивает: ἀγαπάс με. Смысл вопроса очевиден; но, чтобы выразить его по-русски, требуется распространение текста, хотя бы такое: «Когда-то ты считался Моим другом. Теперь, после твоего отречения от Меня, даже и говорить о дружеской любви не стоит. Но есть другая любовь, которую должно питать ко всем людям. Имеешь ли ты ко Мне, по крайней мере, такую любовь?». Но Петр даже слышать не хочет такого вопроса и твердит о подлинности своей личной, дружеской любви: «Φιλώσε — я друг Тебе». Вот почему он «опечалился», когда, несмотря на это дву-кратное заверение в его φιλία к Господу, Последний согласился лишь, говорить о такой любви, и только теперь, при третьем вопрошании, сказал ему, скорее всего, тоном укора и недоверия: «Φιλάс με; — ты друг мне?». Сперва Господь вовсе не говорил о дружбе, и Петр относился к его вопросу спокойно. В Своей обще-человеческой любви к Господу он был настолько уверен, что сомнение в ней его не задевало, и он даже не считал нужным отвечать на тайный, безмерно-деликатный упрек, сквозивши в этих словах, — на фигуру умолчания. Быть может, он даже не

понимал или не хотел понимать Господа в таком смысле. Так было дважды. Тогда Господь раскрывает Свою тайную мысль и прямо спрашивает о любви дружеской. Это-то и огорчило Апостола; «он восскорбел, что, — на третий раз, — Иисус спросил его: «Ты друг Мне?»» (Ин 21:17а). Так и улавливает ухо в прерывающемся его ответе слез: «Господи! все Ты знаешь. Ты знаешь, что я — друг Тебе — *συ γινώσκεις ὅτι φιλό σε*» (Нη 21:17б). — Имея в виду нетождественность слов *ἀγαπᾶν* и *φιλεῖν*, едва ли можно понимать всю эту беседу как восстановление Петра в его апостольском достоинстве. Трудно допустить подобный смысл уже потому, что Петр поступил несколько не хуже (— если только не лучше —) в отношении своего Учителя, нежели остальные апостолы и, значит, если Петр потерял свое апостольство, то, не менее его, — и все прочие. Пи откуда не видно и того, чтобы он, в качестве отступника, был отлучен от общения с «двенадцатью»; напротив, ни он на себе, ни другие на нем не видят какой-либо чрезвычайной вины. Но в чем, действительно, нуждался Петр, — так это в восстановлении дружеских, личных отношений к Господу. Ведь Петр не отрекся от Иисуса, как от Сына Божия, не сказал, что отказывается от веры в Него, как Мессию (— да этого с него и не спрашивали —). Нет, но он оскорбил Господа, как друг своего друга, и потому нуждался в новом завете дружбы. — Короче говоря, разбираемое место вовсе не говорит о церковно-домостроительных событиях, — будем ли мы разуметь их как восстановление Петра в апостольстве, или как дарование ему чрезвычайных полномочий, — а касается исключительно личной судьбы и жизни Апостола. Оно назидательно, но не догматично, так что напрасно подчеркивают его католики. Только что сказанным объясняется, почему Евангелист счел возможным вынести 21-ую главу за общую раму изложения: очевидно, он не видел в ней чего-то непреложно-важного, а этого не могло бы быть при католическом ее понимании.

б) *ἀγαπᾶν* употребляется там, где имеет место избрание и, как отрицательное избрание, не-принятие в расчет, — *eligere* и *negligere* (Мф 6:24, Лк 16:13, Рим 9:13). Так, *ὁ υἱὸς μου ἀγαπήσας* (Лк 9:35, ср. Мф 12:18) имеет параллелью Ис 42:1, причем это место у LXX-ти передано чрез *ὁ ἐκλεκτός μου*.

в) *ἀγαπᾶν* употребляется и там, где речь идет о свободной — не органической — жалости (Лк 7:5,1 Фес 1:4 и др.).

г) наконец, *ἀγαπᾶν* относится к исторически-явленному отношению христиан друг к другу.

Что же касается до *ἀγάπη*, — слова, как сказано, вполне чуждого вне-библейскому, древнему светскому языку,[731] то оно означает такую любовь, которая чрез решение воли избирает себе свой объект (*dilectio*), так что делается само-отрнцающимся и сострадательным отданием себя для и ради него. Таковая, жертвенная любовь на светской почве известна лишь как порыв, как нездешнее дуновение, но не как определение жизненной деятельности. Этим-то библейская *ἀγάπη* являет себя с чертами не человеческими и условными, а божескими и абсолютными.

Четверица слов любви — это одна из великих драгоценностей сокровищницы эллинского языка, и едва ли можно одним взглядом охватить весь круг преимуществ, доставляемых жиз-непониманию, этим совершенным орудием. Другие языки не могут похвалиться даже подобным чем-нибудь в области идеи любви: отсюда — бесконечные и бесполезные прения и трения, отсюда же — потребность выдумать хотя бы суррогат эллинской четверицы, т. е. при помощи нескольких слов создать термин равносильный греческому одному слову.

Такие сложные термины предлагает Арнольд Гейлинкс в своей «Этике», вышедшей в 1665 году.[732] Он, именно, устанавливает следующие четыре вида любви:

Amor affectionis — любовь чувства,

Amor benevolentiae — любовь благожелания,
Amor concupiscentiae — любовь влечения,
Amor obedientiae — любовь уважения.

В сравнении с греческими словами любви соотношение было бы приблизительно таково, что нужно было бы приравнять:

amor affectionis и φιλία,
amor benevolentiae и ἀγάπη,
amor concupiscentiae и ἔρως,
amor obedientiae и στοργή.

Надо упомянуть, при этом, что Гейлинкс признает еще формальную возможность пятого вида любви, которую он называет amor spiritualis и которую он характеризует как пассивную любовь бесплотного существа, — как любовную страсть чистого духа. Но эту отвлеченную любовь он почти не признает за величину реальную, почему, вероятно, и не вводит ее в окончательную классификацию видов любви. Что же касается до нас, то мы готовы признать, что, быть может, и есть особая любовь, свойственная бестелесной, «астральной», — но не духовной от того, — организации, и что она, быть может, находит свое осуществление в явлениях медиумического экстаза у спиритов, хлыстов, некоторых мистиков и т. д. Но это состояние слишком мало обследовано и непосредственно нам не нужно: — позволю себе оставить его без рассмотрения.[733]

Дадим схему, суммарно представляющую воззрения Гейлинкса на любовь; заметим при этом, что некоторые легкие противоречия этой таблички объясняются двукратной обработкой его «Этики»: сама «Этика» относится к 1665-му году, а «Примечания» к ней — к 1675-му.

AMOR AMOR DILECTIONIS

est quaevis humana mente suavitas;

non est ipsa Virtus, sed Praemium quoddam. accidental Virtutis,
quod, ut subinde Virtutem consequitur, ita et subinde destituit.

Любовь чувства

— всякая сладость в человеческой душе; не сама добродетель, но некоторая побочная награда добродетели, которая часто как следует за добродетелью, так и покидает ее.

(Ни та, ни другая [734] не составляет добродетели; если без первой добродетель может быть; без второй хотя и не может быть добродетели, но эта последняя первее, чем amor affectionis).

AMOR EFFECTIONIS

est quodvis firmum propositum;

et non tatum firmum Propositum faciendi quod Ratio faciendum esse decernit, pertinet ad Amorem affectionis, sed generatim omne firmum Propositum aliquid agendi illo nomine intelligendum est.

Любовь действия

— всякое твердое намерение; и не только твердое намерение делать то, что сделать разум

признает должным, относится к любви действия, но вообще под этим термином должно разуметь всякое твердое намерение делать что-нибудь, — даже несправедливость или отмщение.

= amor respectu finis-cui — любовь целестремительная. Часто ее порождает amor affectionis, но это относится к необузданности (intemperantia).

AMOR SENSIBILIS séu
CORPORALIS, qui est
AMORPASSFO aut AMOR AFFECTIONIS

— любовь чувственная или плотская, которая есть любовь-страсть или любовь влечение. Поскольку человеческая душа соединена с телом, эта любовь-страсть (т. е. страдательная любовь) есть «всецелостная, единая и единственная сладость ее»; различные имена ее: Laetitia, Deliciae, Jucunditas, Hilaritas, Gaudium, Jubilum; что есть сладкого в Desiderium, в Spes, в Fiducia — это страдательная любовь. Она — ни плоха, ни хороша, но — вещь безразличная (res indifferens), αβιάφορα. Иногда она порождается любовью действия (amor effectiois); это бывает часто при упражнении в добродетели.

AMOR SPIRITUALIS,

qui est approbatio quaedam —

любовь отвлеченная, которая есть некоторое одобрение. Здесь выступает на первый план то одобрение, которым мы одобряем свои собственные действия вследствие того, что они согласны с разумом или верховным правилом (suprema régula). Но эта отвлеченная любовь (amor spiritualis) людьми «ставится почти ни во что — pro nihilo fere ducitur; ведь люди привержены своей чувственности — addicti sunt suis sensibus».

AMOR OBEDIENTIAE

— любовь уважения.

Эта любовь и «составляет добродетель». Что же такое добродетель? — Virtus est propositum faciendi quod jubet Ratio. Добродетель есть намерение делать то, что велит разум. Поэтому, добродетельная любовь есть Amor quiddam, qui nempe firmum propositum faciendi quod Recta Ratio faciendum esse decreverit — такая любовь, которая высказала твердое намерение делать то, что считает должным делать правый разум.

AMOR BENEVOLENTIAE

aut beneficientiae —

любовь благожелания или благодеяния.

(Вообще к добродетели не относится; в отношении же к Богу не может не быть позорной и преступной, ибо при наличности ее мы ставили бы себя выше Бога и хотели бы быть более достойными, чем Он).

AMOR CONCLPIS-CENTIAE

— любовь вожделения, влечения.

(Тем менее относится к добродетели).

Двойным скрепом объединяется и сдерживается религиозное общество. Во-первых, это — личная связь, идущая от человека к человеку и опирающаяся на ощущение сверхэмпирической реальности друг друга у членов общества, как само-бытных единиц, как монад. Во-вторых, этим скрепом бывает восприятие друг друга в свете идеи о целом обществе, и тогда уже не единичная личность, сама по себе, а все общество, проецируемое на личность, является объектом любви. Для античного общества такими двумя скрепами были ἔρως, как сила личная, и ὀτορῆ, как начало родовое; именно в них лежал метафизический устой общественного бытия; Напротив, естественною почвою для христианского общества, как такого, стали φιλία, в области личной, и ἀγάπη, — в общественной. Та и другая сила одухотворяется и претворяется, насыщаемая благодатью, так что даже брак, этот нарочитый приемник для ὀτορῆ, и древняя дружба, где преимущественно являлся ἔρως, в христианстве окрасились в цвет одухотворенных ἀγάπη и φιλία.

Стоит прочесть непосредственно один за другим три диалога, под одним и тем же заглавием «Пир», — Ксенофонта, Платона и св. Мефодия Олимпийского,[735] — чтобы это облагорожение и одухотворение понятий любви выступило с удивительной пластичностью. И такое сопоставление тем нагляднее, что все три диалога написаны по одной литературной схеме и каждый последующий является сознательным подъемом над предыдущим. Можно сказать, что все три диалога — этажи одного дома, построенные на разных высотах, по имеющие приблизительно тождественное расположение комнат. И, в то время как в диалоге Ксенофонта рассматривается жизнь животная, в диалоге Платона — жизнь человеческая, а у св. Мефодия — жизнь ангельская. Так, сохраняя тот тип организации, который присущ человеку, то соотношение сил и способностей, которое заложено в его природе, человек подымается выше и выше, «к почести высшего звания» и одухотворяет все жизнедеятельности своего существа.

Агапическая сторона христианского общества, — находя себе воплощение в перво-христианской еkkлeсии,[736] в приходе, в киновии (κοινο-βία = обще-житие) монашеской, — своим высшим выражением имеет вечера любви или агапы,[737] завершающиеся явно-мистическим, даже Мистерияльным, со-вкушением Пречистого Тела и Честной Крови. В этом цвете еkkлeсиальной жизни — источник, питающий и всю прочую жизнедеятельность еkkлeсии, начиная от каждодневного мученичества взаимного ношения тягостей и до кровавого исповедничества включительно. Такова, говорю, агапическая сторона жизни, филическая же — воплощается в отношениях дружбы, расцвет свой находящих в сакраментальном брато-творении и со-вкушении св. Евхаристии и питающихся этим вкушением для со-подвижничества, со-терпения и со-мученичества.

Обе стороны церковной жизни, т. е. сторона агапическая и сторона филичеркая, братство и дружество, во многом протекают параллельно друг другу; можно было бы указать ряд таких форм и схем, которые одинаково относятся, как к той, так и к другой области. Основываясь на этимологии, правда мало вероятной, можно сказать, что брат — братель бремени жизненного, [738] тот, кто берет на себя крест другого. Таково или нет происхождение слова брат, во всяком случае, по существу, брат есть братель бремени. Но таков же именно и друг. А, с другой стороны, если друг — другое Я, то разве нельзя сказать того же и о брате. В точках высшей многозначительности, на вершинах своих, обе струи, братство и дружество, стремятся даже совсем слиться; это и понятно, ибо приобщение ко Христу чрез таинство св. Евхаристии есть источник всякой духовности. Но, тем не менее, они несводимы друг на друга; каждая по-своему необходима в церковной экономике, подобно тому и в связи с тем, как каждое по-своему необходимы и личное творчество и непрерывность предания: сочетание их дает двуединство, но не смешение, не отождествление. Для христианина всякий человек — ближний ^ но вовсе не всякий — друг. И враг, и ненавистник, и клеветник — все же ближний, но даже и любящий — не всегда друг, ибо отношения дружбы глубоко индивидуальны и исключительны. Так, даже

Господь Иисус Христос называет апостолов своими «друзьями» лишь пред расставанием с ними, совсем на пороге своей крестной муки и смерти (Ин 15:15). Следовательно, наличие братьев, как бы любимы они ни были, не устраняет еще необходимости друга, и — наоборот. Напротив, потребность в друге — еще жгучее от наличия братьев, а данность друга включает в себя необходимость братьев. 'Αγάπη и φιλία только при недостаточной силе своей могут казаться почти одним и тем же, подобно тому как лишь нечистый брак «похож» на, — нечистое! — девство, а в пределе своем есть антиномически-сопряженная пара к пределу девства. Но, чем ярче и красочнее «раскрывшийся цветок души», тем очевиднее, тем бесспорнее антиномичность двух сторон любви, их двойственная сопряженность. Чтобы жить в среде братии, надо иметь Друга, хотя бы далекого; чтобы иметь Друга, надо жить в среде братии, по крайней мере быть с ними духом. В самом деле, чтобы ко всем относиться, как к самому себе, надо хоть в одном видеть себя, осязая самого себя, необходимо воспринимать в этом одном уже осуществленную. — хотя бы и частично, — победу над самостью. Таким одним и является Друг, агапическая любовь к которому есть следствие филической любви к нему. Но, с другой стороны, чтобы филическая любовь к Другу не выродилась в своеобразное себялюбие, чтобы Друг не стал просто условием уютной жизни, чтобы дружба имела глубину, необходимо проявление во-вне и раскрытие снаружи тех сил, которые даются дружбою, т. е. необходима агапическая любовь к братьям. Φιλία в общецерковной экономии (где личности — «три меры муки», а Церковь — «женщина») есть «закваска», αγάπη же — предохраняющая от разложения «соль» человеческих отношений: без первой нет брожения, творчества церковного человечества, нет движения вперед, нет пафоса жизни; а без второй — нет без-гнилостности, собранности, чистоты и неповрежденности этой жизни, — нет хранения устоев и уставов, нет уклада жизни.

В своих пред-чувствиях грядущего христианства древность выдвигала и ту, и другую сторону церковной жизни. Нет надобности, конечно, указывать примеры. Полезнее отметить двумя-тремя беглыми чертами, как последующая мысль смотрела на дружбу (говорю: «на дружбу», ибо отношение ее к братству достаточно известно и не нуждается в напоминаниях [739]).

Открывающееся в сознании друзей их мистическое единство проникает собою все стороны жизни их, озлачивает и каждодневное. Отсюда выходит, что и в области простого сотрудничества, просто товарищества Друг делается величиною большею по своей ценности, нежели последняя того эмпирически стоит. Помощь Друга приобретает таинственный и любезный сердцу оттенок; выгода от него делается святынею. Эмпирическое дружбы перерастает себя, упирается в небо и врастает корнями в земные, ниже-эмпирические недра. Может быть, — да и не может быть, а конечно, — в этом именно лежит причина той настойчивости, с которою и древние и новые, — и христиане, и иудеи, и язычники — восхваляли дружбу в ее утилитарном, воспитательном и житейском моменте.

