



М. ЛОТ-БОРОДИНА

Критика «Русского Христианства»

Изгнанным «правды ради» естественно идеализировать покинутый отчий дом, особенно, когда он стал поруганным храмом. Однако в этой идеализации кроется опасность и даже соблазн: опасность прельщения образом безвозвратного прошлого, зов назад, а не вперед, соблазн миража, т. е. самообман. Вот почему набросанная в «Пути» (№51) талантливым пером *А. В. Карташева* картина дореволюционной русской религиозности вызывает в нас невольный протест. В этой идиллической картине не видно теней и вся она сияет блеском потерянного рая. Беспристрастному взгляду реальная действительность (а не религиозная мысль) вчерашнего дня представляется, и с чисто церковной точки зрения, в ином свете и в иной перспективе.

Прежде всего, возражение принципиального характера. Если комплекс национального превосходства, столь резко ныне выраженный везде, для христианской совести едва ли приемлем, то тем менее национализм религиозный. Между тем лейт-мотив народа-богоносца звучит во всей статье *Карташева* — какой горькой иронией для нашего слуха! Автору кажется совершенно очевидным не простое признание русского стиля в Православии — против чего никто не спорит — а постулат незапятнанной чистоты и совершенства, пусть «абсолютно-относительных», как все человеческое, этого стиля. *Карташев* всеми силами пытается убедить нас, что высшая точка Православия есть Св. Русь, которую он проецирует и в послепетровскую духовно-обезглавленную Россию. Преемственность более чем спорная. Во всяком случае, подобный мессианизм, не существующий ни в одной из западных христианских церквей и на лоне едино-спасающего католицизма, явно противоречит тому смирению, которое будто бы величайшее достижение именно русской веры. Или это особый вид смирения «паче гордости», которому мы предпочитаем честную

скромность национально-коллективного сознания. Все та же, периодически восходящая на *славянофильской** закваске, горделивая идея народного избранничества. Кажалось, кровавая волна революции, за которую все ответственные (а не один козел отпущения, III Интернационал) должна была навсегда смыть суетный миф, самодержавной Москвой взлелеянный, о третьем *Риме**¹. Кажалось бы, более уместна в длительный час испытаний объективная, порой суровая критика былого: не как переоценка вечных ценностей, а как отречение от мессианских мечтаний, с ними под старым режимом неразрывно сросшихся.

Спешим оговориться. Мы отнюдь не отрицаем великого исторического значения русской духовной культуры и прежде всего русской церковности. Но мы не можем следовать за Карташевым, когда он либо выдает за особо русскую категорию о б щ е е д о с т о я н и е христианского мира, либо, напротив того, отождествляет национальные особенности народной веры с «метафизическим подвигом» Востока, на самом деле ею непонятым или отвергнутым.

Тонкий наблюдатель-историк верно схватил и ярко передал все основные черты нашего национального темперамента: *эсхатологизм**, как прирожденное свойство русской души, острием направленной к концу, к последней катастрофе, ее апокалиптическое мироощущение, столь далекое от рационализированной Европы. И еще то, что автор метко называет «обрядоверием», возвращающим нас, по его же замечанию, к «ветхозаветной, левитской чистоте». Подчеркнем здесь слово *в е т х о з а в е т н о й*, как весьма многозначительное. Этот тип уставного благочестия, действительно исконно-русский, был — и это надо помнить — единственным допускаявшимся для масс в синодальной России. В своей блестящей защите русского ритуализма А. В. Карташев выставляет следующий тезис: «Русский человек не любит в одиночестве подходить к Богу. Это ему кажется ложным героизмом и гордостью» (с. 24). Возможно. Но неужели надо приветствовать такой аперсонализм, такое отсутствие подхода к Богу и общения с Ним, личного молитвенного опыта?² Ведь оно идет в разрез с духом Евангелия, которое прозревает и бесконечно ценит к а ж д о е человеческое сердце, и прежде всего с его заповедью интимно-тайной молитвы (Мф. VI, 6). Не приходится ли нам здесь открыто констатировать тот факт, что официальная Церковь, находясь под Кесаревым давлением, препятствовала развитию индивидуальной духовности внутри Православия?

