

няется еще почти полная неисследованность даже внешней стороны явлений культа. Самые предметы изложения не исследованы или исследованы совсем не в требующихся нам направлениях, в смыслах иных, нежели какие предстоят нам, — с иными намерениями, в иных ракурсах. Если бы было время у нас, нам следовало бы заново изучать и строить самую науку о культе в его внешнем сложении, делать анализы культовых форм, дать анатомию, гистологию и физиологию культа. Тогда только, собственно говоря, могли бы мы приступить к попытке философски рассмотреть явления культа. Но это предприятие — исследование основ культо-ведения — бесконечно трудное и само по себе отдаленному исследователю делается невозможным и в самых слабых попытках (...). Что же нам делать? Беседовать? Никогда я не осмелился бы выступить с этими беседами перед вами, если бы не много лет положительно мучающая меня мысль: главное место церковной разрухи — невнимание, неразмышление над культом, главная задача современного богословия — изъяснение культа. Посему, сознавая заранее неизбежное убожество всего, что могу сказать я, все же беру на себя тяжесть нести внутреннее и внешнее осуждение за легкомыслие, поверхностность и самоуверенность — беру исключительно как послушание церковное. Не имея своих теорий, не только не имею окончательных теорий, а следовательно и системы, — но и решительно враждебен таковой. Система — застывшая мысль — вообще есть *contradictio in adjecto* и живому углублению враждебна. В вопросе же неизученном, в вопросе, более, нежели какой другой, предполагающем вечное углубление, система решительно недопустима. Тут должна господствовать фрагментарность и эскизность. Нет мысли окончательной — есть только штрихи и подхождения. Моя задача — возбудить мысль, но отнюдь ее не удовлетворить. То, что я могу предложить вам, — это не курс лекций, но собрание тем для размышления, запови некоторые, даже не многие запови будущей философии культа. Но именно потому обращаюсь к вам как друзьям, — не как к ищущим напасть врасплох, но старающимся понять. Мысль моя не вооружена ни учеными справками, ни точными цитатами. Беззащитно она выступает пред вами; к тому принуждает и недостаток времени, и отчасти природа предмета, который — научно — доселе *sub iudice est*.

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

## 2. КУЛЬТ, РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА

Культе постигается с в е р х у вниз, а не снизу вверх. (...)

Обращаюсь к вам — в уверенности, что у каждого есть опыт культа и что культ, хотя сколько-нибудь, понятен всякому — именно при взгляде с в е р х у вниз. Тогда осуществима и задача: тайно сохраняя направление своей мысли сверху вниз, попытаться подойти к культе и снизу вверх, то есть осмыслить, углубить и расширить свои, уже имеющиеся впечатления от культа. Тогда, оставаясь культовыми эмпиристами, мы можем беседовать к а к б ы (только к а к б ы) независимо от опыта — для большей отчетливости своих бесед. Но, повторяю, на мельницу априорных рассуждений мы подкидывать будем не пустую шелуху, а опять-таки тот же, уже познанный нами, культ.

После этой оговорки мы можем сделать свое первое подхождение. Снизу вверх рассматриваемый культ есть некоторая д е я т е л ь н о с т ь человека, именно вид к у л ь т у р н о й его деятельности, существующий наряду с другими. Явления культа — храм, утварь храмовая, другие принадлежности храма и домашней молитвы, а также все элементы

культы — вроде текста и напева песнопений, молитв, освященных веществ и так далее, и так далее, — объединенные в конкретно-целостные единства, они суть орудия этой культурной деятельности: ими, чрез них и в них культ как деятельность проявляется и осуществляется. Чтобы сопоставить культ с другими культурными деятельностями, надо сопоставить его орудия с орудиями других деятельностей, ибо всякая деятельность осуществляется и проявляется через свои орудия и сама может быть определена как деятельность орудиестроительная. сам же человек — деятель — как ζῶον τεχνικόν, как существо, строящее орудия. Надо добавить, кстати, что ζῶον противопологается θῆρ, как animal слову bestia, и может относиться не только к животным, но и к человеку, и к Ангелу, и даже к Богу. Так, по определению, приписываемому Платону, Θεὸς ζῶον ἀθάνατον: «Бог есть животное бессмертное». Херувимы называются на языке Церкви ζῶα ἑξαπτέρουγα — «животная шестокрыльная», ангелы называются ζῶα λογικά — «животная словесная». Ζῶον, как и animal, есть обозначение всего живого. Человек есть Ζῶον — животное; специфически ему принадлежит построение орудий и в этой именно его деятельности построения орудий лежит его особенность сравнительно с другими животными существами.

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

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

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

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

Машины-инструменты стоят пред нами в полной наглядности. Мы не можем усомниться в их реальности: они суть. Палка, молот, пила, насос и так далее, и так далее, включительно до аэропланов и граммофонов — суть. Но разумность их — их λόγος выводится путем умозаключения. Она не видна непосредственно. Нам без рассуждения видно, что машина осуществлена; но что она осуществлена ра-

зумом, если хотите, что вообще человеческая деятельность произвела ее — это требует доказательства, всякий раз особого, и бессознательно оно нами всякий раз проводится. Иначе мы не были бы убеждены, что машина есть произведение человеческой разумной деятельности. Напротив, понятия-термины с полной убедительностью познаются нами непосредственно, как деятельности разума, как λόγος. В понятии — непосредственно видна деятельность именно человеческая. Но наглядная воплощенность этих деятельностей, то есть их реализованность, должна быть доказываема и непосредственно не усматривается нами. Мало того, большинством наших современников она почти или всецело отрицается. Если машину мы склонны счесть за неразумную, но реальность, то слово, напротив, — за разумное ничто, за nihil audibile — за слышимое ничто.

Машины-инструменты созерцаются как έργα, как вещи; но их разумная ἐνέργεια, разумная энергия, их произведшая, должна быть доказываема. Понятия-термины сознаются нами как разумные ἐνέργεια, как деятельности; но έργα ли они при этом — не видно без доказательств. Иными словами, творчество разума распадается на производство вещей, смысл коих не нагляден, и на производство смыслов, то есть чистых деятельностей разума, реальность которых, вхождение которых в природу — не очевидна. Необходимо доказывать осмысленность вещей и овеществленность смыслов. Но доказывать смысл вещей и вещьность смыслов можно было бы лишь исходя из такой вещи, смысл коей был бы непосредственно дан или из такого смысла, реальность коего не требовала бы сама, в свой черед, доказательства. Нужно, чтобы хотя бы в одной точке человеческой деятельности было бы дано наглядное единство двух полюсов ее, то есть бесспорная воплощенность смысла или, что то же, — бесспорная одухотворенность вещи. Тогда, на эту твердую точку опираясь, мы могли бы показать, что и другие произведения человеческой деятельности в сущности таковы же, но не сразу лишь таковыми зрятся. Но, хотя бы в одной точке, единство должно быть усмотрено: иначе мы не имеем никакой возможности доказать объединенность разнородного. Покуда мы не установили, что действительно наличны такие произведения творческой деятельности духа, не может быть проведено ни доказательство смысла у вещей-машин, ни реальности у смыслов-терминов. И если втайне мы думаем иначе, то это потому, и только потому, что имеем хотя бы смутный опыт, открывший нам еще третью деятельность. Но временно забудем о ней. Тогда творчество духа должно распасться на две взаимно-исключающие области, и, следовательно, самый разум (в святоотеческом смысле как средоточие духа) — раскалывается в своих основах. Две взаимно-исключающие деятельности, никак не связанные, не уживаются в одном разуме!