«Двум лучше, чем одному, так как у них есть доброе вознаграждение за труд их; потому что, если они упадут, то один поднимет товарища своего. Но горе одному, когда упадет, а «другого нет, который поднял бы его. Также, если лягут двое, то тепло им; а одному как согреться? И если станет пересиливать кто-нибудь одного, то двое противостанут ему. И нитка втрое сплетенная, не скоро порвется» (Ек 4:9-12). Это — относительно жизненной взаимопомощи. Но далее: взаимным трением и приспособлением друзья воспитывают друг друга: «железо острит железо и человек острит взгляд друга своего» (Притчи 27:17). Самая близость друга радостна: «Масль и курение радуют сердце, но сладкая речь друга лучше душистого дерева» (Притчи 27:9). Друг — опора и покров в жизни: «верный друг — крепкая защита; кто нашел его, нашел сокровище. Верному другу нет цены, и нет меры доброте его. Верный друг — врачество для жизни, и боящиеся Господа найдут его. Боящийся Господа направляет дружбу свою так, что каков он сам, таким делается и друг его» (Сир 6:14-17).

Чрез утилитарно-практические соображения о выгоде: и приятности дружбы тут явно сквозит духовная оценка дружбы, и она выступает еще более явно и ясно, если вспомнить те обязанности, которые требуются в отношении к другу. Истинный друг узнается лишь в несчастье: «друг любит во всякое время и делается братом во время бедствия» (Притчи 17:17). Должно быть верным другу: «Не покидай друга твоего» (Притчи 27:10), говорит Премудрый, а Сын Сирахов высказывает ту же мысль полнее: «Не оставляй старого друга, ибо новый не может сравниться с ним: друг новый — то же, что вино новое; когда оно делается старым, с удовольствием будешь пить его» (Сир 9:12-13). Помощь другу есть «приношение Господу» (Сир 14:11), и потому, «прежде, нежели умрешь, делай добро другу, и по силе твоей простирай твою руку, и давай ему. Не лишай себя доброго дня, и часть доброго желания да не пройдет мимо тебя» (Сир 14:13-14); и еще: «Не забывай друга в душе твоей, и не забывай его в имении твоём» (Сир 37:6).

Друзья связаны теснейшим единством: «иной друг более привязан, чем брат» (Притчи 18:24), и поэтому дружба ничем не может быть разрушена, кроме как тем, что направлено прямо, против самого единства друзей, что ударяет в сердце Друга, как Друга, — вероломством, издевательством над самою дружбою, над святынею ее: «Наносящий удар глазу вызывает слезы, а наносящий удар: сердцу возбуждает чувство болезненное. Бросающий камень в птиц, отгонит их; а поносящий друга расторгнет дружбу. Если ты на друга извлек меч, не отчаивайся: ибо возможно возвращение дружбы. Если ты открыл уста против друга, не бойся: ибо возможно примирение. Только поношение, гордость, обнаружение тайны и коварное злодейство могут отогнать всякого друга» (Сир 22:21-25); «Открывающий тайны потерял доверие, и не найдет друга по душе своей. Люби друга, и будь верен ему. А если откроешь тайны его, не гонись больше за ним. Ибо как человек убивает своего друга, так ты убил дружбу ближнего. И как ты выпустил бы из рук своих птицу, так ты упустил друга, и не поймаешь его. Не гонись за ним, ибо он далеко ушел, и убежал, как серна из сети. Рану можно перевязать, и после ссоры возможно примирение. Но кто открыл тайны, тот потерял надежду на примирение» (Сир 28:16-22). И, наконец, другу должно принадлежать высшее доверие и высшее прощение. Услышав слово на друга своего, «расспроси друга твоего, может быть, не сделал он того; и если сделал, то пусть вперед не делает. Расспроси друга, может быть, не говорил того; и если сказал, то пусть не повторит того. Расспроси друга, ибо часто бывает клевета. Не всякому слову верь» (Сир 19:13-16). Высшее доверие, какое можно оказать человеку, это, — несмотря на худые суждения о нем, несмотря на явные факты, свидетельствующие против него, несмотря на всю действительность, говорящую против него, — все же верить в него, т. е. принимать на вид лишь суждение его собственной совести, его собственные слова. А высшее прощение — в том, чтобы, и это приняв, вести себя так, как если бы не было ничего, забыть о происшедшем. Такое доверие и такое прощение нужно оказывать другу. Вот почему он — самое близкое к сердцу существо; вот почему Библия, желая указать на внутреннюю близость Моисея к Богу, называет его «другом Божиим» (Исх 32:11, Иак 2:23). Библия показывает и осуществление этого идеала дружбы в живой действительности. Разумею трогательную до остроты дружбу Давида с Ионафаном, изображенную в словах не многих, но, быть может, от того именно трогательных до боли: «Как будто для меня именно написанных», — подумает о них каждый.

«... душа Ионафана прилепилась к душе его (Давида), и полюбил его Ионафан, как свою душу. — Ионафан заключил с Давидом союз, ибо полюбил его, как свою душу. И снял Ионафан верхнюю одежду свою, которая была на нем, и отдал ее Давиду, также и прочие одежды свои и меч свой, и лук свой, и пояс свой» (1 Цар 13:1, 3, 4). «Чего желает душа твоя, я сделаю для тебя», — говорил Ионафан Давиду (1 Цар 20:4). «Ты принял раба своего в завет Господень с тобою; и если есть какая вина на мне, то умертви ты меня» (1 Цар 20:8). «И снова Ионафан клялся Давиду своею любовью к нему: ибо любил его, как свою душу» (1 Цар 20:17). «Давид

пал лицом своим на землю, и трижды поклонился; целовали они друг друга, и плакали оба вместе, но Давид плакал более» (1 Цар 20:41).

Потрясающие стоны 87-го Псалма обрываются воплем, — о друге. Для всяких скорбей находятся слова, но потеря друга и близкого — выше слов: тут — предел скорби, тут какой-то нравственный обморок. Одиночество — страшное слово: «быть без друга» таинственным образом соприкасается с «быть вне Бога». Лишение друга — это род смерти; «Господи, Боже спасения моего! днем вопию и ночью пред Тобою. — Душа моя насытилась бедствиями, и жизнь моя приблизилась к преисподней. Я сравнялся с нисходящими в могилу; я стал, как человек без силы между мертвыми брошенный, — как убитые, лежащие во гробе, о которых Ты уже не вспоминаешь и которые от руки Твоей отринуты. Ты положил меня в ров преисподний, в мрак, в бездну... Око мое истомилось от горести; весь день я взывал к Тебе, Господи, простирал к Тебе руки мои... Я несчастен и ис-таеваю с юности; несу указы Твои и изнемогаю. Надо мною прошла ярость Твоя, устрашения Твои сокрушили меня, всякий день окружают меня, как вода: обличают меня все вместе, Ты удалил от меня друга и искреннего: знакомых моих не видно».

Царь-Пророк в своих Псалмах строит мост от Ветхого Завета к Новому. Так и дружба его с Ионафаном решительно подымается над уровнем утилитарной дружбы Ветхого Завета и предвосхищает трагическую дружбу Нового. Тень глубокого, безысходного трагизма легла на этого Предка Христова; и честная земная дружба от этой тени сделалась бесконечно углубленной и бесконечно сладкой для нашего, имеющего Евангелие, сердца. Мы полюбили трагизм: «сладкая стрела христианства ноет в нашем сердце», как говорит В. В. Розанов.

Антиномия ἀγάπη-φιλία намечалась уже в книгах Ветхого Завета. Может быть, ее смутно провидели и эллинистические «христиане до Христа». Но полностью она впервые открылась в той Книге, в которой безумно-ясно и спасительно-остро выявились антиномии духовной жизни, — в Евангелии.

Равно-мерная любовь ко всем и к каждому в их единстве — сосредоточенная в один фокус любовь к некоторым, даже к одному в его выделении из общего единства; явность пред всеми, открытость со всеми — эзотеризм, тайна некоторых; величайший демократизм — строжайший аристократизм; безусловно все — избранные и из избранных избранные; «проповедуйте Евангелие всей твари» (Мк 16:15, ср. Кол 1:23) — «не мечите бисера пред свиньями»; одним словом, ἀγάπη-φιλία, — таковы антиномичные двоицы Благой Вести. Сила Евангелия — и том, что оно всем доступно, не нуждается в истолкователе; то сила его — и в том, что оно насковозь эзотерично. что тут ни одного слова правильно нельзя понимать без «преданий старцев», без истолкования духовных наставников, преемственно передающих от поколения к поколению смысл Евангелия. Книга, прозрачная как хрусталь, есть в то же время Книга за семью печатями. Все равны в христианской общине, и, в то же время, вся структура общины иерархична. Около Христа — несколько концентрических слоев, ведающих все больше и глубже по мере своего сужения. Снаружи — внешние «толпы народа»; затем идут «окружавшие Христа; затем — тайные ученики и сторонники вроде Никодима, Иосифа Аримафейского, Лазаря с сестрами, женщин, ходивших за Господом и т. д.; далее — избранные: «семьдесят», за ними — «двенадцать», еще за ними — «трое», т. е. Петр, Иаков и Иоанн и, наконец, «один», «которого любил Господь» (Ин 13:23; 19:26; 20:2; 21:7,20). Таково характерное построение священной общины учеников Христовых. Напоминать ли, далее, проповедь притчами, ограничение круга свидетелей тем или другим концентрическим слоем, объяснение притчи наедине?

«Ученики же Его спросили у Него: «Что бы значила притча сия?» — Он же сказал: «Вам дано знать тайны Царства Божия, а прочим — в притчах, чтобы (— читающий да разумеет! —) они

видя не видели и слыша не слышали — ἴνα βλέποντες μη βλέπωσιν και ἀκούοντες μη συνιώσιν» » (Лк 8:10). (N. B.).

И все-таки, если это и многое другие доказывает несомненную эзотеричность христианства, [740] то не меньшее количество данных (— они хорошо известны! —) доказывает полную его экзотеричность. Экзотеризм и эзотеризм не совместимы рассудочно и примиряются лишь в самой таинственной жизни христианской, а не в рассудочных формулах и рациональных схемах.

Дружественная, филическая структура братской, агапической общины христиан характеризует собою не только иерархическое и филархическое отношение со-членов ее по направлению к центру, но и мельчайшие обломки общины. Подобно кристаллу, община не дробится на аморфные, уже некристал-лизированные, — на омиомерные или подобно-целые части. Предел дробления — не человеческий атом, от себя и из себя относящийся к общине, но общинная молекула, пара друзей, являющаяся началом действий, подобно тому как такую молекулою языческой общины была семья. Это — новая антиномия, — антиномия личности-двоцы. С одной стороны, отдельная личность — все; но, с другой, она — нечто лишь там, где — «двое или трое». «Двое или трое» есть нечто качественновысшее, нежели «один», хотя именно христианство же создало идею абсолютной ценности отдельной личности.[741] Абсолютно-ценную личность может быть не иначе как в абсолютно-ценном общении, хотя нельзя сказать, чтобы личность была первее общения, или общение — первее личности. Первичная личность с первичным общением, — рассудочно исключают друг друга, — даны в жизни церковной, как факт, — зараз. И если в возникновении той или другого мы не можем мыслить их онтологической равно-сильности, то в осуществленной действительности мы тем менее способны мыслить их онтологически не равносильными. Духовная жизнь личности неотделима от предварительного ее общения с другими, но самое общение непонятно вне уже имеющейся духовной жизни. Эта связанность общения и духовной жизни выразительно указана в Святой Книге.

Призвав «двенадцать» учеников, Господь посылает их на проповедь по два, — και ἡρξάτο αὐτοῦς ἀποστέλλειν δύο δύο — причем это отправление по два ставится в связь с дарованием власти над нечистыми духами, т. е. харизмы, — первее всего, — целомудрия и девственности: «и призывает их — и начал посылать по два, — и дал им власть над духами нечистыми...» (Мк 6:7).

Точно таково же было отправление «семидесяти»; избрав «семьдесят» Господь тоже послал их по два, — και ἀπέστειλεν αὐτοῦς ἀνα δύο (Лк 10:1), — причем тоже даровал им дар исцеления (Лк 10:9) и власть над бесами (Лк 10:17,19,20). Кроме того, в разбираемых текстах Мк и Лк содержится подразумеваемый намек и на ведение тайн Царствия, хотя бы на частичное: ведь тут говорится об отправлении на проповедь, а проповедь предполагает такое ведение. Не случайно также, надо полагать, и отправление Иоанном Крестителем ко Христу двух своих учеников (Мф 11:2), когда надо было духовно прозреть в Личность Иисуса и определить, Христос ли Он. Впрочем, надо оговориться, что это место — «посла два от учеников своих, ре-че ему — πέμψας δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἶπεν αὐτῷ» — иною критикою текста[742] исправляется так: «послав сказал ему чрез учеников своих, δια τῶν μαθητῶν αὐτοῦ». Но это исправление, если оно и имеет текстуальные основания, однако не меняет смысла, ибо парное число посланных учеников Иоанна подтверждается у Лк 7:19: «Иоанн, призвав двоих из учеников своих, послал к Иисусу просить— και προσκαλεσάμενος δύο τινὰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ὁ Ἰωάννης ἐπέμψεν πρὸς τοῦ κύριον λέγων».

Итак, ведение тайн, т. е. духо-носность обращенная, так сказать, внутрь, равно как и чудо-творение, т. е. духо-носность обращенная, так сказать, наружу, или, короче, духо-носность вообще — имеет основой пребывание учеников по два. «Двое» не есть «один да один», но нечто

по существу большее, нечто по существу более многозначительное и могучее. «Двое»[743] — это новое соединение химии духа, когда «один да один» («опара», притчи) преобразуются качественно и образуют третье («вскисшее тесто»).

Эта мысль, — развернутая, — красною нитью проходит через всю 18-ую главу Мф. Но я отмечу лишь некоторые сочленения из связи мыслей.

В виду разговоров учеников Христовых о согрешающем брате Господь указывает на их власть вязать и решить (Мф 18:18). Но так как сущность этой власти — в духовном ведении тайн Царствия, в постижении духовного мира и воли Божией,[744] то внутреннее ударение 18-го стиха — именно напомнить ученикам о гнозысе их, о их духовности. А далее, в непосредственно-следующем стихе 19-м, Господь как бы парафразирует Свою мысль, переводя только что высказанное Им — на лад иных понятий, но оставляя нетронутым внутренний смысл вы- сказанного:

«Опять-таки воистину говорю вам— πάλι αὐτῇ λέγω, — т. е. «еще раз», «повторяю», — что если бы двое — δύο — согласились бы из вас на земле о всяком деле, — чего если бы попросили, то будет им от Отца Моего Небесного. Где ведь — ὅαρ — собраны двое или трое — δύο ἢ τρεῖς — в Мое Имя — εἰς τὸ ἔμὸν ὄνομα, — там Я есмь посреди них» (Мф 18:19-20).

Ведение тайн или, частнее, власть вязать и решить есть еще — πάλι — со-прошение двух согласившихся во всякой вещи на земле, т. е. вполне смиливших себя друг перед другом, вполне победивших противоречия и противомыслия и противочувствия до единосушия друг другу. Со-прошение такое всегда исполняется, — говорит Спаситель. Почему же так? А потому, что — ὅαρ — собранность двух или трех во Имя Христово, со-вхождание людей в таинственную духовную атмосферу около Христа, приобщение Его благодатной силы[745] претворяет их в новую духовную сущность,[746] делает из двух частицу Тела Христова, живое воплощение Церкви (—Имя Христово есть мистическая Церковь! —), воцерковляет их. Понятно, что тогда — и Христос «посреди них», — Он посреди них, как душа «посреди» каждого члена одушевляемого ею тела. Но Христос едино-сущей Отцу Своему, и поэтому Отец делает то, о чем просит Сын. — Власть вязать и решить имеет в основе своей симфонию двух на земле о всяком деле, победу самости, едино-душие двух, разумеемое уже не условно и ограничительно, но до точности и безгранично. Но, во-первых, на земле это достигается, но не достижимо безусловно; во-вторых, мера достижения есть вместе и мера кротости. Непосредственно на объясненное Господом («тогда приступив, τότε προσελθῶν» Мф 18:21) самонадеянный и стремительный Петр вопрошает Его: «Сколько раз прощать брату моему, согрешающему против меня — ποσάκις ἀμαρτήσῃ εἰς ἐμέ ὁ ἀδελφός μου καὶ ἀφήσω αὐτόν; — до семижды ли?» (Мф 18:21), т. е. желает знать норму и границу прощения (семь — число полноты, завершенности, законченности, предела[747]). Но это «до семижды», этот предел прощения именно и указывал бы на плотскую ограниченность прощающего грех против него, на отсутствие в нем истинной духовной любви (совсем другое дело — прощение греха против Духа, — против Самой Истины), — было бы лишь видоизменением самости. В отношениях, ограниченных сколько-нибудь кратным прощением, вовсе нет христианской силы, это — отношения не-духовные. Вот почему Господь отвечает Апостолу: «Не говорю тебе: До емижды, но — до семижды семьдесят раз» (Мф 18:22), т. е. без какой-либо ограничительности, без конца, всецелостно и всемилостиво (ибо седмижды семьдесят означает уже не конечность, а всецелостную полноту, актуальную бесконечность).[748]

Таким образом, чтобы осудить человека за грех против судящего, необходимо стать па высоту не человеческую, а божескую, необходимо ведать тайны Божий. Осуждение заключалось бы в исполнении воли Божией. Но ведать тайны Царства можно лишь в полной любви, доходящей у двоих до симфонии во всем (— частный случай чего представляет старчество—). Эта симфония

теперь не может быть осуществлена человеческими усилиями, но лишь осуществляется, — в бесконечном смирении; пред другом своим, — в прощении греха против себя «до седмижды семидесяти раз».