Рядом с этим возникает другой вопрос, от которого нельзя просто отмахнуться: что делала православная царская Россия для

посвящения народных масс в ту литургическую, тайноводственную жизнь, которая одна была им доступна? ³ И далее: так называемое «оцерковление», не было ли оно явлением более бытовым, нежели истинно религиозным? Оба вопроса стягиваются в один узел, который необходимо распутать. Что вообще знал и понимал простолудин в церковной мистерии, помимо того, что смутно угадывала его интуиция? Чрезвычайно мало, увы. За редкими исключениями, миряне — и при том всех слоев населения — не ведали даже, где центр божественной литургии, и почему, например, нельзя ей предпочитать всенощное бдение, как оно само по себе ни прекрасно. Если все верные стояли на коленях во время пения «Отче Наш», а порой и *Херувимской**, то сколько человек, и в городских, и в сельских храмах, склонялись ниц в момент пресуществления Святых Даров? Само таинство *Евхаристии**, вечера Агнца, которая по учению *Кавасилы** («Жизнь во Христе») дает христианину все жизненные соки, его питающие, и должна поэтому непрестанно его поддерживать, давно утратила в русской церковности свою притягательную силу. В море обрядов — сакраменталий словно растворилось величайшее мистерион христианское, в нем же Дух Святой обновляет через непосредственное соприкосновение с Сыном все человеческое естество. И это ослабление кровной связи членов с Телом Христовым было тем опаснее, что иной путь — созерцательный — оставался закрытым для огромного большинства православных русских. — Как заперты были для них и двери храма вне торжественных служб. Одного паломничества ко святым местам «бродячей Руси» было недостаточно: оно не могло утолить жажды народа при его тяге к божественному, и он кидался, этот беспризорный, голодный народ, в темный омут сектантства, доньше его влекущий. Спасало аскетическое монашество, подвижничество для немногих избранных, «черные ризы» вне мира, а не мнимая соборность в миру. Спасала прежде всего действенная благодатная сила молитвы — «кадило перед Господом» — незримое предстательство близких и дальних угодников. И еще, светлое русское старчество, живая совесть народа православного.

В ответ Карташеву возразим твердо: гипертрофированный ритуализм был нашим злым роком, не побоимся сказать: усыпляющим опиумом. Он и корень исторической трагедии раскола, включая сюда не только *староверчество**, но и *хлыстовский** блуд всех видов вплоть до Распутинского кошмара, не говоря уже о всевозрастающем влиянии протестантских сект. Он же первопричина отрыва многих поколений интеллигенции от родной Церкви и внецерковных скитаний нашей духовной элиты, а, быть

может, и самой возможности бесстыдно-позорного истребления национальных святынь на глазах у «христианнейшего» народа. Мистицизм последнего, не утвержденный догматически, основанный на одном религиозном инстинкте, и тут потерпел фиаско: не сумел ни внутренне осмыслить, ни сохранить драгоценное свое сокровище. Ибо даже почитание икон и мощей — нерв от нерва Православия — глубинный смысл которого никогда не был вскрыт у нас за недостатком именно презируемой Карташевым «катехизации», носило суеверный характер среди масс. Оттого кощунственный большевизм так легко одержал над ним — пусть временную — победу⁴. И это несмотря на чудо «обновления» святых икон во всей Руси в первые годы революции.

