



Л. П. КАРСАВИН

О сущности православия

1

Автор этой статьи должен начать ее с обращаемой к читателю просьбы вооружиться терпением и не смущаться тем, что сначала рассуждения автора покажутся ему к теме прямо не относящимися. — Религия не область отвлеченных умствований, а существо жизни и бытия; и говорить о ней нужно и стоит только в том случае, если подходить к ней с сознанием, что без нее нет и не может, не должно быть ничего. Мы живем в эпоху более или менее неудачных попыток осуществить средневековую мысль о двух истинах — отделить науку от религии, государство от церкви, сделать веру частным достоянием индивидуума и, даже допуская бытие Божие, практически обойтись без Бога. Автор исходит из убеждения в ошибочности всех таких попыток и, желая оставаться последовательным, не отделяет от религиозности ни государственной, ни национальной, ни культурной проблем. К тому же и пребывание его в «Советской России» и все, на глазах его происходящее и реально его затрагивающее как нельзя более способствует «мистическому» подходу к теме.

С давних пор у нас общим местом сделалось утверждение об «оторванности» интеллигенции от народа. Его попытались лишь один раз обосновать анализом доживаемой нами революции. В известном смысле и до некоторой степени утверждение это, конечно, справедливо, однако — только в известном, ограниченном смысле и в малой степени. Давно пора с большею, чем то обычно делается, определенностью, противопоставить ему и его относительной правде правду другую. — Русская интеллигенция (включая в нее и полуинтеллигенцию, к которой необходимо отнести подавляющее большинство русских социалистов и, в частности, всех идеологов большевизма) являлась и является типической

выразительницею русского народа в его целом. Она раскрывает, актуализирует потенции народного сознания, которые без нее нам трудно было бы уловить и понять. По ней и лучше и полнее всего можно судить о народной душе и народной религиозности. Надо только научиться отличать показательность идеологии от ее действительности и не придавать чрезмерного значения внешнему и случайному: идеологической определенности или ограниченности, предпочитая форму истинному содержанию. Так, само собой разумеется, теории социализма, материализма или интуитивизма чужды и недоступны темному рабочему и серому мужику, а последняя из упомянутых недоступна и таким «идеологам», как *Луначарский** или *Бухарин**. И тем не менее дух и основной замысел этих теорий, вовсе не исчерпываемые, а чаще всего даже искаженные ходячими их определениями и формулировками, глубоко национальны, равно и отношение к ним. Мы обязаны считаться с фактами, а факты говорят, что «социализм» увлекает широкие круги русского народа. Но мы обязаны, с другой стороны, не искажать фактов и видеть, что увлекает он не тем, что написано на его красном знамени, не минором плохой музыки «интернационала», призывающего к «решительному и последнему бою», не пресловутым девизом «грабь награбленное», не конкретною своею программой, а призывом к общему благу и жертвенности, к реальному преображению реальной жизни (ср. 11).

Указываемое отношение между интеллигенцией, гениями (говорю вообще, а не в применении к современникам) и духовными вождами (не в смысле провозглашаемой ими программы — в этом отношении они чаще всего пешки в руках Истории), с одной стороны, и широкими массами или народом, с другой, не представляется чем-то специфически русским. Оно наблюдается у всех народов и во все эпохи, являясь основным принципом исследования исторической и культурной жизни, необходимым условием возможности истории и обществоведения, что, к сожалению, большинством историков, не говоря уже о так называемых социологах, весьма недостаточно сознается. Впрочем, здесь и после всего написанного мною по этому вопросу¹ я не считаю нужным развивать высказываемую мною точку зрения. Мне достаточно лишь выдвинуть ее в оправдание дальнейших рассуждений.

И русскому народу, и русскому обществу, и русскому человеку, как уже неоднократно указывалось, в высокой степени свой-

ственна абсолютность заданий, по существу своему религиозная, хотя не всегда и не всеми признаваемая за таковую. Практически она затемняется именно в религиозной своей природе подменной «названий», символизацией абсолютной цели какой-нибудь до крайности позитивной ее формулировкой. Она находит себе выражение в грандиозности и чаще всего неосуществимости заданий, вплоть до «немедленного социализма» («немедленные социалисты» — не мой вымысел, а действительно так называвшие себя люди, попавшие в газеты еще в начале нашей революции), в неистребимой, органической склонности к «сальто mortале» из царства необходимости в царство свободы. Не даром, если не ошибаюсь, несколько заседаний «социалистической академии» были посвящены теоретическому анализу этого прыжка.