Загадочная[749] притча Господа о «домоправителе неправедном» (Лк 16:1-8), выражает ту же идею прощения, как основы дружбы. Богач притчи — это Бог, богатый творчеством, а домоправитель, εἰκοβόρος — человек. Приставленный к Божию имению, т. е. к той жизни, которая вверена ему, к тем силам и способностям, которые вручены ему для осуществления их, для приумножения их (— ср. притчу о «талантах» —), человек расточает свою жизнь, нерадит о своей творческой способности, расхищает имение Божие. Но вот Бог требует его к отчету; человек должен оставить все, чем он воображал себя владеющим и что, на деле, было лишь доверено ему; предстоит лишиться всех внешних сил, которыми он пользовался при жизни, затем тела с его органами и, наконец, душевного устройства, которое выгорит в огне судном. Предстоит человеку оказаться «нагим» и «нищим», «вне» дома Божия, ибо господин объявил ему уже: «Ты не можешь более управлять» (Лк 16:2). Управитель понимает, что его положение безвыходно, ибо жил он только на Божие имение, а не на свое, и что собственного творчества жизни у него нет и быть не может: «Что мне делать? — сказал он сам себе.— Господин мой отнимает у меня управление домом: копать не могу, просить стыжусь. Знаю, что сделать, чтобы приняли меня в дома свои, когда отставлен буду от управления домом» (Лк 16:3,4). Итак, изгоняемый из дома Божия он хочет обеспечить себе место хотя бы в домах других других людей, т. е. в душах, в молитвах, в мыслях других людей, — в памяти Церкви. Какие же меры предпринимает он для этой памяти, о себе, для этого приема своего в чужие дома? А вот что: «призвав должников господина своего, каждого порознь, сказал первому: «Сколько ты должен господину моему?». Он сказал: «Сто мер масла». И сказал ему: «Возьми твою расписку и садись, скорее напиши пятьдесят». Потом другому сказал: «А ты сколько должен?». Он отвечал: «Сто мер пшеницы»; И сказал ему: «Возьми твою расписку и напиши: восемьдесят»» (Лк 16:6-7). Другими словами, домоправитель неправедный счеркивает с должников господина своего часть того, что они должны господину его, убавляет часть их долга пред господином своим, т. е. в своем сознании сокращает их грехи пред Богом. Морали-стически, юридически, законнически этот поступок есть новый проступок пред господином. Этот поступок «неправеден», так как «праведность» есть применение закона тождества и «по праведному» должно говорить о должнике, — тем; более чужом, — как о должнике, но нельзя — как оне-должнике, и — о каждом долге, — тем более другому, — так, каков есть он- а не так, каков он не есть. Законнически — вообще нельзя прощать грех; но, во всяком случае, никак нельзя прощать грех не против себя, а против Бога. Но, в духовной жизни, эта-то «неправедность» и требуется: сознавая себя виновным пред Богом, должным Богу, грешным пред Богом и нуждаясь в прощении Божиим, достоин и другим отпустить их грехи, уменьшать меру их виновности. Да, мы не имеем «права» покрывать то, что составляет обиду не нам, а Богу, — что затрагивает не нас, а Бога. Кажется даже весьма естественным, по ревности к славе Божи-ей, усугублять вины других людей, подчеркивать, что мы «не сочувствуем» их грехам, что должников Божиих мы готовы считать чуть ни своими собственными должниками. И однако, «похвалил господин управителя неверного, что догадливо поступил: ибо сыны века сего догадливее сынов света в своем роде» (Лк 16:8). Неправедно прощая чужие грехи мы более оправдываем себя, неправедных «сынов: века сего», нежели праведно осуждая, чужие грехи могли бы оправдать себя, праведных «сынов света». Но это должно делать наедине, с каждым грешником порознь, втай, — воистину покрывая грех его, так, чтобы в самом деле убавить в своем сознании грех его, а не просто показать свое великодушие другим: такое, открытое прощение было бы не только не достигающим цели, т. е. не покрывало бы греха брата, но и, напротив, вдобавок возбуждало бы в других соблазн делать грех: «Все равно де простят».

Смысл рассматриваемой притчи — это православное понимание канонов) в противоположность

понимание католическому. Согласно последнему; канон есть церковно-правовая норма, «закон», который должен быть исполнен и неисполнение которого должно быть удовлетворено «сатисфакцией».[750] Напротив, по православному пониманию каноны — не законы, а регулятивные символы церковного общества. Никогда они не выполнялись целиком, да и нельзя ждать, чтобы были выполнены когда-либо до точности; но всегда их должно, было и должно есть иметь в виду для яснейшего сознания своей виновности пред Богом. «Вот, помни, — как бы говорит св. Церковь своим чадам, но говорит каждому наедине, негласно, втай, — помни, каким должно быть и что следовало бы по справедливости тебе за то, что ты ее удовлетворяешь правде Божией. Но вина твоя убавляется тебе, не потому, что ты хорош, не за твои заслуги, а потому, что Бог милосерд, долготерпелив и многомилостив. Смотри же, будь смиренен, и не осуждай других, когда они виновны, хотя бы ты видел их виновность с такою же несомненностью, как «долговую расписку»».

Имущество приточного господина все благо и все праведно. Но управитель, чтобы отпустить часть долгов должникам господина, в сущности, брал себе из имени господина отпускаемую часть долга и как бы дарил ее, уже от себя, должникам; тот долг, который отпускал он должникам, был, в отношении к нему, имуществом незаконным, «богатством неправедным», «мамоною неправды», «μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας» (Лк 16:9). Ведь никакое имущество само по себе не бывает праведным или неправедным, законным или незаконным: оно просто есть, и есть благо.[751] Но, всякое имущество, в отношении к лицу, им овладевающему, законно или незаконно, праведно или неправедно. И, для приточного домоправителя, имение господина, которое он расхищал, сперва на себя, затем — на других, и, стало быть, рассматривал как бы свое, было «богатством неправедным», и в том, и в другом случае.

Также точно, и возможность покрывать грех из милосердия Божия, на счет благодати Божией, не принадлежит нам и, для нас, если мы усваиваем ее себе, есть «богатство неправедное». Но так как мы и без того все время всячески расхищаем это богатство на себя самих, на покрытие своих грехов, то единственное, что остается нам, — как мера на случай нашего отрешения от этого богатства милости Божией,— это обеспечить себе место в сердцах других людей, «в вечных обителях», и тогда Господь, быть может, похвалит нашу догадливость. Это обеспечение себе места есть ничто иное, как создание дружеских связей. «И Я говорю вам, — поясняет притчу Сам Спаситель: — приобретайте себе друзей богатством неправедным — ἑαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας, — чтобы они, когда обнищаете, приняли вас в вечные обители — ἵνα ὅταν ἐκλίπῃ δέξωνται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς» (Лк 16:9).

Возвращаюсь к той мысли, что дружба по-двое была осуществлена в среде учеников Христовых и что эта связь по-двое выразилась в распределении их по-двое для проповеди. Дружба эта была для них делом жизни, а не мимолетным и случайным сотрудничеством попутчиков или со-товарищей, и на эту прочность двойственных отношений явно указывает твердо-установившаяся ассоциация апостольских имен по два. «В перечне апостолов замечается явное намерение называть имена попарно, вероятно как посылались они Христом на проповедь, апостольствовали при жизни Господа...»,[752] утверждает один известный экзегет.

Если — так, то уже загодя можно предположить, что эти пары не случайны, но спаяны чем-то более крепким, нежели внешние соображения об удобстве исполнять совместно общее дело. Действительно, три пары определяются родственными, кровными и даже братскими связями; таковы двоицы:

Андрей

Петр }сыновья Ионы

Иаков

Иоанн }сыновья Зеведея

Иаков Алфеев

Иуда Симон (?) Леввей Фадей }сыновья Алфея.

Что касается до прочих трех, то, кажется, такую внешнею затравкою для образования духовной связи, такую завязку тут было сродство характеров, — быть может, единство миро-чувствия и миро-созерцания, или какие-либо особенности в жизни до- или после следования этой группы за Христом; к этим парам относятся:

Филипп

Нафанаил Варфоломей }

Матфей Левий

Фома Близнец }

Иуда (Симон) Искарот

Иуда (?) Симон Кананит-Зилот Клеопа (?) } [753]

Наконец, можно добавить сюда еще две пары:

Тимофей

Павел }

Лука

Сила }

В народных легендах, — вообще нередко «искажающих» историческую фактичность в пользу высшей правды и осмысленности повествований,[754] — такая связь между харизматическими дарами и дружбою двух запечатлена со всей отчетливостью. Дар исцеления, в народном сознании, получают лишь пары последователей Господних, а не отдельные, отъединенные друг от друга, — так сказать а-филические, — личности. Поэтому-то, — как заметил уже Авп Моммзен,[755] а за ним Д. П. Шестаков — [756], апостолы-целители, да и вообще святые-целители, являются в народных сказаниях привычно вдвоем; таковы например:

ап. Петр и Иоанн,

— Петр и Павел,

свв. Косма и Дамиан,

— Кир и Иоанн,

— Пантелеймон и Ермолай,

— Самсон и Диомид (Диомофей)

— Трифон и Фалапей (Далалей),

— Муций и Аникита.

Парность духо-носных личностей несомненна. И каковы бы ни были первоначальные толчки к их дружбе, — из тех даров, которые получили они в своей дружбе, необходимо заключить и к таинственной спайке их личностей. Попарное распределение апостолов было замечено уже и древними экзегетами.

Так, по словам бл.Иеронима,[757]

«По двое призываются и по двое отправляются ученики Христовы, ибо любовь не бывает с одним, почему и говорится: «Горе одинокому» — *Bini vocantur, et bini mittuntur discipuli Christi, quoniam Caritas non consistit cum uno. Unde dicitur: Vae soli*».

Бл. Августин говорит:[758] «Что же касается до того, что посылает по двое, то это есть таинство любви, или потому, что двое — заповедь любви, или потому, что никакая любовь не может быть менее, нежели как между двумя — *quod autem binos mittit, sacramentum est caritatis, sive quia duo sunt caritatis praecepta, sive quia omnis caritas minus quam inter duos esse non potest*».

Таинство любви, — *sacramentum caritatis*, — вот высший мотив для жизни вдвоем, — хотя слово *caritas* поставлено здесь, вероятно, за недостатком более точного латинского обозначения для искренней любви друзей. Но есть и низший мотив, поскольку люди слабы, нуждаются во внешней поддержке друга и в сдержке от искушений; тут друг — тоже необходим; — даже хотя бы как свидетель, который может вовремя отдернуть в сторону от падения. Так рассуждали св. Иоанн Златоуст, в 14-ой главе «Толкований на книгу Бытия», и св. Григорий Богослов, в Слове 17-ом. Самое присутствие другого человека способно рассеивать напряженность греховного помысла. Преподобный Серафим Саровский неохотно советовал селиться в пустыни. «В монастыре, — говорил он в пояснение, — иноки борются с противными силами, как с голубями, а в пустыни — точно как со львами и леопардами». — Эта последняя: сторона, — сторона взаимного присмотра, — особенно врезалась в сознание монахов, преимущественно же — католических; но так как она стоит вне области моей работы, то я опускаю ее.[759] Замечу только, что сюда же примыкают и наши православные запрещения ходить монахам в одиночку, запреты св. Серафима Саровского жить ученикам его по одному и т. д.

Какую важность придавал Господь дружбе, показывает рассмотренная выше притча о домоправителе неправедном. Замечательно, что тут вовсе не говорится о благотворительности из мамоны неправды, о помощи бедным. Нет, непосредственной целью выставляется не филантропия, а приобретение себе друзей, дружба: «И Я говорю вам: приобретайте себе друзей богатством неправды — *ἐαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας* (Лк 16:9)». На это место обратил внимание уже св. Климент Александрийский.[760] Он говорит:

«Господь не сказал: «Дай» или «Доставь», или «Благодетельствуй», или «Помоги», но — «Сделайся другом», потому что дружба выражается не в одном даянии, но в полном самопожертвовании и продолжительном сожительстве».

Мистическое единство двух есть условие ведения и, значит, — явления дающего это ведение Духа Истины. Вместе с подчиненностью твари внутренним законам, данным ей Богом, и полнотою целомудрия, оно соответствует пришествию Царства Божия (— т. е. Духа Святого —) и одухотворению всей твари. По замечательному преданию, сохраненному в так называемом «Втором послании св. Климента Римского к Коринфянам».

«Сам Господь, спрошенный кем-то: «Когда придет Его Царство», ответил на этот вопрос: «Когда будет два — одним, и наружное, — как внутреннее, и мужское вместе с женским — не мужским и не женским — *ὅταν ἑσται τὰ δύο ἐν, καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω, καὶ τὸ ἀρσεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἀρσεν οὔτε θήλυ*». [761]

Вот как толкует этот загадочный аграф сам Климент:

««Два же одно есть», когда бы говорили друг другу правду и в двух телах нелицемерно была одна душа. И «наружное как внутреннее», это значит: душу называет (Христос) внутренним, наружным же называет тело. Каким образом, значит, является — *φαίνεται* — твое тело, так и душа твоя будет явною в прекрасных делах твоих (*ἐν τοῖς καλοῖς ἐργοῖς*. — N.B.: сказано *καλοῖς*, прекрасных, а не *ἀγαθοῖς*, благих, добрых). И «мужское с женским — не мужское и не женское», это значит: чтобы брат, увидев сестру, не помыслил о ней женского (относящегося до женщины, *θηλυκόν*, т. е. как о женщине), ни она не помыслила чего о нем мужского (*αρσενικόν*, т. е. как о мужчине).[762] «Это когда будете вы делать, — говорит, — то придет Царство Отца Моего»».[763]

Но это толкование, — весьма правдоподобное! — относится более к внешне-психологической стороне Грядущего Царства и мало проникает в онтологические условия, при которых станет возможна такая жизнь души. Думается, что сам аграф достаточно говорит за себя, стоит

только взять его, как он есть. Но сейчас мне важен лишь первый член аграфы, а именно: «когда будет два одним — ὅταν εἶται τα δύο εν», т. е. указание на доведенную до конца дружбу; — разумея ее не столько со стороны действий и чувств, не номиналистически, сколько со стороны метафизической почвы, на которой возможно полное едино-душие,—реалистически.

У свв. отцов много-кратно повторяется мысль о необходимости, наряду со вселенскою любовью — ἀγάπη, и уединенной дружбы — φιλία. Насколько первая должна относиться ко всякому, не-взирая на всю его скверну, настолько же вторая должна быть осмотрительною в выборе друга; Ведь с другом срастаешься, друга, вместе с его качествами, принимаешь в себя; чтобы не погибнуть обоим, тут нужно тщательное избрание.

«Οὐκ ἔστιν οὐδεν κτήμα βέλτιος φίλου,
πονηρόν ἄνδρα μηδέπου κτήση φίλου

— нет никакого приобретения лучшего нежели друг; но лукавого человека никогда не приобретаешь себе в друзья», высказывается св. Григорий Богослов.[764] А в другом месте он расточает все лучшие слова, лишь бы достойно оценить важность дружбы:

««Друга верного нельзя ничем заменить, — так начинает он, обращаясь к св. Григорию Нисскому, — и Неть мерил доброте его. Друг верен кров крепок» (Сир 6:14-15) и огражденное Царство (Притчи 18:12); друг верный — сокровище одушевленное. Друг верный дороже золота и множества драгоценных камней. Друг верный — «вертоград заключен, источник запечатлен» (Песн 4:12), которые временно отверзают, и которыми временно пользуются. Друг верный— пристанище для упокоения. А ежели он отличается благоразумием, то сие сколько еще драгоценнее. Ежели он высок ученостию, учено-стию всеобъемлющею, какою должна быть и была некогда наша ученость, то сие сколько преимущественнее? А ежели он и «сын Света» (Ин 12:36), или «человек Божий» (1 Тим 6:11), или «приступающий к богу» (Исх 19:22), или «муж» лучших «желаний» (Дан 9:22), или достойный одного из подобных наименований, какими Писание отличает мужей божественных, высоких и принадлежащих горнему: то сие уже дар Божий, и очевидно выше нашего достоинства».[765]

Раз уж друг избран, то дружба с ним имеет, по Григорию Богослову, черты безусловности. Словом, — говорит он, — «полагаю меру ненависти, но не дружбе, ибо ненависть должно умерять, а дружбе не должно знать пределов — τούτω μετρώ μίσος, ἀλλ' οὐ φιλίαω, τό μεν γαρ μετρεῖσθαι δεῖ, της δε μηδένα γινώσκειν ορον». [766]

В чем же выражается эта беспредельность дружбы, это «незнание ею предела»? — По преимуществу — в ношении немощей друга своего, — до беспредельности: во взаимном терпении, во взаимном прощении. «Дружество перенесет все, что пи терпит и пи слышит — πάντα οἷσει φιλία και πάσχουσα και ἀκούουσα».[767]

Интересы друзей сливаются; достояние одного делается достоянием другого и благо одного — благом другого.