Напрасно А. В. Карташев открывает в русском «богоматериализме» (Вл. Соловьев), где столько магического, «наиболее адекватное оправдание *исихастского** богословия». Последнее, совершенно по существу чуждое именно нашему Православию, никогда не было буквой, мертвящей или угашающей дух. О нем не может быть здесь и речи⁵. Как ни высоко мы чтим *теургический** элемент в Восточной Церкви (восходящий к *Ареопагиту** и уже действенный в начале VI века), однако, нельзя не признать его исключительное господство ущемлением целостного христианского сознания, в частности восточно-патристического. Сознание это обнимало все многообразие экспериментального богопознания, всю египетско-сирийско-византийскую мистику «сокровенного делания», которое для нашей отечественной традиции — зарытый в землю клад. В этом отказе от древнего предания-опыта отчасти повинен страх *«прелести»**, столь распространенный (как страх пантеизма в католичестве) и среди нашего образованного духовенства. Подозрительно относясь ко всякому пневматическому дерзновению, оно не помнит более, как дивно цвело некогда в *оригеновском** Востоке чистое созерцание — *θεορία* — и как страстно, много позднее, в самом сердце иерархической Византии, в Студионе, *Симеон Новый Богослов** призывает всех и каждого к «ведению и видению»⁶. Весь этот боговдохновенный э н т у з и а з м греческого монашества, по выражению немецкого византиниста Нолл⁷ остыл и пеплом покрылся еще в патриаршей российской Церкви: серым пеплом аскетизма. Последний, в суженном понимании иноческого подвига, стал для него самоцелью, а не средством, не катарсисом, т. е. методом, очищающим все человеческое существо в ступенном восхождении ангельской лестницы. Оттого завет белого старца о «стяжании Духа Святого», завет идущий из позабытых глубин

истинного христианского гнозиса, кажется ныне православным неслыханно-чудесным, непостижимо-смелым откровением.

С другой стороны, примитивный народный адогматизм изначально перенес центр тяжести в мир чувственный, символически отражающий мир умопостигаемый — *νοερος κοσμος*. Он как бы застал на первичной стадии пассивно воспринятого сакрального обожения: на акте освящения материи тайнодействием божественных энергий. Между тем полнота чаемого преобразования — новая земля и новое небо — требует, в процессе космического теозиса, кооперации, живого, вечно творческого участия разумной твари, едино-созданной по образу и подобию Творца (*Максим Исповедник**). Микрокосм не тонет в макрокосме (как во всей школе германского философского оккультизма), а одухотворяет и преодолевает его косность. Вместе с тем космическая тенденция русского мистицизма в народном подсознании соприкасается, ею пронизываясь, с языческой стихией обожествления вещества, «матери сырой земли». Это сакрализация дебелий материи, «тела душевного». — Неизжитой и в наши дни, из хаоса растущий, паганизм самого, вероятно, по природе своей аморального народа: аморального по как бы органическому неприятию им всем социально-культурных норм этоса, но жадно, как никакой другой, ищущего правды Божьей.

Когда А. В. Карташев настаивает, как на специфической особенности «русского христианства», на присущем ему смирении, когда он противопоставляет этой жемчужине Евангелия «царственную добродетель любви», «точь-в-точь как на аскетических руководствах восточных подвижников» (с. 30), мы в искреннем недоумении. В о в с е м христианстве, равно на Западе и на Востоке, абсолютное смирение есть начало, корень, основание, источник. Но как и почему и с х о д н ы й п у н к т христианского пути может препятствовать достижению вершины — *αγαπη caritas*⁷ — для нас совершенно непонятно. Ничего подобного во всяком случае нельзя найти у «восточных подвижников», из коих назовем хотя бы *Иоанна Лествичника**, как одного из наиболее у нас известных. В его Лествице смирение, как синтез покаянных чувствований, занимает 25-ую ступень, любовь же стоит на самой высокой, 30-ой ступени, венчая и затмевая все добродетели, о чем столь пламенно говорит уже ап. Павел (1 Кор. XIII, 13). Следуя нашему автору, мы можем сказать лишь следующее: в о п р е к и, а не согласно идеалу святоотеческого Востока, создавшего на фоне Песни Песней (*Ориген**, *Григорий Нисский**, *Макарий Великий**) брачную мистику, *πνευματικος γαμος*⁸ харизматически-озаренной души с Небесным Женихом, — вопреки

этому идеалу, который унаследовал, эмоционально его окрасив, католический Запад, русский православный народ в религии своей Эроса не ведал. Именно в религии, в подлинном духовном опыте и даже в церковном его аспекте. Недаром слово «любовь» выпало у нас в возгласе диакона перед Чашей: «Со страхом Божиим и верою... приступите».

Экстаз «восхищенной Любви», которая, хотя и есть всегда отклик и отблеск Отчей, однако, имеет свои законы, свой ритм, не нашел ни воплощения, ни имени в русском христианстве (напомним непередаваемый греческий термин *φίλτρον*). И здесь его лицо не отражение, а преломление сквозь тусклую призму лика вселенского. Вода в вино так и не претворилась.