Но единство самосознания (трансцендентальная апперцепция, или самоотжество Я, Я=Я) требует и единства деятельности духовной — деятельности разума, — органической сочленности его деятельностей. Деятельности разума не могут не быть внутренне объединенными. А если так, то разум должен знать об их единстве. Но чтобы знать об единстве их, он должен иметь пред собою такую свою деятельность, в которой наглядно осуществлялось бы единство смысла и реальности. Это осуществление разумом наглядности — в единстве смысла и реальности — будет мостом, вообще соединяющим деятельность реализации, как таковую, с деятельностью осмысливания, как таковую. Иначе говоря, если есть наглядное равновесие той или другой деятельности, то есть и точка приложения, посредством которой, на которой и в которой по преимуществу разум осознаёт свое единство, то есть точка осуществления в деятельности единого самосознания, Я=Я. Напротив, если такой точ-

ки нет, то разум распадается, Я трагически отрывается от Я, от себя самого: предельно это означало бы онтологическое безумие, геенну, ад.

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

Так формально устанавливается необходимость антиномичной деятельности. Каковы же, далее, более частные ее признаки, согласно которым можно было бы определить, где именно искать эту, воистину основоположительную деятельность — эту деятельность, *primum* человеческого бытия — деятельность, посредством которой и в которой человек впервые делается человеком?

Будучи производством реальностей-вещей, эта деятельность должна, так или иначе, иметь дело с вещественным миром, и притом не в его еле-осязательных сторонах (—забегаем вперед—), как построение терминов, воплощающихся в тончайших вибрациях воздушной среды, а в более бесспорных и наглядных чертах, в материале, массивном — и явно, бесспорно — и осязательно-вещественном. С другой стороны: будучи производством смыслов — *λόγος*, будучи деланием «умным», «словесным» (опять-таки в смысле осмысленности), эта деятельность должна, так или иначе, являть смысл — *τὸς λόγους* — и притом наглядно, а не так, как это делается в технике (забегаем вперед в своем утверждении, что в технике все-таки есть смыслы —), где требуется доказывать смысл. Следовательно, смысл в произведении такой деятельности духа должен быть нагляден, явлен в некоем теле: самое тело должно стоять пред созерцанием как некий воплощенный смысл: *ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο* — «Слово плоть бысть».

Произведение этой средоточной и первоосновной деятельности разума есть явление идеи, или воплощенная идея. Это есть нисхождение горнего к дольнему и восхождение дольнего к горнему, соединение Неба и земли. «Небо и земля совокупишася», — поет Церковь в службе Рождеству Христову, так определяя Боговоплощение (стихира на литии). И еще: «Днесь вышня с нижними совокупляются», — поет Церковь в службе Благовещению. Небо и земля, вышнее и нижнее сочетаются воедино. Место этого сочетания — Богородица. Потому-то в каноне Ангелу Хранителю (песнь 7-я, тропарь на «И ныне») молящийся взывает к Ней: Богородице, «лестнице умная, Еюже Бог сниде и человек взыде». «Умная» — значит умопостигаемая, ноуменальная. Богородица — умопостигаемая лестница, по которой нисходит в мир Бог и восходит на небо человек. Но Богородица и есть Церковь, средоточие Церкви, сердце церковное: в Ней с особенностью выразительностью совершается та деятельность, которою определяется существо Церкви, то есть та деятельность, которая составляет глубочайший устой самосознания. Эта деятельность есть лестница, ко-

торую нисходит в мир Бог и восходит на небо человек; ею, этой деятельностью, присно «вышняя с нижними совокупаются». И потому произведение ее — просветленная материя, преобразуемое вещество. В ней действительность одухотворяется, освящается, обоживается. И тогда, в такой новой действительности, как в средоточном узле бытия, взаимно находят себя и деятельность практическая, и деятельность теоретическая, ибо тут, на этом общем двуедином стволе их, явным делается, что они две — не две, но одна, одна и та же деятельность: реального смысла, или осмысленной реальности, — одна и та же деятельность, но в своих полярно-сопряженных моментах. Эта деятельность должна быть. Но есть ли она?

Ближайшим примером такой деятельности можно представить художественное творчество. В нем соединяется практическая сторона — воплощение разумом своих замыслов — с теоретической стороной — осмысливанием деятельности. Произведение искусства не нуждается ни в доказательстве своей вещной реальности (ибо оно явно реально, явно есть такая вещь), ни в доказательстве своего идеального смысла (ибо оно бесспорно постигается, бесспорно не лишено смысла). Оно — *ἔργον*, но оно же — и непрестанно струящаяся и вибрирующая *ἐνέργεια* духа. Произведения пластических искусств с особою явностью свидетельствуют, что есть искомая нами деятельность человеческого духа, и деятельность эта, как мы сказали, ближайшим примером своим имеет изящное искусство.

Мы сказали: «ближайшим», ибо то осмысливание вещества, которое производится искусством, есть осмысливание сравнительно внешнее: и мрамор разбитой статуи и краска стертой картины суть вещества, только вещества, не осмысленные и а с к в о з ь, не претворенные, не ассимилированные духом — не золотые, а лишь озолоченные Логосом.