«Ἐύνη γαρ πάντεσσι πέλει χάρις, εὔτε τις ἐσθλῶν
ἐσθλα πάθη, θεσμψ κίρυαμένης φιλίης

— ведь когда один из хороших испытал что-нибудь хорошее, то, в силу уз соединяющей дружбы, общая радость бывает у всех их». [768]

Самое «едино-мыслие — ведет начало от Троицы, так как Ей и по естеству всего свойственнее единство и внутренний мир». [769]

Поэтому, — как бы вторит Святителю авва Фалассий, — «любовь, постоянно простертая к Богу, соединяет любящих с Богом и друг с другом». [770] Или, в другом месте, — еще определеннее:

«Одна любовь соединяет создания с Богом и друг с другом во единомыслие».[771]

Подобные же мысли высказывались другими отцами; приведу несколько случайных выдержек. Так, св. Василий Великий видит в общении людей их глубочайшую органическую потребность:

«Кто не знает, что человек сечь животное кроткое и общительное, а не уединенное и дикое? Ничто ведь так не свойственно нашей природе, — говорит он, — как иметь общение друге другом и нужду друг в друге и любить соплеменных — τίς οὐν οὐκ οἶδεν, ὅτι ἡμερῶν κοίτι κοινωρικόν ζῶον ὁ ἄνθρωπος, καὶ οὐχὶ μοναστικόν, οὐδί: ἀγριον; Οὐδέν γαρ οὕτως ἴδιον τῆς φύσεως ἡμῶν, ὡς τό κοινῶνειν ἀλλήλοις, καὶ χρῆζειν ἀλλήλων, καὶ ἀγαπᾶν τό ὁμόφυλον (— qui ejusdem sunt generis —)».[772]

Между любящими разрывается перепонка самости и каждый видит в друге как бы самого себя, интимнейшую сущность свою, свое другое Я, не отличное, впрочем, от Ясобственного. Друг воспринимается в Я любящего, — оказывается в глубоком смысле слова приятным ему, т. е. приемлемым им, допустимым в организацию любящего и нисколько не чуждым ей, не извергаемым из нее. Любимый, в изначальном смысле слова, — приятель, «приятельщик»[773] для друга своего, ибо, как мать младенца, так любящий прияд его в недра свои и под сердцем носит. Так, правда по несколько иному случаю, говорит Поэт:

«Сумрак тут, там жар и крики, —
я брожу, как бы во сне,
лишь одно я живо чую —
Ты со мной и вся во мне».[774]

Приятие в душу дружеского Я сливает во-едино два отдельных потока жизни. Это жизненное единство получается не как порабощение одной личности другою, и даже не как сознательное рабство одной личности пред другою. Дружеское единство нельзя тоже назвать уступкою, уступчивостью. Это — именно единство. Один чувствует, желает, думает и говорит не потому, что так именно сказал, подумал, возжелал или почувствовал другой, а потому, что оба они чувствуют — в одно чувство, желают — в одну волю, думают — в одну думу, говорят — в один голос. Каждый живет другим, или, лучше сказать, жизнь как одного, так и другого, течет, из в-себе-единого, общего центра, творческим подвигом ставимого друзьями над собою. Поэтому-то разные проявления его всегда сами собою бывают гармоничны. Да, сами собою, — не чрез напряженное чувство, или волю, или думу, или словесную формулу, выставляемую, как принцип единства. Словесная ли формула, система ли таковых, дающая программу, — все равно, это подобно-сущное единство или союз, alliance, совсем не то, что едино-сущное единство или единство в собственнейшем смысле слова, unité.[775]

В ноуменальных недрах друга определяют свою дружбу, — не в плоскости полу-призрачной и бескрылой феноменальности («психики»)., Поэтому-то други образуют дву-единство, диаду; они — не они, а нечто большее, — одна душа.

По словам Марка Минуция Феликса, друг его Октавий любил его так горячо, что во всех важных и серьезных и даже в маловажных делах, даже в забавах, их желания были во всем согласны. «Можно было подумать, что β обоих была разделена одна душа».[776]

Иначе и быть не может: ведь друзья, — так утверждает Лактанций, — «и не могли бы быть привязанными дружбою столь верной, если бы в обоих не была одна душа, одна и та же мысль,

одинаковая воля, равное мнение».[777]

Общая жизнь — это общая радость и общее страдание. В дружбе — не со-радование, и со-страдание, а созвучное радование и созвучное страдание: состояния первого рода идут от периферии души к центру ее и относятся к тем, кто сравнительно дальше от нас. Но радость и страдание совсем близких, возникая в самом центре нашей души, устремляются отсюда к периферии; это — уж не отражение чужого состояния, а собственное созвучное состояние, — собственная радость и собственное страдание. Уже Аристотель, — применительно к страданию, — подметил эту разницу переживаний,[778] Еврипид же, в своей трагедии «Геракл», дает нам художественное доказательство такого различия, сопоставляя страдания Амфитриона и Геракла, Амфитриона и Тесея. [779]

Но если близкие связи вообще благоприятны для созвучных переживаний, то почву по преимуществу приспособленную к ним бывает дружба: по утверждению св. Максима Исповедника «верный друг несчастья друга считает своими и терпит их вместе с ним, страдая до смерти».[780] Ведь вообще отличительное преимущество любви, по св. Нилу Синайскому, — в том, что она объединяет всех, до самого внутреннего расположения души; вследствие такого единства каждый свои страдания передает всем другим, а сам от других принимает их страдания. [781] Все за всех отвечают и все за всех страдают.

Объединяясь так, существом своим, и образуя рассудочно непостижимое дву-единство, друга приходят в едино-чувствие, едино-волие, едино-мыслие, вполне исключаящие разно-чувствие, разно-волие и разно-мыслие. Но, вместе с тем, будучи активно ставимым, это единство — вовсе не медиумическое взаимо-овладение личностей, не погружение их в безличную и безразличную, — а потому и несвободную, — стихию обоих. Оно — не растворение индивидуальности, не принижение ее, а подъем ее, сгущение, укрепление и углубление. Тем более относится это к дружбе. В отношениях дружбы незаменимая и ни с чем не сравнимая ценность и своеобразие каждой личности выявляется во всей красоте своей. В другом Я личность одного открывает свои задатки, духовно оплодотворяемые личностью другого. По слову Платона, любящий рождает в любимом.[782] Каждый из друзей для личности своей получает утверждение, находя свое Я в Я другого. «Имеющий друга, — говорит Златоуст,— имеет другого себя — ἄλλου εαυτόν ἔχει».[783]

«Любимый для любящего, — рассуждает св. Отец в Другом месте, — то же, что сам он. Свойство любви таково, что любящий и любимый составляют уже как бы не двух отдельных лиц, а одного человека — ταῦτα γὰρ ἐστὶ φιλία, μηκέτι εἶναι τὸν φιλοῦντα καὶ τὸν φιλούμενον δύο διηρημένους, ἀλλ' ἐνα τίνα ἀνθρώπων».[784]

Разделенность в дружбе — лишь грубо-физическая, только для зрения в самом внешнем значении слова. Потому-то, в стихире на день Трех Святителей, 30-го января, поется о них, живших в местах различных, как о «разделенных телесно, но совокупленных духовно». Но при житии совместном даже тело становится как бы единым. Так, Киево-печерский иеросхимонах Антонищ описывая кончину архимандрита Мелетия, пишет: «Тридцать с лишним лет были мы с ним в теснейшем дружеском общении, а последние три года у нас было так, что мы стали как-бы тело едино и душа едина».[785]

И мощь и трудность службы — не в фейерверочно-вспыхивающем подвиге минуты, а в неизменно-тепящемся терпении жизни. Это — тихое пламя елеса, а не взрыв газа. Героизм — всегда лишь украшение, а не суть жизни, и, как украшение, он непременно имеет свою законную долю рисовки. Но, становясь на место жизни, он неизбежно вырождается в грим, в более или менее правдоподобную позу. Самый непосредственный героизм — в дружбе, в пафосе ее; но и тут героизм — лишь цветок дружбы, а не стебель и не корень ее. Героическое

расточает, а не собирает; оно всегда живет за счет другого, питается соками, добытыми житейкостью. Тут, во тьме житей-скости, кроются тончайшие и нежнейшие корни дружбы, добывающие истинную жизнь и сами не видные ничьему взору, порою даже не подозреваемые никем. Но они питают данную в настоящем жизнь, а раскрывшийся цветок героизма, если не будет пустоцветом, произведет лишь семя другой, будущей дружбы.[786]

Дружеская любовь относится не к отдельным точкам духовного оживления, не к встречам, впечатлениям и праздникам жизни, а ко всей жизненной, даже житейской, даже будничной действительности, — требует «внимайте себе» именно там, где «герой» совсем распускает себя. Если говорилось, что нет великого человека для его лакея или, лучше, нет героя для его лакея, то ведь на то один из них — герой, а другой — лакей. Ведь героизм не выражает существенного величия личности, а лишь надевает его на срок; пред лакеем же остается только самим собою. Но в дружбе — наоборот. Всякое внешнее действие одного кажется другому недостаточным, потому что, зная душу друга, он видит несоответственность какого угодно действия внутреннему величию души. По отношению к герою одни удивляются, другие — им пренебрегают; одни увлекаются им, другие — ненавидят. Друг же никогда не удивляется своему другу и не пренебрегает им; не увлекается им и не ненавидит его. Он — любит; а для любви бесконечно-милую, бесценную и весь мир со всеми соблазнами его перевешивающую бывает именно эта, единственно эта любимая душа. Ведь φίλια знает друга не по внешней обрисовке, не по платью героизма, а по его улыбке, по его тихим речам, по его слабостям, по тому как он обращается с людьми в простой, человеческой жизни, — по тому как он ест и спит.

Можно риторически говорить речи — и обмануть. Можно риторически страдать, даже умереть можно риторически и — обмануть своею риторикою. Но нельзя обмануть повседневною жизнью, и истая проба подлинности души — чрез жизнь вместе, в дружеской любви. Тот или другой акт героизма может совершить всякий; интересным может быть всякий; по так улыбнуться, так сказать, так утешить, как делает это друг мой, может лишь он один, и никто более. Да, никто и ничто в мире не возместит мне потери его. Тут, в дружбе, начинается выявление личности, и потому тут начинается и настоящий, глубинный грехи настоящая, глубинная святость. Можно сказать великую ложь о себе во многих томах сочинений; по нельзя и малейшей произнести в жизненном общении с другом: «Как в воде лицо — к лицу, так сердце человека — к человеку» (Притчи 27:19). Соотношение житейского и героического похоже на соотношение черт лица и случайных бликов на нем: последние могут быть эффектны, но они не касаются того, что нам дорого в лице или отвратительно, что нам привлекательно или ненавистно. Дружба же строится на этих полу-тепях, выявляющих черты лица, на улыбках, на просто жизни, — на той самой жизни, где воистину воцаряется или любовь или ненависть, окончательные. Отыми от человека его героизм, — и человек останется тем, что он есть; попробуй мысленно выделить из него его глубинную святость или глубинную любовь, его сокровенную жизнь и сокровенный грех, сквозящие в каждом жесте, и... не останется человека вовсе, подобно тому как если бы выделить из влаги водород ее.

Это конечное разложение, эта фракционная перегонка человека полностью совершается Духом Святым, при конце веков. А здесь, теперь такое разделение может совершаться чрез человека, дружески любящего, ибо только он станет указывать нам наше сокровенное. Тут еще раз обнаруживается метафизическая природа дружеской связи. Дружба — не только психологична и этична, но прежде всего онтологична и мистична. Так на нее смотрели во все времена все углубленные созерцатели жизни. Что же есть дружба? — Созерцание Себя через Друга в Боге.

Дружба — это видение себя глазами другого, но пред лицом третьего, и именно Третьего. Я, отражаясь в друге, в его Я признает свое другое Я. Тут естественно возникает образ зеркала, и он вот уже много веков стучится за порогом сознания. Пользуется им и Платон: друг, — по

утверждение величайшего из знатоков τῶν ἐρωτικῶν, Платоновского Сократа, — «в любящем, как в зеркале, видит самого себя — ὡσπερ δ' ἐν κάτοπτρῳ ἐν τῇ φώτῃ εαυτὸν ὀρώω».[787] А через дважды двенадцать веков почти дословным отзвуком вторит ему Шиллер: «Поза видел, — говорит он, — в этом прекрасном зеркале (т. е. в друге своем Доне Карлосе) себя самого и радовался собственному изображению».[788] Это обретение и узнание себя в созвучном чувстве друга конкретно изображено в словах Карлоса к Филиппу:

«Как сладко, хорошо в душе прекрасной
себя преображать; как сладко думать,
что наша радость красит щеки друга,
что ваша грусть другую грудь сжимает,
что наша скорбь глаза другие мочит».[789]

Но Гомер, еще раньше Платона, по поводу дружбы заметил, что «божество всегда ведет подобного к подобному — ὡς αἴη τὸν ὁμοῖον ἀγεῖ θεός ὡς τοῦ ὁμοῖου»[790] и делает их знакомыми (на это место ссылается и Платон в «Лизисе»), а Нищие, после Шиллера, утверждает, что каждый человек имеет свой μέτρον и что дружба — это два человека, но один общий μέτρον или что, другими словами, дружба есть одинаковый строй двух душ.[791]

Но друг — не только Я, но и другое Я, другой для Я. Однако, Я — единственно, и все, что есть другое в отношении Я, то уж— и не-Я. Друг — это Я, которое не-Я: друг — contradictio, и в самом понятии о нем завита антиномия. Если тезис дружбы есть тождество и подобие, то ее антитезис — не-тождество и не-подобие. Я не могу любить то что не есть Я, ибо тогда допустил бы в себя нечто чуждое себе. Но, вместе с тем, любя я хочу не того, что сам я есмь: в самом деле, на что же мне то, что у меня уже есть. Эта само-противоречивость дружбы раскрыта юным Платоном в «Лизисе»; а заново ее открывает Шиллер.

«Любовь, — говорит он относительно дружбы, в противоположность приведенному выше, — любовь возникает не между двумя однозвучными душами, а между гармонически звучащими»; и еще: «С удовольствием, — пишет Юлий, обращаясь к своему другу Рафаэлю, — с удовольствием вижу я свои чувства в своем зеркале, но с пламенным наслаждением пожираю я твои высшие, которых мне недостает».[792]

В любви происходит размен существ, взаимное восполнение, «Когда я ненавижу, — заверяет Шиллер рукою своего Юлия, — я нечто отнимаю от себя; когда я люблю, я обогащаюсь тем, что я люблю».[793] Любовь обогащает; Бог, — имеющий совершенную любовь, — Он — Богатый: Он богат Сыном Своим, Которого любит; Он — Полнота.

Подобие— τό ὁμοῖον— и не-подобие или противоположность— τό ἐναντίον — равно необходимы в дружбе, образуя ее тезис и антитезис. В Платоновой диалектике эта антиномичность дружбы снимается или, точнее, прикрывается совмещающим то и другое понятием свойственности; друзья, — говорится у Платона, — «по естеству свои друг другу, — οἰκεῖοι».[794] — в том смысле «свои», что каждый из них есть часть другого, восполняющая метафизически недостаток его существа и потому однородная с ним. Но ни логическое понятие свойственности, ни равно-значительный с ним, вековечный по пластичности мифический образ андрогина[795] не может засыпать пропасть между двумя устоями дружбы, ибо и понятие это и образ этот, на самом деле, суть ничто иное, как сокращенное обозначение антиномии Я и не-Я.

Еще можно уподобить дружбу консонансу. Жизнь — сплошной ряд диссонансов; но чрез дружбу они разрешаются, и в дружбе общественная жизнь получает свою осмысленность и примиренность. Но, как строгий унисон не дает ничего нового, а тоны близкие, по не равно-

высокие, сочетаются в невыносимые для уха перебои, — так же и в дружбе: чрезмерная близость в строении душ, но при отсутствии тождества, ведет к ежеминутным толчкам, к перебоям, невыносимым по своей неожиданности и непредвидимости, — раздражающим словно мигающий свет.

Тут, в понятии консонанса, мы опять-таки укутываем антиномию, ибо консонирующие тоны должны быть чем-то равны между собою и, в то же время, — разны. Но, какова бы ни была метафизическая природа дружбы, — дружба существенное условие жизни.