Что касается идеи «онтологического ничтожества» твари, то она, несомненно, сильнее в Западной антропологии⁹. Восточные Отцы, с их учением о виртуальной божественности умной иконы Божества на земле, возвели первозданного человека на такую предельную грань, что сделали для него *теозис** по причастию разрешающим аккордом бытия, а не только паки-бытия. Христианское смирение от этого умалиться не могло, благодаря ясному различению в роде Адамовом: с одной стороны, сверхнатуральной потенции, с другой, греховной реальности после падения. Вся прагматика аскетического земного борения заключается в том, чтобы вновь сделать оскверненный сосуд достойным вместилищем Духа, ему дарованного при крещении-помазании. Русское религиозное чувство с особенной интенсивностью восприняло именно покаянный мотив аскетической дисциплины: плач за грехи. Но слишком часто этот не до конца осмысленный плач — который мог бы стать «даром слезным» — прерывается бурными взрывами богоборческого инстинкта. — Вечный размах от самоуничтожения до самовозвеличения неслыханного. И в том и в другом очень много национального, но нет, само собою, ничего типически-православного.

То же самое относительно проблемы свободы и благодати. По мнению Карташева, эта проблема представляется «восточному сознанию как бы не христианской (?), поставленной языческой гордостью», ибо ему «вообще чужда претензия какой бы то ни было личности сводить счеты с Богом» (с. 29). Откуда сие? На самом деле весь этот вопрос, воистину трагический для *Августинского** Запада, умалившего силу человеческого духа, был устранен или предупрежден в греческой патристике теорией *с и н э р г и з м а**: два возносящие горе крыла, по Максиму Исповеднику. Восточная Церковь осталась ей верна, за что иногда обвиняется западными теологами в *полу-пелагианстве**. Нельзя

однако не напомнить, что в данной теории, где понятие *χαρις*¹⁰ еще эмбрионально (оно разработано лишь в XVI веке в *Паламитовом** учении о «тысячеипостасной благодати»), свобода человеческой воли полагается независимо (по крайней мере, по искуплении) от *gratia praeveniens*: полярная противоположность ее скованности в Лютеровом *servum arbitrum*¹¹. Для аскезы-агонии «Христовых атлетов» эта автономия была чрезвычайно ценна, и мы видим в ярких повествованиях *Иоанна Кассиана**, как искусно ее умели использовать отцы-отшельники в пустынях Египта. Но и они твердили на каждом шагу, что без непрестанной помощи свыше борьба с искушениями бессильна. Вера в конечное спасение неисповедимым милосердием Божиим особенно дорога действительно русской душе, но скорее потому, что она мятежная, а не потому, что она наисмирненнейшая.

В том же свете Карташев видит и наше народное почитание Богородицы, как всемилосердной Заступницы. Однако и в нем мы находим лишь всеобщее упование «рода христианского». Непосредственно-радостное ощущение «предстательства» Марии, ее всепрощающей любви, согревает своим тихим пламенем все романо-германское средневековье, где она Царица неба и вся земля, Прибежище отчаявшихся. И тот же трепетный, робкий призыв слышится в заключительной мольбе латинской *Ave Maria*: ...«*Ora pro nobis, peccatoribus, nunc et in hora mortis nostrae*»¹². Не лучше ли было бы тогда, по-братски, признать, что почитание Присноблаженной и Пренепорочной есть сердце Вселенской Церкви?

Как некоторое отличие восточной концепции, здесь можно, правда, отметить преобладание мистики материнства над мистикой девства, распутившейся впервые на Западе в феодальной Франции, колыбели рыцарского культа Дамы. Но и там, особенно в представлении последних веков и под влиянием Лурдских чудес, *Notre-Dame* прежде всего Мать всех Скорбящих: *Mere de misericorde et refuge des pecheurs*¹³. Крещенная Русь, где мать, увы, никогда не была окружена пиететом, восприняла из Византии догмат владычественной *Родильницы* — *Θεοτοκος*¹⁴, оставив в тени воспетую там же «Невесту невестную», которую вся Церковь неизменно продолжает ублажать как таковую. Смягчив лирически очертания Державной, народ вложил в ее образ все томление души своей, на тернистом жизненном пути укрывающейся под Покровом Той, Которая «славнейшая без сравнения Серафим». Душа эта действительно почитает Богородицу более, чем прославляет Приснодеву¹⁵. Преображенной, единственной в мире женской судьбы, здесь нет по-