Понятно, что иначе и быть не может. Изящные искусства, исторически суть выпавшие из гнезд или выскочившие звенья более серьезные и более творческого искусства — искусства Богоделания — Феургии. Феургия — как средоточная задача человеческой жизни, как задача полного претворения действительности смыслом и полной реализации в действительности смысла — была во времена древнейшие точкою опоры всех деятельностей жизни; она была материнским лоном всех наук и всех искусств. Она была реальным условием развития самосознания, родником жизни, в сею деятельность человека. Все деятельности находили в ней свое единство и вне ее рассматривались как существующие легкомысленно, поверхностно, блудно, так сказать, и, следовательно, незаконно и болезненно. Точнее сказать, автономное существование вне-феургических деятельностей было кощунственным преступлением и рассматривалось именно так. А во времена еще более давние самая мысль о возможности самостоятельности их не возникала и не могла возникнуть: в крепком и здоровом сознании исключается и проблеск безумия. Но когда единство человеческой деятельности стало распадаться, когда феургия сузилась только до обрядовых действ, до культа в позднейшем смысле слова, то деятельности жизни, выдвинувшись из нее и, так сказать, узаконив свое блудное существование, свою преступную самостоятельность, свою внебожественную самодовлеимость стали плоски, поверхностны, без внутренне-ценного содержания. Они тогда лишились истинной точки своего приложения, а потому — и прочной уверенности в безусловной нужности своей. Содержание их перестало существовать как безусловно ценное и непреложно реальное. Форма и содержание разделились и стали соприкасаться случайно и произвольно. Деятельности перестали быть сами собою разумющимися в уставе жизни и стали капризом, прихотью, роскошью, выдумкою — не «в самом деле», а «нарочно». И тогда деятельности обрелись от Реальности и Смысла — к реальностям и смыслам.

то есть в своей раздельности от Первых, стали реальности пустыми и смыслы ложными. Вещи стали только утилитарными (полезными), понятия — только убедительными. Но утилитарность уже не была знаменем реальности, а убедительность — истинности. Все стало подобным Истине, перестав быть причастным Истине, перестав быть Истиною и во Истине. Короче — все стало светским. Так произошла западноевропейская гуманитарная цивилизация — гниение, распад и почти уже смерть человеческой культуры. Так распалась и разложилась на специальности, подробности и частности, из которых ни одна не необходима и все случайны и условны, человеческая личность, утерявшая безусловное условие своего единства, а с ним — и ноуменальную крепость самосознания. Так рассыпалась душа в сумму помыслов и приражений, то есть состояний, навеваемых случайными ветрами извне.

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

В самом деле, куда относится культ?

Мы входим в храм, мы видим в нем священные предметы — орудия культа — и самый храм есть тоже священный предмет, тоже орудие культа. Что думать о нем? Что думать о священных предметах культа? Это — не просто инструменты, машины для выработки полезного — не сами по себе ценные, но лишь как средства к достижению полезного. В храме есть и такие инструменты: таковы, например, щипцы, гаечки, спиртовка для разжигания кадила, лестница для возжигания лампад, бутылки для хранения масла, вешалки для священных облачений, щетки для очистки крошек, совок для золы, графины для воды и так далее, и так далее. Но это — не предметы культа. От машин-инструментов предметы культа отличает их святость, то есть их выделенность от прочих предметов, их своеобразная, ни на что в мире не похожая само-ценность (конечно, относительная), их одухотворенность. Щипцы, бутылки, щетки и так далее — суть вещи; орудия культа — иконы, крест, чаша, дискос, кадило, облачения и так далее — кроме того, суть смыслы, требующие себе внутреннего признания, а не только допускающие внешнее пользование. Но вместе с тем, будучи смыслами, они не внутренние смыслы только, но и бесспорные реальности, помещающиеся в ряду вещей. Пред нами, например, святой Крест. Это — предмет нашего поклонения, нашего благоговения, нашего почитания; это — смысл и средоточие других смыслов. Это — духовная ценность. Это — святыня. Но эта святыня — не только в глубине нашего духа, но и предметна (...)

Предметы культа суть осуществленное соединение временного и вечного, ценности и данности, нетленности и гниющего. В этой антиномичности их — их существенное свойство. Но — понятно ли нам или нет, как возможно такое соединение, — оно есть, оно несомненно. Познать религию надо исходя именно из этого непреложного факта исторической действительности, из существования культа, и все объяснения должны — не устранять этот факт и не ослаблять внутренней его противоречивости, а напротив, — считаться с ней и ее со всей решим-

тельностью подчеркивать и заострять. А когда это осознание противоречивости будет достигнуто, тогда будет понята и типичность этого противоречия, создающего и держащего предметы культа,—типичность его для всякой человеческой деятельности, всегда содержащей в себе и данность, и ценность, но, однако, может быть, с меньшей наглядностью и схематической четкостью, нежели в предметах культа. Это значит, что и выпавшие из области Феургии все деятельности человека, хотя и блудные, всё же остаются в существе своем феургическими, то есть священными, иерархическими, духовными. В самом деле, секуляризировать их — это значило бы столь же беспощадно унизить и жить их. Феургией можно злоупотреблять, кощунственно выкрадывая ее ценности — тем лишая их ценности, — но нельзя жить без нее, — ибо она — самая человечность. От омиршителей всякого рода нужно требовать одного — последовательности — и «расточаться гордины мыслию сердца их». Отказывающемуся от Феургии скажем: «От себя откажись». Человек — сам живое единство бесконечности и конечности, вечности и временности, безусловности и тленности, необходимости и случайности, узел мира идеального и мира реального, «связь миров» (Державин), и он не может творить иначе, как свои же подобия, то есть такие же противоречия горнего и дольного, каков сам он. Иначе — безумие и геенна. Но деятельность литургическая центральна; как средоточное зерно деятельности целокупной — она есть деятельность, прямо выражающая человека в сокровенности его бытия. деятельность — собственно и по преимуществу человеческая, ибо человек есть homo liturgus. А все другие деятельности будут деятельностями побочными, выражают природу человека односторонне, с меньшею явностью, то есть с меньшею явностью обнаруживают свою противоречивость, в полутени содержат или ту, или другую сторону основной антиномии. Однако живое их, жизненное их, глубинное их — это именно и есть противоречивость их, и если бы мы могли представить себе деятельность, вовсе лишённую основного противоречия, то есть только произведение вещей без смысла или только выработку смыслов, всячески лишённых реальности, то тем самым признали бы такую деятельность и не человеческой — не деятельностью духовного существа — даже более того, абсолютно непостижимо нам и, следовательно, лежащую вне поля нашего сознания. Между тем сюда именно тянут разные виды имманентизма, столь характерного для протестантов: тут не вместе, а порознь, в разных сферах утверждается духовный смысл и техническая утилитарность — корыстный расчет и интимное познание среды духовной. Природа религии — соединять Бога и мир, дух и плоть, смысл и реальность. Пафос протестантствующих — обособить то и другое в оторванные, не сообщающиеся, безусловно уединенные друг от друга области, запереть их, разделив непроницаемой стеной и раз навсегда обеспечить миру невмешательство в него Божественных сил и энергий, чтобы нерушимой была автономия его, «свобода плоти», и чтобы бесплодным был дух; «свобода духа». Не хочу лукавить, называя подобные уклоны ересью: это значило бы видеть в них все же нечто религиозное. Но они — антирелигиозны, они существенно противорелигиозны — не внебожественны, но безбожны и противобожны. Религия же ведет к таинственно-страшному и непостижимому объединению двух миров, и это делается культом. Следовательно, теперь более понятно, почему в деятельности литургической должно видеть сердцевину деятельности человека вообще, перводеятельность, разумея это «перво» не в порядке хронологическом, а в порядке логическом.