Дружба дает человеку само-познание; она открывает, где и как надо работать над собою. Но эта прозрачность Ядля себя самого достигается лишь в жизненном взаимо-действии любящих личностей. «Вместе» дружбы — источник ее силы. Даже об общинной жизни св. Игнатий Богоносец, указывая на таинственную, чудотворную силу, получаемую христианами от жизни вместе, писал ефесянам:

«Итак, старайтесь плотнее собираться для благодарения Бога и славы. Ведь когда вы бываете плотно на одном месте, то счищаются силы Сатаны и устраняется гибель его в еди-но-мыслии вашей веры — ἐν τῇ ὁμοιοίῳ ὑμῶν τῆς πίστεως. Ничего нет лучше мира, в котором прекращается всякая война небесных и земных».[796]

Тут явно указывается, что «вместе» любви не должно ограничиваться одною отвлеченной мыслию, но непременно требует ощутимых, конкретных проявлений, — до «тесноты» в касании включительно. Надо не только «любить» друг Друга, но надо и быть вместе πικρίδς, тесно, стараться быть по возможности πικρότερος теснее друг к другу. Но когда же друзья бывают теснее друг к другу, как ни при поцелуе? Самое название поцелуя сближает его со словом целый и показывает, что глагол целоваться означает приведение друзей в состояние целостности, единства. Поцелуй — духовное объединение целующих друг друга лиц.[797] Преимущественная же связь его именно с дружбою, с φιλία видна из греческого названия его, — φίλημα; кроме того, — о том было уже упомянуто, — φιλεῖν, с прибавлением тар στόματι, устами, или же без него, — прямо значит целовать.

Надо жить общею жизнью, надо будничную жизнь просветить и пронизать близостью, даже внешнею, телесною, и тогда у христиан явятся новые, неслыханные силы — препобеждающие Сатану, смывающие и удаляющие все его нечистые силы. Вот почему тот же Святой пишет св. Поликарпу, епископу смирнской церкви, и значит, тем самым — всей Церкви: «Со трудитесь друг другу, со-старайтесь, со-бегите, сострадайте, со-отдыхайте, со-бодрствуйте, как Божий домоправители и гости и слуги».[798]

Быть может, имея пред духовными: очами эти слова уже ушедшего Наставника, св. Поликарп Смирнский в свой черед учил филипписийцев:

«Имеющий любовь — ἀγάπη— далек от всякого греха».[799]

И тут опять повторяется основная мысль. Любовь дает особые силы любящему, и силы эти препобеждают грех оне; смывают и удаляют, — по словам Богоносца, — силы Сатаны и его гибель.

Это же самое твердят и другие люди, ведающие законы духовной жизни. Так, старец Свирского монастыря о. Феодор пред смертью уговаривал отечески тихо:

«Отцы мои! Господа ради друг от друга не разлучайтесь, поелику ныне в пребедственное время мало найти можно, дабы с кем по совести и слово-то сказать».[800]

Слова эти в высшей степени примечательны: ведь в них говорится не о том, чтобы не злобствовались, не гневались друг на друга, или не ссорились друг с другом. Нет, тут вполне определенно сказано о необходимости быть вместе, — быть внешне, телесно, эмпирически, житейски.

И такое купно-житие Церковью считалось и считается столь непреложно-необходимым, столь существенно связанным с лучшим в жизни, что даже над усопшим мы слышим Ее голос: «Се что добро́, что красно еже жити братии вкупе». При гробе одного из близких мне запало в сердце это вздыхание о дружбе. Даже тогда, — думалось мне, — даже тогда, когда покончены все счеты с жизнью, даже тогда вспоминается, — со жгучим желанием, — о совместной жизни, об идеале дружбы: Нет ничего уже, — нет самой жизни! Но, все ж, остается тоска по дружескому общению. Не следует ли отсюда, что дружба-то и составляет последнее слово собственно-человеческой стихии церковности, вершину человечности? Пока человек остается человеком, он ищет дружбы. Идеал дружбы — не врожден человеку, а априорен: для него: [801] это — конститутивный элемент его естества.

Иоанн Златоуст [802] даже истолковывает всю христианскую любовь как дружбу. В самопожертвовании ап. Павла, в готовности его и в геенну броситься ради любимых, он видит «пламенную любовь» дружбы.

«Я хочу, — говорит он, — представить пример дружбы. Друзья дороже отцов и сыновей, — друзья о Христе». Далее приводится пример перво-христиан иерусалимской общины, изображенной в Деян 4:32, 35. «Вот дружба, — продолжает св. Отец, — когда кто не почитает своего своим, но — принадлежащим ближнему, а собственность ближнего считает чуждою для себя, — когда один так бережет жизнь другого, как свою собственную, а тот платит ему взаимно таким же расположением!». В отсутствии такой дружбы Златоуст усматривает грех человечества и источник всех бедствий и даже ересей. «Но где же, скажут, можно отыскать такого друга? Именно, нигде нельзя; потому что мы не хотим быть такими, а если бы захотели, — было бы можно и даже очень можно. Если бы это было в самом деле невозможно, то Христос не заповедал бы того и не говорил бы так много о любви. Великое дело дружба и в какой мере великое, того никто не может понять, этого не выразит далее никакое слово, разве кто узнает по личному опыту. Непонимание ее произвело ереси; оно делает еллинов доселе елли-нами» и т. д.

Быть вместе, со-пребывать требуется в общинной, приходской жизни. Но тем более это «со-» относится к дружеской жизни, где конкретная близость имеет особую силу, и тут это «со-» получает гносеологическое значение. Это «со-», разумеемое как «несение тягостей» друг друга (Гал 6:2), как взаимное послушание, есть И жизненный нерв дружбы и крест ее. И потому, на нем, на этом «со-» столько раз настаивали опытные люди на всем протяжении церковной истории.

Так, говоря о хождении монахов по два, Фома Кентерберийский приводит народную пословицу: «Miles in obsequio famulum, clericus socium, monachus habet dominum», т. е.: «для воина послушник — слуга, для клирика — со-товарищ, для монаха — господин».

Да; и всякая дружба, как и вообще жизнь христианская в этом смысле есть монашество. Каждый из друзей безропотно смиряется пред своим спутником жизни, как слуга пред господином: тут вполне оправдывается французская пословица: «Qui a compagnon, a maître, — у кого спутник, у того — и господин». В этом-то и лежит послушание дружбы, несение креста Друга своего.

Верность раз завязавшейся дружбе, неразрывность дружбы, строгая, как неразрывность брака,

твердость до конца, до «кровей мученических» — таков основной завет дружбы, и в соблюдении его — вся сила ее. Много соблазнов отступить от Друга, много искушений остаться одному или завязать новые отношения. Но кто порвал одни, тот порвет и другие, и третьи, потому что путь подвига подменен у него стремлением к душевному комфорту; а последний не будет достигнут, не может и не должен быть достигнутым ни при какой дружбе. Напротив, каждый пройденный подвиг придает крепость дружбе. Как при кладке стен, чем больше льют воды на кирпич, тем крепче стена, так и от слез, пролитых из-за дружбы, она делается лишь прочнее.

Слезы — это цемент дружбы, но не всякие, а те, которые струятся от не могущей выразить себя любви и от огорчений, причиненных другом. И, чем больше дружба,— тем больше слез, а чем больше слез, — тем больше дружбы.

Слезы в дружбе — это то же, что вода при пожаре спиртового завода: больше льют воды — больше вздымается и пламя.

И было бы ошибкою думать, что слезы — только от недостатка любви. Нет, «существуют зерна, которые прорастают в нашей душе только под дождем слез, пролитых из-за нас; а между тем, эти зерна приносят прекрасные цветы и целительные плоды. — И я не знаю, решился бы я полюбить человека, который никого не заставил плакать. Очень часто те, кто накрепче любил, наиболее заставлял страдать, ибо неведомо какая нежная и застенчивая жестокость обычно бывает беспокойною сестрою любви. Любовь ищет во всяком месте доказательств любви, а кто не склонен находить эти доказательства прежде всего в слезах любимого? — Даже смерти не было бы достаточно, чтобы убедить любящего, если бы он решил выслушивать требования любви, ибо мгновение смерти кажется слишком кратким внутренней жестокости любви; по ту сторону смерти есть место для моря сомнений; те, кто умирает вместе, не умирает, быть может, без тревоги. Здесь нужны долгие и медленные слезы. Скорбь — главная пища любви; и всякая любовь, которая не питается, хотя бы немного, чистою скорбью, умирает подобно новорожденному, которого стали бы кормить, как взрослого. — Нужно, — увы!, — чтобы любовь плакала, и весьма часто именно в тот самый момент, когда поднимаются взрыды, цепи любви куются и закаливаются на всю жизнь». [803]

Рано или поздно является внутренняя близость личностей, теснейшее сплетение двух внутренних миров. «Прежде, — говорит один из героев Шекспира, — прежде, я любил тебя, как брата, но теперь уважаю тебя как душу свою». Прежде отношение было поверхностное, внешнее; теперь — перешло к мистическим корням друзей. Общение душ происходит теперь уже не в явлениях, а глубже. Друг по-милу хорош, а не по-хорошу мил. Всякий внешний ищет моего, а не меня; Друг же хочет не моего; но меня. И Апостол пишет: «Ищу не вашего, но вас — οὐ γὰρ ζητῶ τὰ υμῶν ἀλλὰ ὑμᾶς» (2 Кор 12:14). Внешний домогается «дела», а Друг — «самого» меня. Внешний желает твоего, получает из тебя, от полноты, т. е. часть и часть эта тает в руках, как пена. Только друг, желая тебя, каков бы ни был ты, получает в тебе все, полноту, и богатеет ею. Получать ода полноты — легко: это значит жить на чужой счет. И давать от полноты не трудно. Получать же полноту трудно, ибо нужно сперва принять самого Друга, и в нем найти полноту, а Друга нельзя принять, не отдавая себя; давать же себя трудно. Поверхностный и периферический дар требует такой же отплаты; а нутряной и центральный дар требует и отдачи нутряной и центральной. Поэтому, щедрою рукою разбрасывай внешним от полноты своей, из себя; не скупись в своем. Но только Другу своему, — тайно, — передай скудость свою, — себя, да и то не ранее, как скажет тебе Друг твой: «Не твоего прошу, — тебя; не твое люблю, — тебя; не о твоём плачу, — о тебе».

Когда же у друзей настанет откровение каждого в каждом, тогда вся личность, с ее полнотою, делается прозрачною, — до предвидения того, что сокровенно, до ясно-зрения и ясно-

слышания.

«В каждой дружбе, сколько-нибудь продолжительной, — говорит М. Метерлинк,[804] — наступает таинственный момент, когда мы начинаем различать, так сказать, точное место нашего друга относительно неизвестного, окружающего его, положение судьбы относительно него. Вот с этого-то момента он действительно принадлежит нам. — Непогрешимое ведение, кажется, беспричинно зародилось в нашей душе в тот день, когда глаза наши открылись таким образом, и мы уверены, что такое-то событие, которое, кажется, уже, подкарауливает такого-то человека, не сможет настичь его. С этого момента особая часть души царит над дружбою существ даже самых темных. — Происходит как бы перестановка жизни. И когда мы встречаем случайно одного из тех, кого мы узнали так, и говорим с ним о падающем снеге или о проходящих женщинах, то есть в каждом из нас что-то, что приветствует друг друга, рассматривает, вопрошает помимо нашего ведома, интересуется случаями и разговаривает о событиях, которые невозможно нам понять».

Но это взаимное проникновение личностей есть задача, а не изначальная данность в дружбе. Когда оно достигнуто дружба силою вещей делается нерасторжимою, и верность личности Друга перестает быть подвигом, потому что не может быть нарушена. Пока же такое, высшее единство не достигнуто, верность есть и всегда считалась церковным сознанием за нечто необходимое не только ради сохранения дружбы, но и ради самой жизни друзей. Соблюдение раз начатой дружбы дает все, нарушение же является нарушением не только дружбы, но и подвергает опасности самое духовное существо вание отступника: ведь души друзей уже начали срастаться.

Между тем, есть страсть, которая предостерегает дружбу, — которая в одно мгновение ока может разорвать священнейшие привязанности. Страсть эта — гнев. Его-то и нужно бояться более всего друзьям. «Ничто, — говорит один психолог,[805] — ничто не уничтожает с такой неудержимостью действие запретов, как гнев, потому что его сущностью является разрушение и только разрушение, — как выразился Мольтке о войне. — Это свойство гнева делает его неоценимым союзником всякой другой страсти. Самые ценные наслаждения попираются нами с жестокой радостью, если они пытаются задержать взрыв нашего негодования. В это время ничего не стоит порвать дружбу, отказаться от старинных привилегий и прав, разорвать любые отношения и связи. Мы находим какую-то суровую радость в разрушении; и то, что носит название слабости характера, по-видимому, сводится, в большинстве случаев, к неспособности приносить в жертву свое низшее «я» и все то, что кажется ему милым и дорогим».

Приведу же два житийных повествования, выясняющих церковный взгляд на необходимость соблюдения дружбы. —

О нарушении дружественной любви от вспыхнувшего гнева и о грозных последствиях такого нарушения говорит в свое время весьма распространенная и популярная «повесть»: «О двою брату подуху, о евагрии диаконе, и тите попе», в поучение братии изображенная, между прочим, и на стене притвора в храме Зосимовой пустыни, что близ Троицко-Сергиевой Лавры; вот эта повесть:[806]

«Два брата беста подуху восвятой обители печерской евагрии диакон, тит же поп, иместа же любовь велику и нелице-мерну между собою, яко всем дивитися единоумию их и безмерной любви. Ненавидяйже добра диавол, яже всегда рыкает яко лев, ища кождо поглотити, исотвори вражду и ненависть межъ ими. Яко и влице нехотяху видети друг друга, и ук-лонахуся друг от друга, многаждыже братия моливше их, еже хотяху егдаже стояше вцеркви евагрии, идушуже титу скадил-ницею, отбегаше евагрии фимиана, егдажели небегаше, то пре миноваше его тит некадив, и пребысть много время во мраце греховнем, тит убо служаше прощения

невозмя, евагрийже комкаше гневаяся [т. е. приобщался в состоянии гнева], насе врагу вооружившу их. Некогда-же тому титу разболевшуся вельми, и уже вначаянни лежащу, паче плакатисА своего лишениА, и посла смолением кдиакону глаголя: прости мя брате Бога ради, яко безума гневахся на-тя. Сии же жестокими словесы проклинаше его, старцыже тии видевше тита умирающа, влечаху евагрия нуждею дапроститися з'братом. болныже видев брата, мало восклонився паде ниц пред'ногама его со слезами глаголя: простимя отче и благослови; онеже немилостивый и лютый отвержеся предвсеми глаголя: николиже сним хошу прощения имети, ни в'сии век нив'будущии, и абие исторгся отрук старцев тех падесл, ихотевшим воставити его. и обретоша его мертва, и немогаша ему нируку протягнути ни-уст свести, яко давно уже умерша, болныже скоро востав, яко николиже боле. ужасошажеся старцы опапрасней смерти его. и оскором исцелении того, и много плакавше погребоша евагрия, отверсты имуща уста и очи, и руце растяжены. Вопросишаже тита что ее сотворися: тотже исповедаше отцем глаголя; видех рече аггелы отступльша отмене, и плачущеся одуши своей [т. е. моей] бесиже радующея огневе моем, и тогда начах молити брата дапростит мя. егдаже приведоша его ко мне и видех аггела немилостива держаща пламенное копие, и егдаже непостимя, удари его и падеся мертв, мнеже подаст руку и воз'стави мя. Рече авва ияков: якоже светильник втемне ложнице просвещает ю. тако и страх божий внидет в сердце человеку, просвещает его и учит всем заповедей Божиим».

Чтобы пояснить теперь, что именно я называю верностью дружбы, приведу рассказ блаженного Иоанна Мосха о двух иерусалимских подвижниках-друзьях. Вот этот благоуханный цветок с безыскусного и полного благодатной простоты «Луга Духовного»:[807]

«Говорил авва Иоанн отшельник, по прозванию «Огненный»:

Я слышал от аввы Стефана Моавитского:

Однажды мы были в монастыре великого киновиарха — του μεγάλου κοηροβιάρχου — св. Феодосия. Были там два брата сотворившие клятву — ни в жизни, ни в смерти своей не разлучаться друг от друга. Ну, хотя были они в киновии строителями всех, — один брат подвергся блудной брани и, не имея сил перенести брань, говорит брату своему: «Отпусти меня, брат! Потому что одолевает меня блуд, и намереваюсь я уйти в мир». Брат же начал увещевать его и говорит:

— Нет, брат, не губи своего труда. Тот же говорит ему:

— Или иди вместе со мною, чтобы я сотворил дело, или отпусти меня уйти.

Брат же, не желая отпустить его, ушел с ним в город. Ну, вошел в притон блудницы подвергшийся брани брат; а другой брат, стоя наружи, перст взяв от земли, начал сыпать на свою голову и сокрушал себя сильно. Ну, когда вышел вошедший в блудилище, сотворив дело, говорит ему другой брат:

— Что пользы, брат мой, получил ты от этого греха? Не повредил ли ты себе, наоборот? Пойдем обратно в свое место.