нимания, нет выражения. И все-таки нельзя утверждать, будто «русский н и к о г д а не воображает и не изображает Богородицу без Младенца и юной девой» (с. 29). Ибо первую мы встречаем в древнейших русских фресках, в согласии с ранней восточной иконографической концепцией, как одиноко-величавую фигуру Оранты, не Одигитрии (Старая Ладога и Нередица). А икона девственной Богоматери Умиления со сложенными на груди руками (напоминающая позднего происхождения западную *Immaculee Conception*)¹⁶ была, как известно, любимым образом преп. *Серафима Саровского**, пред которым он, по житию его, скончался коленапреклоненный.

В заключение два слова еще о прирожденном русскому христианству чувству со-мученичества, на которое указывает, недостаточно лишь его оттеняя, А. В. Карташев. Следование за Христом принимает здесь в самом деле несколько иную форму, чем на Западе, где оно пустило очень глубокие доктринальные корни: форму долготерпения, страстотерпчества, безропотной покорности воле Божьей. Трезвенное по своей духовной природе Православие, помимо соблюдения заповедей и церковных правил, вообще не требует от своих чад героизма и самоистязательства не поощряет. Карташев безусловно прав, замечая, что русское страдание идет по линии любовной помощи ближним в совместном несении креста. Запад иначе переживает и активно понимает соучастие человеческое в Страстях Господних. Его *Imitatio Christi*¹⁷, несравненно более драматическое с самого начала, одновременно зиждется на принципе *reparatio*¹⁸ и вытекает из *compassio*¹⁹, из адорации *sanctae humanitatis*²⁰, которая стала объектом настоящего культа с XII века: в лице св. *Бернарда**, и еще более с *Франциска Ассизского**, явившего миру первые видимые *стигматы**. Пафос добровольного сораспятия с Сыном Божиим, как п р о д л е н и я и с к у п и т е л ь н о й ж е р т в ы (Павлова мысль вместе с «язвами» за Христа) и неотъемлемой от него в западном средневековьи влюбленности в крестные муки лежит вне поля зрения и опыта ортодоксального Востока, несмотря на то, что самое понятие святости выросло из живой реальности «свидетельства» — *martyrium*²¹. Христоцентризм — не пан-христизм — правда не был Востоку чужд, но тайна грядущего Духа реяла над ним всегда, все озаряя своим чаянием. Церковь Вселенских соборов никогда, и в символе и в умонастроении своем, не отделяла человека во плоти Иисуса от божественного, вечносущего Логоса: теандрическое²² единство ипостаси соблюдалось им ревностно-строго. В русском Православии можно, быть может, подсмотреть легкий уклон в сторону протестантского *кено-*

*зиса**, как особо-взволнованное внимание к зраку «уничиженага раба Иеговы», о чем упоминает Карташев. Но главное, на это особо ударяет и он, Восточная Церковь орлиным оком провидит за смертной ночью Голгофы незакатную зарю Воскресения, солнца Славы. Совершенно верно, что Православие — однако не только русское — есть христианство не патетически-голгофское, а радостно-пасхальное, Воскресное. Но, для того, чтобы соборное таинство, могло праздноваться воистину как т о р ж е с т в о и з т о р ж е с т в, мало одного «снятия Пилатовой печати с трехдневного гроба Св. Руси» (с. 31). Мало и веры в то, что она восстанет, хотя так вероятно, что э т а Русь давно опочила смертным сном. Если будет — когда и чьей рукою? — воскрешен мертвец, которого нельзя уподоблять самовоскресающему Спасителю, то надо, уврачевав раны, язвы и струпы на теле его, оживотворить в нем дух бессмертный. — Дабы воплотилась на земле русской для новых откровений единой теофании²³ Церковь невидимая, та, которой не одолели и не одолеют врата адовы.