Таким образом, наряду с теоретической деятельностью, создающей понятия-термины (Notiones), и практической, выра-

жающей себя в инструментах-машинах (Instrumenta), устанавливается еще третья деятельность, деятельность литургическая, производящая святыни (Sacra). Instrumenta, Notiones, Sacra — таковы три рода произведений человеческого творчества. Что же касается до искусства, то оно, как собственно способность воплощать в материи, не есть самостоятельная деятельность, а лишь необходимая сторона всякой деятельности: и теоретической, и практической, и литургической. Участвуя во всех деятельности, искусство не может быть вне всех их и непременно содержит одну из них, в разные времена — ту или иную по преимуществу. Ни область теоретического творчества, ни область сакральная не могут быть без искусства воплощения в слове; с другой стороны, ни сакральная область, ни техническая не могут обойтись без разных изобразительных искусств как воплощения в твердом веществе. Все области содержат в себе момент искусства. А искусство, в свой черед, необходимо примыкает к означенным трем основным деятельности: для изобразительных искусств существенным является момент технический, как то, что делается художественно, а для искусств словесных — теоретическая сфера как дающая некоторый истинный смысл, выраженный прекрасно. Вот почему искусство следует рассматривать как качество, как характеристику трех деятельностей уже названных, а не как самостоятельную деятельность, хотя глубже всего и ярче всего это качество проявляется в сфере литургической. Итак, мы имеем три деятельности: Instrumenta, Sacra, Notiones. В дальнейшем эти типические произведения человеческой деятельности — практическую, теоретическую и литургическую — мы будем, ради краткости, а также ради удобства схематических соотношений, обозначать начальными буквами их латинских обозначений I, N, S или совокупность их, ради эффеми, искусственным словом-знаком: SIN. (...)

### Схемы соотношения человеческих деятельностей

В порядке логическом соотношение деятельностей человеческих таково, что Sacra образуют средоточие, объединяющее собою Instrumenta и Notiones, то есть I и N должны быть рассматриваемы как моменты распада или раскрытия S — так или иначе, смотря по общей оценке исторического процесса.

$$I \leftarrow S \rightarrow N$$

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

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

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

Хозяйство есть совокупность орудий производства внешней материально-утилитарной культуры. Тут можно различить орудия в более узком, собственном смысле слова от оружия. Первые служат созиданию материального богатства, будь то таинственные глубины человеческой жизни или накипь суеты, вообще — созиданию материальных ценностей. Вторые же, то есть оружие, — защита этих последних, охранению от посягательства или, напротив, посягательствам на чужую

собственность. Но противоположение орудий оружию идет исторически постепенно. Из заостренной палки для выкапывания съедобных корней выработывается, с одной стороны, колющее оружие, с другой, — заступ и плуг; палица — древнейшее военное оружие — при небольших изменениях переходит в балду для раздробления комьев земли и в колотушку для взделки древесной коры. Металлический топор только недавно, да и то у культурных народов, превратился из боевого оружия в орудие, служащее почти исключительно для мирных целей (Новый энциклопедический словарь, т. 29. Ньюфаундленд — Отто. Пг., 1916, столб. 716, «Орудие»), что впрочем не мешает и ныне иногда возвращать его к первичной деятельности. Совокупность орудий и оружия мы обозначаем буквою I. Наконец, культ есть совокупность святынь, Сага, то есть вещей священных, таковых же действий и слов, — включая сюда реликвии, обряды, таинства и так далее — вообще всего, что служит к установлению связи нашей с иными мирами — с мирами духовными. Эту совокупность мы обозначили буквою S.

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

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

Но можно представить соотношение деятельностей человеческих и иначе, именно, признав, что первичным бывает не мировоззрение, а хозяйство, экономика, тогда как мировоззрение есть лишь оправдание задним числом уже создавшегося экономического строя с его орудиями и оружием и вытекающими отсюда экономическими и прочими общественными отношениями, а культ — освящение того же строя, опять-таки задним числом. По этому пониманию жизни, основные понятия

наши о действительности складываются по образу нашего хозяйства. Развивающееся, оно увлекает с собою и нашу мысль. Мы мыслим действительность наподобие тех орудий хозяйства, которые нас в данную историческую полосу культуры обслуживают, и тем логически закрепляем, скорее, пытаемся закрепить, как бы абсолютизировать эти орудия хозяйственного производства. С другой стороны, предметом культа, согласно высказанному разумению жизни, бывают те же орудия и тот же экономический строй, но окончательно закрепленный в нашей душе священным трепетом, благоговением и почитанием, которым мы его окружаем за его полезность. Обожествление наиболее важных принадлежностей хозяйства и орудий технического производства — плуга, бороны, сохи, ступы, ручной мельницы, виноградного точила, оружия, очага, жилища, обработанного поля, злаков и других культурных растений, домашних животных, наконец, форм общественности, власти и так далее, и так далее служит — или, вернее, служило — одним из важнейших доказательств, приводимых защитниками этих взглядов. Согласно этой теории, собственно экономический прогресс происходит стихийно, сам собою, увлекаемый роковыми законами экономики, помимо замыслов и вне целей, ставимых мыслью. И стихийное движение это совершается мелкими изменениями, частично ощутую, не по преднамеренно-задуманному путем, но всякий раз случайно и, следовательно, делается не великими изобретателями, а массами. Если идеологизм, господствовавший в век единогодержавства оторванного теоретического разума, в век абсолютных монархий и террора, все сводил к великому, законодательствующему над жизнью, уединенному *ratio*, то экономизм, развившийся в середине XIX века, среди спешно-уторопленного роста техники, но при пониженном до последней степени чувстве ценности и силы личности, при все растущем значении масс, — экономизм, говорю, напротив, все сводит к экономическим потребностям масс.

С последней четверти XIX века выдвигается развивающаяся особенно в начале XX века новая теория, которая не получила еще определенно-устойчивого выражения, но которую следовало бы назвать сакральной. Враги же ее назовут ее, вероятно, чем-нибудь вроде религиозного материализма, и хотя это название, с точки зрения самой религии, глубоко ложно, ибо в религиозном сознании во все нет ничего, соответствующего слову светскому — материя; но, внешне рассматриваемая, сакральная теория действительно может казаться своего рода материализмом. Лично же я, имея к воззрениям аналогичным с мой подход, склонен характеризовать этот круг мыслей как конкретный идеализм.