— Он же говорит ему:

— Уж более не могу я идти в пустыню. Ты, значит, ступай. Ведь я останусь в миру.

Ну, когда после многих стараний он все-таки не убедил его следовать за ним в пустыню, то и сам остался с ним в миру, и оба начали они работать, чтобы кормиться.

В то время авва Авраамий, недавно состроивши свою обитель, так называемых, «авраамитов», сделавшись затем архиепископом ефесским, — благолепный — καλός — и кроткий пастырь, —

созидал свой монастырь, — так называемый, «византийцев». Ну, отойдя, оба брата стали работать там и получали плату. И впавший в блуд получал плату обоих и отправлялся каждый день в город, и тратил ее на распутство. Другой же — каждый день постился и с великим молчанием был, делая дело, — не говоря ни с кем. Мастера, видя его каждо-дневно не едящим, не разговаривающим, но всегда сосредоточенным, говорят о нем и об его образе жизни иже во святых авве Авраа-мию. Тогда великий Авраамий призывает труженика в свою келию и спрашивает его, говоря:

— Откуда ты, брат? и какое у тебя занятие?

Он же все исповедал ему и говорит: «ради брата я все терплю, чтобы Бог, видя скорбь мою, спас брата моего». Услыхав это божественный Авраамий говорит ему:

— И Господь даровал тебе душу брата твоего! Ну, как только отпустил авва Авраамий брата и тот вышел из келий, как вот пред ним — брат его, восклицая:

— Брат мой, возьми меня в пустыню, чтобы спастись мне! Немедленно, значит, взяв его он удалился в пещеру, близ

святого Иордана, и затворил его там, и немного времени спустя, весьма продвинувшись вперед к Богу духом, тот скончался. Оставался же брат в той пещере согласно клятве, чтобы и самому скончаться там же».

Вот еще несколько черточек дружбы, обрисовываемых самою жизнью. — После смерти одного из близких, мне достался его дневник. Среди многих других жизненных затруднений по койный мучился этим трагизмом дружбы, этой необходимостью положить душу свою за друга, — собственно и точнее, — кажущееся бессмысленностью такой жертвы. И, думается, было много взаимного непонимания. Мне думается также, что покойный так и не сумел смириться до конца. Но, для пояснения мысли моей, для конкретности представлений о дружбе, его заметки дают довольно ценный материал. Привожу чуть ни наудачу несколько отрывков из разных мест этого дневника, почти в их сыром виде:

«М*** спит еще, высыпается от заутрени и обедни. Но моя мысль непрестанно возвращается к нему и гонит сон. М*** положительно беспокоит меня. Что я для него делаю? Что я даю ему? Он болен — и телом и душою. Он скучает, ему пусто на душе. И ни одной крупинки содержания я не дал ему доселе. А ведь я, — хорошо чувствую это, — я должен буду ответить за него Богу... Я даже о ближнем не умею пещись. Ведь Евангелие отменило то метафизическое понимание ближнего, согласно которому «ближний, о пёлас» есть родственник и т. д., одним словом, человек связанный не воззрительно-пространственными связями, а иными, более онтологичными, и установило геометрическое понимание ближнего. «Ближний, о пёлас» есть тот, кто близко, пёлас, под-боком. С кем столкнулся, с кем случилось быть близко — о том и заботься. А бросил одного, — что ручается тогда за твою верность кому-либо другому? Нечего залетать в надзвездные края. Довольно, довольно с нас платонизма! М*** — мой ближний, ибо он — самый близкий ко мне, — в одной комнате со мною. Но, Господи! научи меня, что делать мне, чтобы дать ему мира и радости, — чтобы приобрел М*** через меня Твое успокоение».

«Молиться ли, чтобы тебе было хорошо, или чтобы ты был хорош? Молюсь о последнем, Друг и Брат мой, и страдаю твоим страданьем».

* * *

«Майков где-то говорит:

Если ты хочешь прожить безмятежно, безбурно,
Горечи жизни не зная, до старости поздней, —
Друга себе не ищи и ничьим не зови себя другом:
Меньше ты радостей вкусишь, меньше и горя!

«Да, но тут важно это «если». А, по мне, не только ритмическая череда горя и радости с другом бесконечно ценнее ровной и спокойно-текущей жизни одному, но даже сплошное горе с другом я не променяю на сплошную одинокую радость.

«Есть вещи, относительно которых о человеке должен заботиться не сам он, а друг его. А если друг не хочет заботиться? — Тогда не должно заботиться никому. Если друг игнорирует гибель свою и друга, то надо гибнуть. Надо падать, не рассчитывая на пощаду и остановку. — Сегодня — пьянство, завтра — еще что-нибудь, после-завтра — еще, после-послезавтра — то, после-после-после-завтра — другое и т. д. и т. д. Изю дня в день разрушается душа. Изю дня в день опустошается душа. Изю дня в день делается все бессмысленнее жизнь. И нет надежды на просвет, нет надежды на что бы-то ни было лучшее. Нет надежды на чистоту. — Ниже и ниже. Плотянее и плотянее. Жаль его, и не смею оставить его. А с ним — надо гибнуть. С ним — надо падать. Уходит время, — часы, недели и месяцы. Уходят силы, уходит здоровье. Все уходит. Ничего не остается. И не только нет надежды на лучшее будущее, но, напротив, есть полная уверенность в худшем: так пойдет и далее, — все хуже и хуже. Опустошенная Душа. Земленеющая душа. Могильный камень надавливает грудь. И, вдобавок, ложь: «Ты спишь?.. Я пойду поговорить». Все это — неправда! — И верно говорил М***: «Не суйся». Попытался, сунулся, — и гибну, и никому не могу помочь. «Вкушая вкусих мало меду, и се аз умираю». Надо уходить отсюда. Меня сдерживала ранее мысль о Боге. А теперь цепь вдвое крепче, — от жалости. Жаль М***. Что с ним будет? Как он обойдется без меня? И терпишь. А все же, надо уходить».

* * *

«Господи, Боже мой! Неужели жизнь — в этом? Жизнь среднего, слабосильного, обыкновенного человека, — неужели она — в этом? Господи Иисусе! Неужели вся жизнь — в этом? Господи! Научи меня: как быть, как одернуть М***? Как одернуть себя от грехов и отупения. Ой, страшно, страшно, Господи! Страшно за себя и за других, — страшно за душу человеческую. — Так или иначе, надо уходить отсюда: либо умереть, либо в монастырь. В пустыню, Господи, в пустыню возьми меня, потащи силою меня, если ничего я не могу сделать ни с собою, ни с М***, и ни с кем. С собою ничего не сделал, — как же другому поможешь? И я знаю, что М*** с того момента пошел вниз, когда увидел, что я не справился с собою. Быть может, это случилось бы и без меня, но это было бы позже. А теперь, как ни перетолковывать действительность, все равно виноват все же я и я, и только я один.

Говорят: «То — пустяк». Да, «то — пустяк», «это — пустяк». Пусть. Но ведь в таком случае естественно же задать вопрос: «Что же есть положительное, что есть хорошего; что есть то, что — не пустяк?» — Ничего, ничего, ничего! В том-то и беда, что вся жизнь — мусор, что во всей жизни нет ничего хорошего. Пусть лучше — жизнь исполненная греха, с сознанием, что — грех, нежели чем дыра и пустота, чем это безразличие святости и греха. Бога и дьявола, — чем это «окамененное нечувствие».

* * *

«От всякого серьезного разговора, о вещах ли объективных, или лично нас касающихся, М*** явно уклоняется. Существенные дела требуют разрешения. — Он тянет, не хочет сказать, а если пытаешься сам сделать какое-нибудь решение, — то гневается и раздражается. Мертвая

точка, да и только. Он ласков тогда и только тогда, когда поддакиваешь ему в отчаянии его... и своем. Но пикни только супротив, — и он выходит из се-бя, или дуется по целым дням. И я, — и я тоже дуюсь, потому что не знаю, что же мне делать, как быть. Господи! Господи! помоги моему неумению! моему греху! моему невежеству! моему отчаянию и М—му ! Он не хочет думать ни о ком и ни о чем, — хотя по природе совсем не эгоист. — «Там, на кухне спят» [т. е. не ходи туда]. — «Ну, так что ж? А мне какое дело». — Ну, будет. Словно жалуясь на кого-то. Больше надо молиться, вот что».

* * *

«Половое воздержание, если оно не сопровождается возбужденным состоянием, — не вредно физиологически или, во всяком случае, не особенно вредно, а в отношении оккультном и мистическом даже служит к выработке новых способностей. Но воздержание, связанное с возбужденностью, т. е. с представлением выхождения из себя чрез пол, — вредно, и тем вреднее, чем ярче образы воображения: душа грязнится и гниет, равно, как и тело гибнет. Быть может, главный вред — от постоянной неудовлетворенности. — Не то же ли самое надо сказать и относительно выхождения из себя чрез душевное общение, — в дружбе. Ведь брак есть «два в плоть едину», дружба же — два в душу едину. Брак есть едино-плотие, *ὁμοσάρκία*, а дружба — едино-душие, *ὁμοψυχία*. Одиночество, если оно не имеет своим привязчивым спутником постоянной мысли о друге, — не вредно и даже полезно в некоторых отношениях, — например для подвига молчальничества. Но представление в одиночестве дружбы действует вредно, особливый же вред для личности, особое опустошение личности, умирание ее происходит тогда, когда, желая дружбы и думая о дружбе, человек вынужден толочься на людях, общаться, без действительной дружбы, — не выходя из себя воображать себя — выходящим и вести себя, — как если бы было на самом деле такое выхождение. Не получая духовного удовлетворения, но вечно бегая за ним и около него, он дразнит себя мечтой воображения и на нее утекают все его духовные силы.

«Не так ли и со мною? — Но, если и так, все же я не могу, не смею, не должен оставить М***. Пусть нет ничего и пусть ждет меня духовная (а, может быть, и не только духовная) могила! Пусть! Но я не оставлю его. Если гибнуть, то вместе. Не умели жить вместе, ну — погибнем вместе».

На этом пока покончим выдержки из дневника.

Дружба дает высшую радость, но она же требует и строжайшего подвига. Каждый день, час и минуту, со скорбью по-губляя душу свою ради Друга, Я в радости обретает ее восстановленной. Как *ἀγάπη* к человеку порождает *φιλία* к нему, так и тут, в дружбе, в *φιλία* воплощается, словно в жизненной среде, державная *ἀγάπη*. Божественная, агапическая любовь пре-существляет любовь филическую, и на этой вершине человеческого чувства, подобно облакам, задевающим дву-единый Арарат, горнее клубится над дольным: «Больше сей любви — *ἀγάπη* — никто не имеет, чтобы кто душу свою положил за друзей своих — *ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ*» (Ин 15:13). Наибольшая агапическая любовь осуществима только в отношении к друзьям, — не ко всем людям, не «вообще». Она — в «положении души за друзей». Но было бы чересчур упрощенным то понимание, согласно которому положить душу за друзей — это значит умереть за них. Смерть за друзей — это лишь последняя (— не труднейшая! —) ступень в лестнице дружбы. Но, прежде чем умереть за друзей, надо быть их другом, а это достигается подвигом, долгим и трудным. Один из героев Ибсена говорит: «Можно умереть за жизненную задачу другого, но нельзя жить для жизненной задачи другого». Однако, сущность дружбы — именно в погублении души своей ради друга своего. Это — жертва укладом всей своей организации, свою свободую, своим призванием. Кто хочет спасти душу свою, тот должен положить ее за друзей всю; и не оживет она, если не умрет.

Дружба необходима для подвижнической жизни; но она неосуществима человеческими усилиями и сама нуждается в помощи. Как же, именно, психологически и мистически, запечатлеть естественное стремление к дружескому единству? Посредством чего получает дружба благодатную помощь и чем принятое решение скрепляется для сознания? — Какая связь связывает дружбу, так, что она перестает быть субъективным хотением и становится объективной волею! Ведь чтобы всегда побеждать свою самость, чтобы тысячи раз сращивать соединительные нервы дружбы, неизбежно рвущиеся и от греха друзей и от воздействий извне, — для этого необходима какая-то памятка, нечто конкретное, с чем ассоциировалось бы внутреннее решение все претерпеть, — до конца; и, кроме того, нужен таинственный ток энергии непрестанно обновляющий первое, ослепительное время дружбы.

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 плодородной природной почве, произросший особый благодатный обряд, — «чино-последование на брато-творение», ἀκολουθία εἰς ἀδελφοποίησιν или εἰς ἀδελφροποιᾶ. Не стану тут разбирать ни того, ни другого, ибо такой разбор вывел бы нас из области теософии и личных религиозных переживаний в область народоведения и литургики. [808] 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 брато-творении же христианском заменяется обмен кровью и со-вкушение — со-причащением св. 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 впродолжение 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 — ошуюю.

2°, — молитвы и ектений, 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 (7 Кор 12:27—13:8) и Евангелия (Ин 17:18-26). '

5°, — еще молитвы и ектений, подобные указанные в 2°.

6°, — чтение «Отче наш».

7°, — приобщение побратимов преждеосвященными св. 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 братотворения менялись крестами. Наряду с со-причащением, этот обмен есть самый важный идейный момент чинопоследования, — во-первых, как знак взаимного крестоношения братующихся, а во-вторых, как обряд, дающей каждому из «названных братьев» памятку о само-отречении и о верности другу...

Что ж такое братотворение? Глубокомысленный Н. 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 небесе 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?» [809] Эти соображения весьма замечательны. Но, в связи с ними, Н. 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.[810] Позволительно очень и очень сомневаться в правоте такого при-нижения нашего чина. В том-то 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, брак-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 потому с обмирщением церковной жизни, началось единобрачие. Так — и с братотворением. Между тем, по Н. Ф. Федорову выходит, что и брак, в числе всех прочих таинств и обрядов, должно считать выделением литургии, продуктом разложения обще-церковной жизни. Явная ошибка!

Впрочем, мысль Н. Ф-ча, — хотя и выраженная неверно, — сама по себе верна. Конечно, прав Н. Ф-ч: в Церкви не может быть ничего такого, что не было бы обще-церковным, как не может быть ничего и такого, что не было бы личным. В Церкви нет «Privatsache», как нет в ней и безличного «права». Каждое явление церковной жизни, будучи все-церковным по своему значению, имеет тем не менее свой центр, точку своего особого применения, в которой оно не только наиболее сильно, но и по качеству совсем иное, нежели в других местах. Вот, например, брак:

Брак каждого члена Церкви есть, конечно, дело всей вселенской Церкви, но вовсе не в том смысле, что все женятся вместе с каждым на его жене, а в том, — что для всех это событие имеет известную духовную значимость и не есть нечто безразличное: для всех жена брага их делается не кем-то, а именно женою брата, но, вместе с тем, одному она делается просто женою, а другим — женою брата. Это различие не только степени, по и качества, хотя и то и другое — церковно. Так вот, бракосочетание захватывает ближайшим, совсем особым образом двоих, мужчину и женщину {«мы венчаемся»}, а иным образом — прочих членов Церкви {«они венчаются»}. То же должно сказать и об общинной литургии. Она захватывает совсем особым образом членов общины прихода {«мы молимся», «мы причащаемся»} и иным — всех прочих членов церкви («они молятся», «они причащаются»). Точно также, известное явление может захватить несколько общин, — епископию-епархию или несколько епископий, т. е. поместную церковь, и т. д. Но всегда церковная жизнь такова, что она ни просто «вообще», ни просто «какое дело до нас другим»; она никогда ни просто «социальное явление», ни просто

«Privatsache». Всегда она вселенска и обща по своему значению, а по своему приложению и возникновению лична и конкретна.

Все сказанное относится и к братотворению, Как, наряду с агапической любовью, должна быть, несводимая к ней, но и неотделимая от нее, любовь филическая, так же точно должны сосуществовать друг другу несводимые друг на друга литургические чинопоследования союза агапического и союза филического. И понятно, что как оба вида любви — аналоги друг друга, точно так же аналогами оказываются и соответствующие им чинопоследования общинной литургии и братотворения. Но, будучи аналогами, т. е. построенные по одному типу, они вовсе не выводятся одно из другого. Это можно сравнить с устройением организма, рука построена по тому же типу, как и нога, они — аналоги; и верхняя часть тела — аналог нижней. Тем не менее, наряду с руками необходимы и ноги, и наряду с верхним полюсом тела необходим и нижний. Они не только не-заменяемы друг другом, но, мало того, не могут жить нормальной жизнью друг без друга. Общее начало устройства осуществляется в частностях, и частности — пронизаны началом единства. Но нужно и конкретное многообразие, и единящий тип устройства. Так — и в церковной жизни: общее начало — любовь, живет не только агапически, но и филически, и создает себе форму, — не только общинную литургию, но и дружеское братотворение.