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

Полагаю, сомневаться в английском происхождении этой школы вы не станете, если я назову вам, как полусознательных родоначальников ее — Спенсера и Тэйлора, и развивателями — Стэнли Джевонса, Гранд-Аллена, Робертсона Смита, Эндрию Ланга и других, и, в особенности, Фрэзера. Сюда же, в ином и не столь характерном для наших целей повороте, примыкает социологическая школа, процветающая по преимуществу на французской почве: Дюркгейм, Гутэн, Hubert и Mauss, отчасти Соломон Рейпак и другие, сюда же надо отнести и более старшего исследователя — Фюстель де Куланжа.

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

«В каждой религии,— говорит Р. Смит,— как древней, так и современной, мы находим, с одной стороны, определенные верования, с другой — определенные учреждения, ритуальную практику и правила поведения. По свойственной нам привычке мы рассматриваем религию скорее со стороны веры, чем практики, так как вплоть до сравнительно недавнего времени единственным формам серьезно изучаемой в Европе религии были формы различных христианских церквей, все же эти церкви признают, что ритуал имеет значение только в связи с его истолкованием». Поэтому, «когда мы подходим к какой-либо чужеземной или античной религии, мы естественно думаем, что наша задача заключается прежде всего в исследовании исповедания веры, так как здесь лишь мы можем найти ключ к ритуалу и практике» (от себя добавлю: ибо мы не живем в данной религии и, подходя к ней извне, видим лишь внешние формы, но не породивший их дух; но если мы только извне подходим к таковому, то вовсе не имеем ключа — ни в ритуалах, ни в мифах; ибо все это понимание религии будет пониманием не живой религии, а внешних форм и внешних понятий.— П. Ф.). «Между тем,— продолжает Р. Смит,— античные религии по большей части не имели исповедания веры, они всецело состояли из учреждений и практики. Конечно, люди обыкновенно не следуют известной практике, не соединяя с ней значения; тем не менее мы встречаемся, как с правилом, с таким явлением, что в то время как практика была строго установлена, значение, соединяемое с ней, было до такой степени неопределенным, что один и тот же обряд истолковывался различными словами, различным образом, хотя вследствие этого не возникло вопроса об ортодоксии или гетеродоксии» (W. R. Smith. Lectures..., p. 16). И это естественно. «Даваемые объяснения не могли произвести сильного чувствования, так как в большинстве случаев они представляли собою только различные рассказы относительно тех обстоятельств, среди которых обряд впервые был установлен. Кратко говоря, обряд был соединен не с догматом, а с мифом» (там же, с. 17). «Мифология же, строго говоря, не представляла собой существенной части древней религии, так как не имела священной санкции и не являлась силой, принудительно действующей на почитателя. Мифы, соединенные с отдельными священниками и церемониями, были только частью богослужебного аппарата; они служили для возбуждения воображения и для поддержания интереса верующего, но последний часто делал выбор из многих рассказов относительно одного и того же предмета, и раз только он исполнил ритуал старательно, не заботился о том, как он веровал относительно его происхождения».

«Вера в известные ряды мифов — не была обязательной, как часть истинной религии, и не предполагалось, что человек своей верой заслу-

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

Положения Робертсона Смита полезно пояснить кое-чем из современности — из близкой нам. Исследователи религии обычно ссылаются на Индию и на Грецию в доказательство, что при строгом ритуализме и даже при наличии откровенного писания (Веды) и предания (Упаншады) возможен был самый широкий простор богословско-философской мысли и что даже твердость ритуала есть своего рода залог терпимости и свободы умозрения, — ибо ритуалом и писанием уже обеспечивается религиозное единство. Шесть взаимосключающих главнейших систем философии в Индии одинаково опирались на авторитет Вед. Можно было бы сюда добавить иудаизм. Как известно, при твердости выработанного ритуала и неприкосновенности буквы Писания, далее, при высокоразвитом Предании, иудаизм допускал очень широкую свободу богословско-философской мысли. Сюда нужно отнести и талмудический запрет систематизировать Священное Писание, ибо такая систематизация ведет к разделению... Уже тот факт, что возглавляли общество три направления, взаимосключающиеся — теоретически — фарисейское, саддукейское и есеевское, — показывает, как терпим был иудаизм к мысли, поскольку она не притязала на сверхчеловеческий авторитет и не потрясала основ — буквы Писания и ритуала, в широком смысле слова. А в дальнейшем — появление тайного учения Каббалы и разных философских учений на лоне иудаизма — еще подтверждает тот же тезис. Но и возле нас есть религиозная среда, в которой можно усмотреть нечто вроде Индии: это старообрядчество. Крепко держась неприкосновенной буквы обряда и Писания, оно допускает весьма широко свободу понимания — и этим старообряд-

чество живо и глубоко. (...) Пользуюсь случаем выразить публично свое глубокое уважение к старообрядческому глаголемому «обрядоверию» и «буквоедству» с истинно-свободным и творческим духом его толкований и углублений, с его проникновенным постижением важности, таинственности и непреложной сущности обряда.

Чтобы пояснить из жизни, как возникает миф, в пример эфнологического, то есть обрядо-объяснительного мифа, приведу слышанное мною от николаевского солдата объяснение: «Иисус Христос... Имя-то Его было Иисус, звали Его так, а Христос — после прибавлено, в воспоминание, на чем Его распяли. Крест — Христос... Он был Ангел, которому Бог велел в плоть войти». А вот пример новообразования в области — как предложил называть подобные явления Клермон Ганно — в области иконографического мифа: сельские батюшки, а за ними крестьяне, иногда объясняют детям, ученикам церковно-приходских школ, крестообразный венец Спасителя с надписью: ΟΩΝ, то есть  $\omega\omega$  — Сущий, Сый как сокращенное: Он Отец Наш.

Иконографический образ создает объяснение, «миф». Но далее миф этот сам воплощается иконографически и закрепляется: на иконах вместе греческого  $\omega\omega$  пишут иногда славянское:  $\begin{matrix} \text{ТО} \\ \omega \text{ Н, где } \omega \text{ есть,} \\ \text{Т} \end{matrix}$

очевидно, уже действительное сокращение слова  $\begin{matrix} \text{Т} \\ \omega \text{ щь.} \end{matrix}$  Слышал я и еще одно объяснение в таком же роде, — это именно надписание Богородичных икон:  $\tilde{\text{М}}\tilde{\text{Р}}\tilde{\text{Θ}}\tilde{\text{Υ}}$ , то есть  $\tilde{\text{Μ}}\tilde{\eta}\tilde{\tau}\tilde{\rho}\tilde{\Theta}\tilde{\epsilon}\tilde{\omega}\tilde{\delta}$ . Это надписание толкуется так: Матерь Роды Фарисеев Учителя, а, кажется, и так есть: Мария Роды Фомы Уверение.

Но если приведенные примеры скорее любопытны, чем назидательны, то стоит вникнуть в Богослужение наше, и мы найдем сколько угодно примеров, поясняющих мысли сакральной теории, уже и по ценности своей бесспорных. Так, важнейшей суммой догматов мы признаем Символ веры. Под давлением рационалистических богословов, мы считаем обычно, что Символ веры есть теоретическая декларация нашего вероучения, которая именно потому, то есть, как истинная, и поется или читается за Евхаристическим канонем, как бы вставленный туда соборный акт о вере. Но это мнение глубоко ошибочно. Символ веры развился из крещальной и таинодейственной Троицной формулы: «во имя Отца, и Сына, и Святого Духа», лежащей в основе всех священных действий, всего Богослужения; и потому Символ остается тем же, чем было его первичное зерно, то есть имеет в Литургии отнюдь не декларативный характер — да и кому же объявлять свою веру, раз остались после выхода оглашенных одни верные, — а таинственный, действительный — именно, единения в любви и, онтологически, существенно понимаемого, единства мысли — чрез какое только и можно познать, — чтобы исповедовать — Троицу Единосущую и Нераздельную.

Символ веры есть живое явление, жизненное обнаружение единства в любви: как свет исходит от солнца, так церковное единство — единосущность и нераздельность в таинственной любви Христовой, единотельность и единомыслие в Теле Христовом — лучится исповеданием Троицы Единосущной и Нераздельной: это исповедание и есть Символ веры. Но смысл он имеет именно как воспеваемый в таинстве церковного собрания, а не вне Богослужения, тем более не вне Церкви, ибо (...) вне Богослужения Символ веры не может быть ни понят, ни изучен, как не может быть ни понят, ни изучена жизнедеятельность, например, человеческого тела, на химически разложенных элементах, в его состав когда-то входивших.

Поясним свою мысль еще примером. Послания Апостольские и Святое Евангелие мы склонны считать за книгу. Но Святое Евангелие и Послания святых Апостолов не «книги», а — моменты литургического

Действа, части Богослужения. Здесь они имеют отнюдь не просто повествовательное или просто назидательное значение, но гораздо большее — действенное, таинственное.

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

Собственно, и читать-то Священное Писание нельзя не богослужебно, не молитвенно, вне Богослужения (о границах Богослужения скажем впоследствии, теперь же говорим только по существу), отвлеченно от него, ибо это значит — омирщать его, хотя бы оно и очень нравилось, подобно тому как нельзя надевать на улице фелонь потому только, что это одеяние красиво, ибо такой способ действовать был бы омирщением священных одежд. (...)

Подобно сему следует рассуждать и о правилах поведения. Святые посты, например, не самодовлеющи, не нравственного порядка, а относительны — к Богослужению, порядка литургического, — например, как подготовка к Святому Причастию, как ритуальное упорядочение жизни, — вообще как устав, то есть как момент литургии, службы церковной, — о границе и объеме коей будем говорить далее.

Проповеди церковные — это (...) уставные чтения, предусмотренные, определенные Церковью, то есть опять-таки части Богослужения, моменты его, а вовсе не самодовлеющие лекции на назидательные темы, разодравшие ткань литургических действий, молитв и песнопений...

(...) Несомненно для меня и то, что православное преподавание центрируется на культе — и не на преподавании культа, но на жизни в культе, причем разные «предметы» — только моменты в изучении культа. Лишь только они становятся самостоятельными, забыв о культе, так они уже, не взирая на то или иное свое содержание, оказываются в плоскости протестантской (...). Но вернемся к обсуждению сакральной теории.

Представители этой теории, будучи позитивистами-эмпириками и, вероятно, враждебными религии, может быть именно по вражде своей правильно нащупывают центр ее, живой нерв религии, нерв — столь чуждый современному сознанию, что обнажение его, простое указание его представляется в наш век само собою убийственным для религии. Но именно потому представители сакральной теории, неправые в своем настроении, правы в своих указаниях, неправые в своих оценках, правы во многом фактически: вражеский взор часто видит суть дела глубже взора безразличного. Это же относится и к прямому врагу религии — Дюркгейму, хотя его мысли требуют многих существенных дополнений. Ученым наших дней хочется сказать: «Религия по существу своему чужда современности, как и современность не случайно чужда религии». И пусть это будет сказано — ясно и определенно, — пусть будет объявлена война между современностью и религией. Посмотрим, кто победит: религия ли, чуждая миру, чуждая всякой современности и столь

же древняя, как само человечество, или вечно текучая современность, успевающая отказаться от своих целей еще до того, как они начали осуществляться. (...). Нет ничего враждебнее религии, как протестантствующие попытки подстричь ее орлиные когти, отрезать орлий крылья и загримировать под добренькую старушку, от которой, за ветхостью ее дней, можно изредка стерпеть — пропустив мимо ушей — и два-три наставления, конечно, в расчете, что она и без нападков скоро окончит свои дни. Но именно так поступают защитники ее — вроде Тиле, например, — пытающиеся восстановить или удержать тот внерелигиозный взгляд на религию, согласно которому она есть только особое миропонимание, а культ следует за ним как некоторый привесок, в сущности дела не нужный и лишь терпимый иногда, — когда он не слишком буен. «В учении, будет ли оно по форме мифологическим и поэтическим или догматическим и философским, я признаю. — говорит он, — источник каждой религии. Существенным элементом религии является без сомнения ее дух, дух же религии яснее всего освещается ее учением. Только отсюда мы узнаем, что человек мыслит о своем Боге, и о своем отношении к Нему. Культ, ритуал и церемония не научают меня ничему, когда я их созерцаю, если только я не обладаю некоторым объяснением их значения» (С. Р. Тиле. *Elements of the Science of Religion*, I, p. 22—23. Цит. по: Протоиерей Н. Боголюбов, *Философия религии*, I, с. 34). Ему вторит другой исследователь: «Начинать изучение религии с ритуала или обрядов является совершенно невозможным. Религиозные церемонии сами по себе ни о чем не говорят человеку. Это — безусловно немые факты. Чтобы заставить их говорить, необходимо тем или иным способом определить их значение» (Боголюбов, там же, с. 34). «Тиле совершенно справедливо называет религиозную доктрину «источником каждой религии»» (там же, с. 35).