Но тут естественно возникает вопрос, какая же сила обеспечивает неслиянность явлений разнородных? Что поддерживает равновесие начала особого и начала общего? Какая духовная деятельность, не мешая особливому, филическим явлениям быть обще-церковными, в то же время оберегает их особливость. Несомненно, что должна быть таковая — иначе не было бы духовного равновесия Церкви. Это ясно видно на примерах. Так, раз жена брата должна быть для всякого женою брата, но — лишь женою брата, а не женою всякого, то должна быть какая-то деятельность духовная, которая ставит ее к своему мужу в совсем особые отношения и непрерывно обеспечивает их особенность.

Точно также, раз для каждого члена Церкви друг брата должен быть другом брата, но лишь другом брата, а не просто другом всякому, то необходимо должна быть и сила, которая устроит и поддерживает индивидуальность дружеского союза. Наряду с силою объединяющею, выводящею за границу отдельного, существования, должна быть и сила обособляющая, создающая границу расплывчатости и безличности. Наряду с силою центробежной должна быть и сила центростремительная. Сила эта — ревность, и произведение ее — изоляция, обособление, ограничение, расчленение. Если бы не было ее — то не было бы конкретной церковной жизни, с ее определенным строем, а было бы протестантское, анархическое, коммунистическое, толстовское и т. д. смешение всего со всем, — полная безвидность и хаос. Сила ревности жива и в дружбе и в браке, и в общине-приходе и в монастыре-киновии, и в епископии-епархии, и в поместной церкви, — всюду.[811] всюду требуется определенность связей и постоянство союзов, — будь то с другом, с супругою, со старцем, с пастырем, с епископом, с митрополитом или патриархом, т. е. всюду должна быть не только любовь, но — и ревность, — к другу, к супруге, к пастве, к братии, к епархии, к поместной церкви. Нам нужно теперь глубже проникнуть в это понятие, столь важное и обычно столь мало исследуемое.

[718] Этот вопрос будет разобран подробнее в статье «О возрастании типов».

[719] Подробности и доказательства по вопросу о классическом словоупотреблении глаголов любви и их производных см. в: J. H. Hein. Schmidt. Synonymik d. griechischen Sprache, III, Lpz., 1879, n° 136, §§ 476-401; n° 134. §§ 463-471; n° 135, §§ 471-474. Еще —[725].

[720] Curtius II, 4-te Auf., S. 172, n° 122 (= 2-te Auf. S. 158—3-te Auf., S. 163).

[721] Prellwitz [12], S. 2: ἀγαπάω.

[722] Boisacq [2], 1-re liv.3 pp. 3-4, ἀγα-, et p. 6: ἀγαπάω. Тут же точн. цит. на критиков Прелльвица.

[723] Аристотель. Риторика, 111. «Op.» [36], Vol. 2, col. 1, 17-21.

[724] Слова: «το φιλέισθαι ἀγαπάσθαι ἐστὶν αὐτόν δι' αὐτόν», франц. перевода, переданы по ср. оборота: «être aimé signifie être chérie pour son mérite personnel», т. е. как раз обратн нашей передаче, хотя почти несомненно, что перев. хотел сказать то же, что и в наш. перев. См. «La Rhétorique d'Aristotél», grec-français, trad. nouv. par M. E. Gros Paris, 1822, p. 155.

[725] Аристотель. Эт. Ник. 13 [36], pp. 1095 col II — 1096 col I.

[726] Нужно заметить, что я не принял тут в расчет своеобразные словоупотребления εραυ, έρωс и производные у Платона, придавшего им гносеологический и онтологический моменты и более одухотворенное содержание. Для словоупотр. Платона см.: Fr. Astius. Lexicon Platonicum, Lipsia, 1835, vol. I, pp. 822-829, 830-831.

[727] Даль [7], Т. I стлб. 1716, = изд. 1863 г, стр. 618.

[728] Микуцкий [9], стр. 33-34.

[729] Подробн. и док. по вопр. о слово-употр. Библейск. глаг. любви и их произв. см: Cremer [17], G-te Aufl., Gotha, 1902, §§ 10-15, 15-19, 19-20, и С. Смирнов. Филологические замечания о языке новозаветн. в сличении с классич. при чтении Посл. ап. Павла к ефессянам, М., 1873, стр. 31-36. — A Concordance to the Greek Testament. — edited by Rev. W. P. Moul-ton. — and Rev. A. S. Geden. — Sec. ed., Edinburgh, 1899, pp. 6-8,990-991.

[730] Если св. мистики не побоялись пользоваться словом, явно подвергшимся к тому времени осуждению чуть ни всего общества, то, значит, были очень веские внутренние побуждения к словоупотреблению столь смелому, и, значит, другого подходящего слова вовсе не находилось.

[731] Слово ἀγάπη до последнего времени авторитетные филологи определяли, как «vox solum biblica et ecclesiastica», «vox mere biblica», как «der Profan-Gräcitat völlig fremd», «vox profanis ignota». Однако новейшие открытия в области папирологии заставляют с большою степенью вероятности признать это слово за слово разговорного языка. Так, в письме некоего Дионисия к Птоломею, отысканном в архиве Серапеума (Pap. Pap. 49) и относящемся ко времени между 164 и 158 до Р. X., содержится слово ἀγάπη (G. A. Deissmann. Bibelstudien, Marburg 1895, S. 80. Тут же текст. — Его же. Neue Bibelstudien, S. 27). Известен еще случай употребления его, относящийся к I в. до Р X (Его же. Licht vom Osten, Das Neue Testament. — Tübingen, 1909, SS. 48 и ел. 12 Ап. 5). Так. обр., если оно и относится к «ἀπαξ εὔρημένα», то во всяк. случ. не из числа «ἀπαξ εἴρημένα» (id. S. 48).

[732] Arnoldi Geulincx Antverpiensis. Ethica, Tract. 1. cap. § 1 Amor, 1-8 (Opera Philosophica, Recognovit G. P. N. Land. Hagae Comitum 1893 Vol. III, pp. 9. 14); id. — Annotata ad Ethicam. pp. 154-183.

[733] Один такой роман описан у J. Bois. Le Monde invis. [252]. Эта любовь изображена в «Огненном Ангеле» В. Брюсова и во мн. лит. и автобиогр. произв.

[734] Делаю конъектуру, ибо в Op. phil. Гейлинкса [732], Т. III, p. 163 10 sup. в Annot. ad Eth. напечатано: «neque amor dilectionis, neque amor affectionis», что бессмысленно, ибо то и другое

— одно и то же; очевидно, вместо *a äffe sti o ni s* надо читать *a. effectionis*. Такая конъектура примечания находится в полном согласии со смыслом соответственного места основного текста (*Ethica*, Tr. 1, Cap. I, § 1 2, T. III, p. 10), на которое в исправляемом месте и делается ссылка.

[735] Св. Мефодий. Пир десяти дев или о девстве («Поли. собр. твор.», пер. с греч. под ред. проф. Евгр. Ловягина, изд. 2-е, СПб., 1905) — [245].

[736] Зом [5].

[737] Об агапах: П. Соколов. Агапы или вечера любви в древне-хр. мире. Серг. Пос, 1906 г. — F. X. Kraus. Real-Encyklopädie der christl. Alterthümer, Freiburg in Br., 1880, Bd. 1, §§ 25-27. — H. Leclercq. Agape (в «*Diet, d'archeol. ehr. ... par. F. Cabrol* II, T. 11, coll. 775848). Прилож. иллюстр., изображ. агапическ. древности, и на coll. 845-848 обильн. библиогр.). — Об остатках агап у грузин и армян: Н. Марр. След *αγάπη* у армян («Христ. Восток», Т. I, вып. I, СПб., 1912, стр. 41-42).

[738] Это словопроизв. указыв., между проч., в «Фил. Зап.», 1888 г., стр. 2, матер. — О сомнительности его: Walde [19], S. 313; Curtius [12], S. 303; Прелльвиц же [12], S. 341, решит, отвергает его.

[739] В новейшее время усиленно и неустанно выдвигал вперед существенную и непреложную важность для церковной жизни систематически-организованного братства — † Н. Н. Неплюев. Как бы ни относиться к конкретному осуществлению им «Трудового Братства», нельзя отказать этому деятелю в заслуге оживления этого фундамента церковной жизни. См. «Соч.» Неплюева; о нем — панегирически сборник: «Неплюев, подвижник земли русской. Венок на могилу». Серг. Пос, 1908, (= «Христианин», 1908 г.).

[740] Несомн., что первоначально хр—во охранялось глубокою тайною, по внешнему своему положению уподобляясь мистериям. Таинства крещения, миропомазания, рукоположения и причащения; литургия, учение о Св. Троице, символ веры и молитва Господня — эти восемь тайн передавались одним только посвященным, и существовали многочисленные выражения для обозначения правила молчания о сих тайнах, а именно: *επίκουσις, σιωπή, ἀπροσηγορία, το χυρὺβδη, ἀδημοσίευτον, μυστη-ριον, γνῶσις, ἀπόρρητα, μυστηριοκρυψία, δόγμα, τρόπος παιδείας, oesultatio, reticentia sacrorum, silentium sacrum, arcanum* и изобретенное в XVII веке Гебг. Феод. Гейгером название, *disciplina arcani* (*Augusti. Handb. der christ. Archäologie. Lpz., 1836-1837, Bd. I, S. 93*). Соблюдение тайны, свидетельствуемое целым рядом свидетельств, не было однако лишь доброхотною скромностью. Нет, церковные правила требовали от «со-мистов» или «сотайнников» — «*στυγῶσαι*» (Игнатий Богоносец. Поел, к ефес. 12 2, Funk [319], § 84), т. е. посвященных в тайны Церкви, строгого молчания, и даже видели в отсутствии этого последнего характерную черту еретических сообществ. Отчасти на почве этих правил произрос символический язык древнего хр—ва, который назван у бл. Феодорита, писавшего в V-M веке, «*κεκρυμμένος καὶ μυστικός λόγος*». На существенности для древнего хр—ва *disciplinae arcani* особенно настаивал т гр. А. С. Уваров, см.: гр. А. С. Уваров. Христианская символика. Поем, изд., ч. I, М, 1908. — На стр. 3-7 — свид. и прав, относительно *disc. arc.* — Свид. такого же рода и лит. указ. см.: F. X. Kraus, [737] Bd. I, §§ 74-76, Art.: Peters. Arcan-disciplin. — Но, сверх этого, внешнего, и т. ск., грубого эзотеризма Церкви, есть в ней эзотеризм гораздо более тонкий. Это именно таинственность ее жизни для всякого, в эту жизнь непосвященного, т. е. существование в ней особого устройства души, без коего ничто в Церкви не может быть правильно воспринимаемо и понимаемо, и кое передается лишь в цепи живого церковного предания. В этом смысле, если угодно, можно говорить о некоторой аналогии церковной жизни древним мистериям, где тоже давалось новое, совсем особое миро- и само-чувствие. На тему о

внутреннем отношении мистерий и хр—ва кое-что в: Р. Штейнер [118]. Его же. Путь к посвящению, Калуга, 1911. — Ed. Schüre. — Sanctuaires d'Orient, 4-me ed. Paris, 1907. — Его же. Les grands initiés, Paris, более 10-ти изд. есть рус. пер. — «Великие посвященные». — G. Wobbermin. Re-ligions-gesch. Studien zur Frage d. Beeinflussung des Urchristentums dur das antike Mysterienwesen, Berlin, 1898. — G. Anrieh. Das antike Mysterienwesen in seiner Einfluss auf das Christentum, Göttingen, 1894. — Fr. Cumont. Die Mysterien des Mithra. Autor, deutsche Ausg. von G. Geurich, Lpz., 1903.

[741] Ad. Trendelenburg. Zur Gesch. des Wortes Person («Kantstudien», XIII, SS. 1-17). — R. Eisler. Wörterbuch d. Philos. Begr. 3-te Aufl., Berlin, 1910, Bd. 2, SS. 989-993, «Person». — Stern [2 к 5].

[742] Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ. Text with crit. Apparatus, published by the Brit, and Foreign Bible Society, London, 1904, p. 27.

[743] Двоица — число женское; поэтому «двое» образует молекулу с женственной восприимчивостью и мистическою податливостью, — как к хорошему, если они внимают Богу, так и к плохому, — если они обращаются к Дьяволу. Но во всяком случае в двойственной психологии, в противоположность психологии единичной или троичной, — активной, мужественной, — есть, несомненно, какая-то особенная «мягкость», способность «впитывать в себя» нездешние дуновения. Жизнь двоицы — это жизнь чувства, но без контроля разума. Один — воля, два — чувство, три — разум.

[744] Зом [585].

[745] [20].

[746] Об онтологической реальности и мист. значении Имени Иисус см.: о. Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе [45] (во многих мест.). — Добротолубие, особ. Т. 5, рассужд. Каллиста и Игнатия Ксанфопулов. — Откров. расск. стран. [564]. — Из рассказов странника о благодатном действии молитвы Иисусовой. Изд. Оптиной пустыни. Серг. Пос, 1911. — Схим. Иларион. На горах Кавказа. Изд. 3-е, Киево-Печерск. Лавры, Киев, 1912. — Иеросхим. Антоний (Була-тович). Апология веры во Имя Иисус, М., 1918. Изд. «Рел.-фил. Библ». [Инок Павел Кусмарцев]. Мысли отцов церкви о Имени Божи-ем. Материал к выяснению Афонского богосл. спора. СПб., 1918. — Материалы к спору о почитании Имени Божия. Вып. I. Изд. «Рел. Фил. Библ.», М., 1913. — Полемич. характера: Ф. Е. Мельников. В тенетах ересей и проклятий. М., 1913. — «Церковн. Ведом.», XXVI-й г., 1913 г., № 20 (Синодское послание и статьи Арх. Никона, Антония и Е. Троицкого). — Остальная (ныне ставшая необозримой) лит., преимущ. газетная, имеет второстепенное значение. Еще: Еп. Феофан [250]; [20].

[747] Petrus Bungus Bergomatus. Numerorum Mysteria, Lutetiae Parisiorum, 1618. — А. И. Садов. Знаменательные числа, СПб., 1909 (= «Христ. Чт.», 1909—1910 г.). (Тут же лит. вопроса). — Еще: Бар. Д. О. Шеппинг. Символика чисел. Воронеж, 1843 («= Фил. Зап.».— Hellenbach. Die Magie der Zahlen, 1882. — L. Keller. Die heiligen Zahlen u. die Symbolik d. Katakomben. Lpz. u. Jena, 1906, (= Vorträge u. Ansätze aus d. Comenius-Ges., XIV, 2).

[748] id.

[749] Таковою признают ее чуть не все толковники. Часть многочисленных попыток истолковать ее перечислена, как указ. Тренч, в кн.: Schreiter. Explic. Parab. de improbo oesonomo, Lips., 1803. — На рус. яз.: Тренч. Толкование притчей Господа наш. И. Х., 2-е изд. СПб., 1888, притч. 25, стр. 356-378. — Филарет, Митр. Московский. Слова и речи, Т. 3, собр. второе, 1861 г., стр. 362. — М. М. Тареев. Осн. хр—ва, Т. 2, стр. 364-366 (= «Бог. В.», 1904, май,

стр. 149-160). — Ив. П. Ювачев. Тайны Царствия Небесного, Ч. 1, СПб., 1910 г. стр. 134-144. — О. Д. Дурново. Так говорил Христос, изд. 2-е, испр. и доп. М., 1912, стр. 48-52, 270-271. — есть еще исследования М. Д. Муретова и прот. Т. Буткевича.

[750] Это уяснили у нас славянофилы, и по их следам пошли и нек. школьные богословы. Назовем наудачу: Ю. Ф. Самарин. Иезуиты и их отношение к России («Сочин.», Т. 6, М., 1887). — Еп. Сергей. Православное учение о спасении [281].

[751] Переживание бытия, как блага, есть зародыш онтологического доказательства бытия Божия, в наивной ли форме Ансельма Кентерберийского, или в утончен, аргументации Шеллинга (*Philosophie d. Offenbarung*, «Samtl.» 1858, Abth. II, Bd. 3, Введение). Эта же мысль составляет и основной узел жизнепонимания Ф. М. Достоевского. Поэтому существенно неоснователен ответ А-ра И. Введенского С. С. Глаголеву на защиту этим последним онтолог. аргумента. В том-то и дело, что «осуществившееся зло» менее реально, нежели неосуществившееся, реальность его призрачная, и своим «осуществлением» зло лишь удаляет себя из области бытия во тьму внешнюю (С. С. Глаголев. Вера и знание, «Вера и разум», 1909 г, № 21. — А-р И. Введенский. Логика [6], стр. 404, пр.).

[752] М. Д. Муретов. Иуда Предатель, IV 1 («Бог. В.», 1905 г., июль-авг., стр. 551).

[753] Оправдание принятых парных сочетаний и по др. — id. [752], стр. 551-553.