Нельзя далее идти в непонимании религии. Если культ должен говорить и чему-то научать (типично-протестантское воззрение на культ как на сплошную проповедь-лекцию, а не как на тайнодействие!) и сам по себе, без толмача, не может научать, то все дело тогда в толмаче, а не в культе. Зачем же этот паллиатив? Если же культ воистину нужен и не заменим никаким разговором о нем, если воистину необходимо именно жить в культе (но отнюдь не просто глazerть — «созерцать» по Тиле — обряды), то, очевидно, самое толмачество есть тогда уже лишь момент культа же, но отнюдь не главное и не первое, как не главное и не первое в культе не быть в невменяемом состоянии, хотя и это есть одно из условий участия в культе. Сторонник сравнительно-антропологического метода Фарнелль указывает, например, что дохристианское почитание креста могло способствовать в некоторых странах распространению христианства; еще отмечает любопытное совпадение: «В том самом городе Ефесе, где во время посещения святого апостола Павла фанатики подняли возмущение в защиту их девственности Артемиды, шесть столетий спустя народ с подобным же экстатическим восторгом приветствовал решение собора, провозгласившего Деву Матерью Господа (Ἡεστόκος)» (L. R. Farnell. *Evolution of Religion*. London — New York, 1905). Что же, отличное указание, и, конечно, тут, в этом совпадении нет простой случайности — об этом будем говорить далее. Но для протестантствующих тут *reductio ad absurdum* сравнительно-антропологической школы: «Таким образом, сравнительно-антропологический метод представляет большую опасность для науки... Нельзя, конечно, не сравнивать и не сопоставлять учреждений и церемоний одной религии с учреждениями и церемониями другой, но, приступая к этому, надобно наперед точно определить их смысл» (Боголюбов, там же, с. 54). Разумеется, нельзя сравнивать то, смысл чего неясен: но можно ли «точно определить смысл обряда», не рационализовав его, не уничтожив его

жизни? И не внешнее сопоставление обрядов требуется, а внутреннее проникновение в жизнь культа — путем жизни в культе, если и не в данном, то в подобном. Право, нашим православным рационалистам следовало бы научиться хотя бы у врагов религии. «Всякий, кто на самом деле жил в религии, — говорит Дюркгейм, — знает отлично, что это именно культ возбуждает впечатления радости, внутреннего мира, ясности, энтузиазма, которые для верного бывают как бы опытное доказательство его верований. Культ не есть просто система знаков, посредством которых вера передается вовне. — это собрание средств, которыми она создается и периодически воссоздается» (E. Durkheim. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie.* Paris, 1912, p. 596, cp. 594, 599). (...)

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

Против символического значения Моисеева культа возражают, между прочим, что если бы этот культ на самом деле был запечатлен символическим характером, то надобно было ожидать со стороны Моисея и необходимых объяснений символов. Между тем, этого отнюдь нигде не видно. Так возражает Кнобель (*Kommentar zu Exod. 25, 5, 253.* Цит. по кн.: Иеромонах, впоследствии архиепископ Гедеон. Археология и символика ветхозаветных жертв. Казань, 1888, с 8—9). Приведя в своем комментарии на книгу Исход несколько символических объяснений касательно устройства скинии, он ставит на вид им их произвольность. «И вообще, — говорит он, — символическое толкование Моисеева культа слишком не гармонирует с духом простой и бесыскусственной древности. Древность не знала абстрактных понятий, а мыслила и говорила конкретными образами, и только позднейшее спекулятивное мышление навязало ей то, чего она не могла иметь и не имела».

Вот возражение столь же приемлемое само по себе, сколь идущее мимо своей цели. Древность не знала абстрактных понятий, а мыслила и говорила конкретными образами». Да, «мыслила и говорила», все-таки, то есть внешнего культа не было только внешним, не было немым, но было всем своим существом — и внутренним, было говорящим и словесным, само по себе, без стоящих рядом с ним и наряду с ним понятий. Культ был сам в себе осмыслен, и толкований его просто не требовалось, ибо культ был центром жизни, а не истолковательные, паразитирующие на нем понятия. «Ни у какого народа древности, — говорит Бэр (*Bähr. Symbolik des Mosaischen Cultus, I, SS. 35—36*), — мы не находим комментариев на свои культы, хотя форма этих культов была везде, более или менее, символическою. В египетском культе в особенности всё до мельчайших подробностей носило символический характер. Различные человеческие фигуры с головами птиц, быков, овов, собак — всё это имело свое особенное таинственное значение, и, однако же, мы нигде не встречаем соответственных объяснений. Причина этого, без сомнения, состоит в том, что в древности реальные и чувственные предметы обыкновенно служили не посредственным выражением идеального и сверхчувственного».

Знаки были вместе и словами, даже понятнее слов. Первобытный способ писания, как известно, был нероглифический, то есть состоящий из знаков или образов, заимствованных из внешней природы. О символической древности то же нужно сказать, что и о поэзии, которая так же имеет дело с образами. Поэтическое творение есть не продукт рефлексивного мышления, а плод непосредственного созерцания. Поэт передает известные истины не абстрактными понятиями, а конкретными образами. И, однако ж, ни одному поэту не приходило в голову писать комментарии к своему творению. Объяснение поэтических образов всегда есть дело позднейшего времени, а для современников поэта его образная речь и без того бывает понятна. Если же это справедливо по отношению ко всякому времени, то тем более справедливо по отношению к древности». И тут уместно привести еще слова архиепископа Гедеоны (Археология и символика ветхозаветных жертв, с. 9—10): «И до настоящего времени, почти через две тысячи лет, притчи Спасителя о высоких истинах Царства Божия несомненно понятнее для христианина, чем иная отвлеченная проповедь о тех же истинах».

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

Итак, Богослужение — средоточие, другие же деятельности нарастают около него или, точнее, выделяются из него. Система понятий первоначально есть система, сопровождающая культ — это суть развивающиеся из самого культового действия, из «словесного» обряда, объясняющие культ мифы, так называемые эфнологические мифы, или же вспомогательные формулы и термины Богослужения. Эти мифы, формулы, термины получают далее самостоятельный рост, автономно усложняются, отдаляются и отделяются от культа, делаются светскими — литературными и научно-философскими сюжетами, формулами и терминами и, в конечном выветривании собственно-религиозного обрядового действия, порождают светскую философию, светскую науку, светскую литературу. Так, например, мистерияльное умирание и неземные видения посвящаемого, а также некроантия посвященных центров древности дают начало мифическим сказаниям о схождениях во ад. Можно проследить, как сюжет схождения во ад омиряется: Саул, Иштар, Одиссей, Эней, Христос в апокрифах, Ир (у Платона), святой Косма игумен, святой Патрикий, просветитель Ирландии, Данте, Людовик Энний, святой Перельос, Бранден или Брендан сказаний Средневековья и он же — в драме Кальдерона «Чистилище святого Патрика», Фауст, с его путешествием к Матерям и так далее — вот ступени отдаления этого мифа от культа, включительно Байроновского Манфреда (говоря мифа — это не исключает той или другой историчности иных из этих сказаний).