[754] «Легенда не ошибается, как ошибаются историки, ибо легенда — это очищенная в горниле времени ото всего случайного, просветленная художественно до идеи, возведенная в тип сама действительность. «Легенда — живое предание, почти всегда более истинное, чем что мы называем историей», — по слову Авг. Тьерри. Легенда — это и есть история по преимуществу, ибо «поэзия ближе к философии и содержательнее, нежели история», как засвидетельствовал и трезвейший из философов, отец современной науки, Аристотель». (П. Флоренский. Пращуры любомудрия, «Бог. В.», 1605 г., май).

[755] Aug. Mommsen. *Athenae christianaе*, Lipsiae, 1878, p. 135, adnot. 2. Тут же ссылка на Гельдриха (*Heldricus*).

[756] Шестаков [262], стр. 151, 157, 187, 250 (= «Вариил ун. Изв.», 1910 г.). № 10, № 4). «Список» дан по Шестакову; имена же в скобках — по Моммзену.

[757] Бл. Иероним, толк, на Марка, 2 (цит. по [759]).

[758] Бл. Августин. Еванг. вопр., 2, 14, [759].

[759] Подбор соборн. постан. и мон. правил касат. необходимости для монахов быть всегда вдвоем в: A. Dad. *Altesetera. Asceticon sive originum rei monasticae libri decem ... rec.* C F. Glück, Hale 1782, lib. VI, cap. X, pp. 558-561. — Древн. иноч. уставы пр. Пахомия вел., св. Вас. Вел. и пр., собран. Еп. Феофаном, М., 1892. — Монашеский обычай ходить по-двое характерно выразился, между прочим, в следующем анекдоте, сообщаемом в одной из эпиграмм Конрада Цельтиса (IV 53); с ссылкой заглавия на Альберта Великого: Двух монахов застигла гроза: одного молния будто бы испепелила, не тронув, однако, его плаща: у другого она сожгла плащ, но сам он остался невредим. Этот последний, не видя товарища, надел его плащ и рассказал в монастыре что его спутник взят, по-видимому, живьем на небо (Г. Зенгер Критич. заметки к тексту эпиграмм Конр. Цельтиса, 96. — Ж. М. Н. П н. с., ч. XXXVI, 1911 г., ноябрь, отд. клас. фил., стр. 540).

[760] Климент Александрийский. Какой богач спасется? 32 — *Mi gr.*, Т. 9, col. 620.

[761] Климент Римский. 2 посл. к Кор. 12 2 [135] S 74

[762] стр. 305-312.

[763] Климент Римский [760], 12 3-6, SS. 74-75.

[764] Григорий Богослов. Гномические двустипшия, 97-98. Mi gr T. 37, col. 923, v. 97-98.

[765] Григорий Богослов. Сл. 11-е, говоренное брату Василия Великого, св. Григорию Нисскому. — Mi gr., T. 35, col. 831 b, c. — Ср с этим слова пр. Максима Исповедника. «Другу верному ничего нет равноценного».

[766] Григорий Богослов. Сл. 6, О мире 1 — Mi gr., T. 35, col. 728

[767] [765], col. 833c.

[768] Григорий Богослов. Увещат. посл, к Еллинию, о монахах ст 231-232. — Mi gr., T. 37, col. 1468, v. 231-232.

[769] Григорий Богослов, сл. 23,0 мире 3. — Вообще, см. все это Сл.

[770] Фалассий II, перв. сто глав, 1.

[771] id., 5.

[772] Василий Великий. Правила обширно изложенные, 3. Отв на вопрос о либви к ближнему - Mi gr T. 32, col 917a и вообще вся гл., coll. 915c—917d.

[773] Во избежание недоразумений считаю нелишним напомнить, что истинный предмет наших рассуждений — внутренняя жизнь а не лингвистика. Вот почему, здесь, — равно как и во многих других местах, — делаются определенным тоном ссылки на этимологии, признаваемые сомнительными или, по меньшей мере, не окончательно выясненными. Лингвистические теории, для нас, — не аргументы в собственном смысле. (— Да и возможны ли вообще таковые в вопросах внутренней жизни? а если бы и были возможны, то нужны ли они — там, где сама жизнь говорит красноречивее всяких аргументов? —) Но если они — не аргументы, то что же такое? — Конечно, своеобразные символы. При этом вовсе уж на так важно знать, насколько эти символы одобрены современными лингвистами; ведь переживания внутреннего опыта — для всех времен и народов, научные же мнения — дело текущей и изменчивой моды, постоянной несколько не более, чем мода на дамские шляпы или рукава, А если скромность не позволяет слишком отставать от того, чего в данную минуту держится весь свет, то самоохранение тем менее может допустить суетную беготню за «последним криком» моды, — как дамской, на шляпы, так и мужской, на веяния науки. Итак, если некоторая символика идет к нашей ближайшей задаче то мы позволим себе не тревожиться, что скажут на нее лингвисты.

Мало того. Опираясь на величайший из авторитетов в философии, — на авторитет Платона, мы не затруднились бы, по его примеру сослаться на такие положения языкознания, которые нами же в свое время и на своем месте были или будут опровергаемы: философия, — хотя и *Ancilla Theologiae*, — однако не *Ancilla scientiarum*; в отношении к науке она — *Domina*. Философия язык творит, — не изучает. Скажем прямо: по ставшему классическим выражению Вилы. Гумбольдта, язык — не неподвижная вещь, не *έρυον*, а вечно-живая деятельность, *ειέρυεια*. Слово непрерывно создается, и в том — самая суть его. Следовательно, слово есть то, чем дарует ему быть творец языка, — поэт или философ. «Внешняя форма слова», т. е. его фонема вместе с

морфемую, существует ради души его, — семемы, — я вне ее — не слово, а только физический процесс: семема — лишь считается до известной степени с внешнею формою, но — далеко не раба ее. — Объяснимся примером. Неужели поэту возбранено облекать свои творческие замыслы в одежду еще непризнанных или уже устарелых естественнонаучных терминов и теорий? «Материнское сердце — вещун». Сказав так, неужели мы обязаны боязливо озираться на теорию эмоций Джемса-Ланге и хлопотать у нее об оправдании? Или: неужели выражение «духовная атмосфера была насыщена электричеством» ждет своего суда от физика?

Так — и философ, — больше из вежливости, чем всерьез, прислушивающийся к поучениям лингвиста. Но, если для спокойствия читателя непременно требуется суждение «от науки», то, насколько мы в силах, удовлетворим его, — хотя бы приемом *Sacchari albi* в облатке (— «Непременно через ½ часа после еды!» —):

Русское слово приятель бывало производимо некоторыми от глагола действительного залога прияти с корнем иму и настоящим временем приемлю (см. Этимологический словарь Рейфа). Толкование слова «приятель» как «приемлющий» не чуждо, по-видимому, богослужебным книгам, — хотя бы в виде игры слов. Так, в стих, на литии в праздн. рожд. Пр. Богор. поется: «Мати и дева, и приятелище Бо-жие», а в стих, на стих. («сл. и н.») на тот же день Она именуется «Храм святой, Божества приятелище». Впр., решительно утверждать, что тут есть сближение понятий: «принявшая в себя Бога» и «друг Божий», — не приходится. Но впоследствии глагол прияти, лежащий в основ слова приятель, был признан за глагол особый, — хотя и с созвучным корнем иму, а именно за глагол среднего залога и с настоящим временем прияю (при-ia-ij). От него и происходит все гнездо слов, родственных также по смыслу разбираемому слову, а именно (по недостатку в типографии букв с надстрочными знаками многие слова набраны неправильно): польск. *przyjac, sprzyjac, przyja-je, -ciel*; чешек. *prâti, priti, preji*; румынск. *prii, prieten, prêten* (= *amicus*) и др., — ср. с санскр. *pri, pri-nati, prij-a* (любезный друг), *-ajate, praj-âs*, (любовь), *pri-ti-s, prè-tar-, pri-jamana*; зендск. *fry-a*; готтск. *frij-on, frij-ond-s*; др. верхн. нем. *fri-unt, fri-u-dil*; лит. *pri-é-tel-is*; нем. *Freund, frei*, — *en, Freiher* (жених), *Frei-tag* (= *Veneris dies*) и т. д. См.: Шимке, вич, [10] стр. 26-27: «приятъ». Горяев, [6] стр. 280-281 : «приятель».

[774] Стихотвор. Ф. И. Тютчева, изд. «Рус. Арх.», М., 1894, стр. 269.

[775] А. С. Хомяков.

[776] «*Tanto nostri [se. M. Minucii Felicis] semper amore flagraverit [Octavius], ut et in ludicris, et seriis pan mecum voluntate concineret, eadem vellet vel nollet. Crederes unam mentem in duobus fuisse divisant*» (Минуций Феликс. Октавий, I II. *Mi lat. pr. T. 3, col. 233 A*, и вообще см. всю главу I, ср. *col. 232-234*).

[777] «*Nee enim possent in amicitia tam fideli cohoerere, nisi esset in utroque mens nna, eadem cogitatio, par voluntas, aequa sentential* (Лак-танций. О смерти преследователей, 8. *Lucii Coleii Lactantii Firmiani Opera Omnia, ed. lo. Ludolph. Bünemann. Halae, 1765. T. 2, p. 234 1*).

[778] Аристототель. Риторика, II 8 (*Aristotelis Opera, ed. Acad. Reg Borussica. Vol. 2, Berolini 1831. pp. 1385-1386*). — *La Rhét. d'Arist. [12]pp. 286-295*.

[779] Театр Еврипида. Пер. И. Ф. Анненского, Т. I, СПб. [1907], стр. 351-412: «Геракл». Весьма интересный анализ этой трагедии см. там же, стр. 415-448, «Миф и трагедия Геракла», особенно стр. 442-447.

[780] Максим Исповедник. О любви, 4. (*Mi gr., T. 93, col. 1072a*).

[781] Цит. по кн. С. Зарина.

[782] Платон. Пир, 209b; 210a и др.

[783] Иоанн Златоуст. На 1-ое Посл, к ефес. Сл. II 439. — (Mi gr., Т. 62, col. 406). И вообще см. всю 3-ю и 4-ую части этого слова (coll. 402-406), посвященные восхвалению дружбы.

[784] Иоанн Злат.. На 1-е Посл, к Кор., Сл. 23, III. Mi gr., Т. 41, col. 280.

[785] С. Нилус. Жатва жизни. Пшеница и плевелы («Троицкая народная беседа», кн. 46-я). Св. Троице-Серг. Лавра, 1908, стр. 30.

[786] Ср. «Добродетель действует с величием ради законов, фанатизм — ради своего идеала, любовь — ради своего предмета. Из первой категории выбираем мы себе законодателей, судей, царей, из второй—героев, а только из третьей — своих друзей. Первых мы уважаем, вторым удивляемся, а третьих — любим» (Шиллер. Письма о Дон-Карлосе, Письмо XI. «Собр. соч.» в пер. рус. пис, под ред С А Вен-герова, СПб, 1902, Т. 4).

[787] Платон. Федр, 255d [37], p. 719.

[788] Шиллер. Письма о Дон-Карл., письмо III, [786], стр. 244.

[789] Шиллер. Дон-Карлос, 2 действ., 2 вых., перев. М. Достоевского (id., 1901, Т. 2, стр. 105).

[790] Гомер. Одис. XVII 217.

[791] Фр. Ницше

[792] Шиллер. Философские письма, «Любовь». («Собр » [786] 1902 г, Т. 4, стр. 234).

[793] id., стр. 233.

[794] Плат. Лизис, 221 e [37], p. 554: «ὄμεις ἀρ' εἰ φίλοι εντον ἀλλήλοις, φύσει πη εσθ' υμιν αυτοίς» — если вы друзья друг другу, то вы свои друг другу по природе» id. 222a, p. 554: «το μεν δη φύσει οίκέιον ἀναγκαιον ημιν πέφανται φιλεῖν — по природе свое необходимо бывает в дружбе»

[795] Стр. 171.

[796] Игнатий Богоносец. Посл, к ефес, 13 1,2 Г135] S 84

[797] Як. Тарновский [453], стр. 5.

[798] Игнатий Богоносец. Посл, к Поликарпу, 6 1 [135], S. 107.

[799] Поликарп Смирнский. Посл, к филип., 3 8 [135], S. 110.

[800] Истор. опис. Оптиной Пуст., 1902, стр. 71.

[801] О разнице этих терминов см.: А[-р И.] Введенский. Опыты построения теории материи на принципах критической философии, Ч. I, СПб., 1888, стр. 36-39. — Его же, — предисл. к «Размышл.» Декарта, стр. XLV прим. — Г. [И.] Челпанов. Проблема восприятия пространства, Ч. 2, Киев, 1904, стр. 134-137.

[802] Иоанн Златоуст. На I посл. к фес. Бес. 23. — Mi gr., Т. 57, col. 404.

[803] M. Maeterlinck. Le Trésor des Humbles, 24-me éd. Paris 1901, «La bonté invisible», pp. 236-237. Текст слегка изменен.

[804] id., p. 198-200.

[805] Джемс [28], лек. XI-XIII, стр. 251.

[806] Ради колоритности заимствую текст этого повеств. из редчайшего «Алфавитного Патерика», печатан, в Супрасльской типографии в 1791 г. и носящ. полн. загл.: «Собрание словес и деяний преподобных отец скитских, яже обретаются в патерицах' по-алфавиту», знамение Г (10), глава лг (33), лл. таї—тбі. — Экземпляр этого наиболее полного из всех существующих патериков имеется в Библиотеке Моск. Д. Ак. (Горяев 4151).

[807] Иоанн Мосх Евкрат. Луг Духовный, гл. 97, Mi gr., Т. 873, coll. 2956-2957.

[808] Приведем — частично — литературу по вопросу о братотворении и побратимстве: Н. А. Начов. За побратимство («Периодическое списание», година десета, 1895 г., кн. 49-50, 51; 1896 г., кн. 52-53) (тут же литер. вопроса). — Еще: Прот. Конст. [Т.] Никольский. О службах рус. Церкви, бывших в прежн. печати, богосл. книгах. СПб., 1885. (На стр. 370-388 — «чин о братотворении»; в прилож. даны чины братотв. из разн. требников). — J. Goar. Euchologion graecum. Lutetiae Parisiorum 1647. σσ. 898-900; ακολουθία εἰς ἀδελφοποίησιν. — А. [С] Павлов. 50-я глава Кормчей книги, как ист. и практ. ист. рус. брач. права. М., 1887. III I, стр. 187-190. — Его же. Номоканон при Большом Требнике. М., 1897. Статья 165, стр. 310-313: запрещение братотворения и мотивы этого запрета, — Свящ. М. [И.] Горчаков. О тайне супружества. Происх., ист.-юр. знач. и кан. дост. 50-й главы печатной Кормчей книги. СПб., 1880. — [А. В. Горский и К. И. Невоструев]. Описание славянск. ркп. Моск. Син. Библиотеки (кн. богосл.). Отд. III, Ч. 1, М. 1869. № 371, стр. 128, № 377, стр. 206. — † Е. [Е.] Голубинский. Ист. рус. Церкви, Т. I 2. Период перв., М., 1881. Гл. V, отд. 2, стр. 398 и доп. на стр. 784. — Сказание о блаженном Петре, царевиче ордынском. Одна редакция этого трогат. сказ. носит загл.: «Житие святого отца Кирила, архиепископа Ростовского, како ходи в татарове с честью, како явися святая Богородица с младенцем и святым Николою и святым Дмитрием великомучеником, како явистася отроку». Она находится в Сборн. (под № 854 в 4 д.) Каз. Дух. Ак. и напеч. в «Прав. Соб.», 1859 г., Ч. 1, стр. 360-376 (Н. В. стр. 371-372). Относится ко времени «не позже XVI в.» — Другая редакция, под з.: «Житие блаженна-го Петра, братанича царева Беркина. Како прииде во страх Божий и умилился душею и пришед изорды в Ростов крестився и како видение виде святых апостол Петра и Павла на поли. Идеже ныне церковь стоит святых апостол Петра и Павла», — помещена в Сборн. XVII в. житий святых, принадл. проф. В. И. Григоровичу (см. «Прав. Соб.», id., стр. 357, прим.). — А-др Н. Веселовский, Гетеризм, побратимство и кумовство в купальной обрядности («ЖМНП», 1894, февраль. Т. 291, стр. 287-318). Тут приводятся обильные библиографические справки. — Brückner. Ueber pobratimstvo bei Polen und Russen im XVI. Jahrh. (Archiv f. slavische Philologie, — herausg. von V. Jagic. 1893, Bd. XV. SS. 314-315: kleine Mitteilungen). — Древние перечни знаменитых в древности пар братьев-друзей, φίλάδελφοι, и товарищей-друзей, φίλέταροι, см. в: Παραδοξόγραφοι. Scriptores rerum mirabilium graeci, ed. Ant. Westermann, Brunsvigae-Londini, 1839, p. 219-220 sqq.

[809] Федоров [82], стр. 106.

[810] id., стр. 105.

[811] Множество канонов имеют именно утвердить ревность, предотвращающую хаотическое

смешение всего со всем. Не случайно и то, что отношение епископа и священника к пастве рассматривается как отношение брачное, а посвящение — как бракосочетание.