С другой стороны, аналогичным путем выветривания религиозного смысла возникает техника. Обряд, будучи всеобъемлющим удовлетворением всех потребностей человека, содержит в себе и утилитарный момент. Этот-то момент, лишаясь своего духовного смысла, как некий остаток от взгонки, дает в истории экономику, хозяйство, с утилитарной его стороны понимаемое, технику. О понятиях науки нужно говорить как о продуктах распада: обряд распадается на смысл и на вещь. Параллельно выделению из обряда смысла происходит и вы-

деление вещи - орудия. Рост материальной техники параллелен росту рассудочного непонимания, ибо оба процесса — на самом деле один процесс, а именно — процесс распада религии. Отсюда понятно, почему появление техники и науки кажется разрушающим феургию: на самом деле и та, и другая суть признаки происходящего распада: наука — наподобие углекислоты и пара, а техника — наподобие золы при горении. Как глина и песок возникают от разрушения гранита, так наука и техника растут на счет феургии, путем ее разрушения, и тогда феургия суживает свое всеобъемлющее значение до обряда в узком смысле слова, — до кристаллического зародыша целостной жизни.

Первая трещина в феургии — это рождение мифа. Поясним поэтому это событие. Отношение мифа к святыне мне представляется таким образом: как цепкий плющ вьется около дерева, так обвиняет святыню миф. И как плющ, завивши своими гибкими плетями весь ствол, затем иссушает и душит его, сам занимая его место, так и миф, окутав собою святыню, скрывает и уничтожает ее. Миф делает восприятие святыни опосредствованным. И она от того теряет собственную жизнь, теряет смысл сама по себе, выделив свой смысл, объективировав его в мифе. Святыня истлевет под придавившим ее, заласкавшим ее мифом, все разрастающимся, и гибнет, губя с собою и миф, отныне лишенный соков жизни. Но как в лесу на прахе деревьев растут плющи, и на прахе упавших, без поддержки деревьев, плющей — деревья, так и в религии: мифы, лишнные опоры, сами падают, истлевают, обращаются в почву новых святынь. На прахе святынь — мифы, на прахе мифов — святыни.

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

Мы видели, что идеологизм предполагает уединенный *ratio*. Нетрудно понять, что сакральная теория, возвышая каждого на высшую степень участия в трансцендентном делании, тем самым чрезвычайно ярко делает каждую отдельную личность, но не в ее уединенности, а в ее союзе со всеми участниками священного действия, ибо священнодействие по природе своей соборно. Так, с сакральной теорией выдвигается вновь соборность, хоровое начало, синергизм. Личность тут все — но во всех, в единстве всех, и ничто — вне всех, сама по себе. Уяснению этих понятий — мы вернемся еще к ним — содействовала много школа Дюркгейма. Суммируем теперь сказанное:

Схематически три, раскрытые выше, приема, три способа соотнесения человеческих деятельности могут быть выражены так:

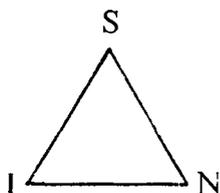
- I)  $N \rightarrow (S, I)$  — идеологизм
- II)  $I \rightarrow (N, S)$  — экономизм
- III)  $S \rightarrow (N, I)$  — конкретный идеализм.

Здесь в скобках поставлены те стороны деятельности, которые при избранной точке зрения признаются вторичными, производными, стрелка же показывает, от чего именно они произведены. Но запятая, поставленная между ними, показывает, что о соотношении их между собою, то есть этих двух производных элементов, мы ничего еще не высказали. Следовательно, применяя те же рассуждения к этим двум деятельности, формально говоря, мы можем предположить, что или они не зависят друг от друга, происходя каждая особо от той деятельности, которая признана первичною, или же зависимы, и тогда, в свой черед, открывается отвлеченная возможность каждую из них считать первой и каждую второй. Таким образом, каждая (из трех) точка зрения расчленяется на три возможных видоизменения — модуса. Следовательно, возникает всего девять возможных точек зрения на происхождение и

взаимное соотношение экономики, культа и мировоззрения. Схематически их представляем в таблице:

I Идеологизм	II Экономизм	III Конкретный идеализм
I) $N \begin{matrix} \nearrow S \\ \searrow I \end{matrix}$	IV) $I \begin{matrix} \nearrow N \\ \searrow S \end{matrix}$	VII) $S \begin{matrix} \nearrow N \\ \searrow I \end{matrix}$
II) $N \rightarrow S \rightarrow I$	V) $I \rightarrow N \rightarrow S$	VIII) $S \rightarrow N \rightarrow I$
III) $N \rightarrow I \rightarrow S$	VI) $I \rightarrow S \rightarrow N$	IX) $S \rightarrow I \rightarrow N$

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



Так, полагаем, ради примера, в основу — вершину S. Тогда мы получаем теории третьего типа, сакрального. S можно соединить с другими вершинами тремя способами: либо путем SI+SN, либо путем SI+NI, либо, наконец, путем SN+NI. В первом случае мы отрицаем связь между I и N, в двух других утверждаем, и притом в направлениях прямо противоположных. Прodelывая то же с каждой из трех вершин, получаем раскрытие нашей схемы

I	II	III
1) $\begin{matrix} S \\ \nearrow \\ I \leftarrow N \end{matrix}$	4) $\begin{matrix} S \\ \nearrow \\ I \rightarrow N \end{matrix}$	7) $\begin{matrix} S \\ \nearrow \quad \searrow \\ I \quad N \end{matrix}$
2) $\begin{matrix} S \\ \nearrow \\ I \quad N \end{matrix}$	5) $\begin{matrix} S \\ \searrow \\ I \rightarrow N \end{matrix}$	8) $\begin{matrix} S \\ \searrow \\ I \leftarrow N \end{matrix}$
3) $\begin{matrix} S \\ \searrow \\ I \leftarrow N \end{matrix}$	6) $\begin{matrix} S \\ \searrow \\ I \quad N \end{matrix}$	9) $\begin{matrix} S \\ \searrow \\ I \rightarrow N \end{matrix}$

### 3. КУЛЬТ И ФИЛОСОФИЯ

Среди современных историков философии нет разногласия по вопросу о происхождении философии: общим местом стала мысль, что религия есть материнское лоно философии. Спекуляризованный миф обратился в философские построения, доказывать эту мысль — излишняя трата сил на сделанное уже. Сейчас ни один излагатель истории античной философии не начнет ближе, как с Орфики и Гесиода. Точно так же, едва ли забудет отметить только полу-философскую еще стоянку ионийских натур-философов Гераклита, Пифагора, элейцев, Эмпедокла