Беспримерно уже само расширение «Державы Российской» от «финских хладных скал до пламенной Колхиды» и «до стен недвижимого Китая», даже за эти стены. Еще показательнее политические идеалы — мечты о Великом Океане, о Константинополе, смущавшие даже трезвые, англазированные умы тех русских людей, которые подменили абсолютный идеал желанием во что бы то ни стало быть реальными политиканами на европейский манер. И если мне укажут на необоснованность подобных грез, с упоминанием или без упоминания о «колоссе на глиняных ногах» — тем лучше. Непрактичность, мечтательность политической идеологии как раз и вскрывает абсолютный характер ее идеала. А он находил и находит себе и чисто-религиозные выражения. Когда-то Москва осознала себя «*третьим Римом*»*, передав в наследие империи величавый и религиозный образ «самодержца», защитника веры православной и русской. Самодержец, став императором, сейчас же надел немецкое платье. Но идеология, близкая к идеологии «Василевса Ромеев», осталась не только у гроссмейстера Мальтийского Ордена² *Павла**, а и у «*Агамемнона Европы*»³, и у *Николая I**, и у *Александра II**. Это только интеллигенция не хотела понимать того, что говорил ей о русском самодержце Пушкин, и свысока относилась к живому в народном сознании образу «Белого Царя». Впрочем, от идеи Рима не ушла и интеллигенция. В лице большевиков она принялась за создание четвертого, которому, по мнению наших предков, «не бывать»; по сборнику же «Смена вех» видно, что, по крайней мере, один из принявших в нем участие «профессоров» (не помню какой) весьма не далек от взглядов *старца Филофея**. Оставаясь в пределах фактов, надо отметить, что даже теперь, в эпоху господства над Россией (впрочем более всего — словесного господства) коммунистического интернационала в заявлениях и

мечтах вождей движения своеобразно всплывает вера в особую мировую миссию русского народа, вера, которая сочетается — здесь большевики сходятся нежданно-негаданно с *Ф. М. Достоевским** — с готовностью принести весь русский народ в жертву спасенному человечеству. И не следует в пылу политической или иной страсти умалять пафос самопожертвования, свойственный нашему воинствующему коммунизму, буквально толкуя слова некоторых его представителей об «опытном поле» и служебном значении России. Они часто и собой готовы пожертвовать и жертвуют.

Грандиозность и, опознаваемая даже, религиозность целей, скажут мне, были свойственны и Западу. Стоит только вспомнить Крестовые Походы, борьбу папства с империей, империализм *Плантагенетов**, норманнов или еще лучше французских политиков XIV в. Запад все это пережил и оставил, как ненужное средневековье. — Ненужное ли? Не является ли секуляризация культуры на Западе не шагом вперед, а шагом назад? Не надломилась ли культура Запада в XIII—XVI веках и не расплачивается ли теперь своим разложением за этот грех? Очень уж мы склонны абсолютировать западную культуру и западную идеологию, без спору соглашаясь видеть в религиозности нашей культуры ее отсталость. Может быть, и не бесполезно посмотреть на проблему с нашей русской точки зрения. Не надо забывать, что в силу разных обстоятельств культурный уровень русской интеллигенции в XIX и XX веках не ниже, чем культурный уровень западной. Точно так же и руководители и вдохновители русской политики едва ли во многом уступают вдохновителям политики западных государств, если брать умственный кругозор тех и других. И какие-то глубоко лежащие причины обуславливают «бескорыстие» русской политики и политической идеологии в XIX веке, наивную идею «*Священного Союза*», славянофильские мотивы войны с турками при Александре II, мечты, витавшие в Гааге, и многое другое. К самым ярким идеологам нашей политической мысли надо причислить *Тютчева** и *Достоевского*. И оба они понимают наш политический идеал как религиозный, а им, во всяком случае первому из них, испытанному дипломату и образованнейшему человеку своего времени, никак нельзя отказать в трезвости мысли и политической прозорливости. Кто — как, а я не согласен считать друга *Шеллинга** и *Гейне** наивным невеждою или признавать *Вячеслава Иванова** варваром по сравнению с «образцом культуры» *Максимилианом Гарденом**. Конечно, существовали и существуют позитивные направления русской политики и политической мысли.

Странно было бы, при нашей склонности абсолютировать все, даже европейскую культуру, даже англоманство, чтобы их не было. Но очень характерно, что эти «другие» течения получают преобладание, за исключением эпохи Петра, в периоды упадка национального самосознания, а крупнейший представитель их в последнее время, граф *С. Ю. Витте**, действует накануне величайшего кризиса русской истории.

Итак, идеализм, абсолютность заданий, более или менее религиозно окрашенная и непрактичная мечтательность являются характерными чертами русской политической общественной мысли, которая даже к чисто практической цели подходит с ее теоретической стороны, делая ее чем-то абсолютным. Они, эти черты, уясняют нам пафос *Добролюбовых**, *Чернышевских**, *Писаревых**, всех крупнейших наших публицистов, большинство которых не случайно прикосновенны к духовному званию. Они до известной степени делают понятным подслушанный *Владимиром Соловьевым** у наших *позитивистов** силлогизм: «Человек произошел от обезьяны и следовательно должен стремиться к общему благу». И разве не касанием к абсолютному, к абсолютной истине определяется своеобразная значительность русской литературы? Разве не трагична и не символична судьба идейного отца большевизма графа *Льва Толстого**, литературного гения, который во имя принятой им за абсолютное идеи кастрирует себя и неудержимо стремится к плоскому наукообразному силлогизированию и смешному даже у школьников педантизму? Или мы, русские, не видим того, что видят сторонние наблюдатели на Западе?

«*Жомини**, да *Жомини*, а о водке ни полслова!» — жаловался *Денис Давыдов** на гусаров нового поколения. — В частной и личной жизни мы встречаем те же черты. Русский ученый в большинстве случаев не любит кропотливой и мелкой работы. Он, вслед за Тентетниковым⁴, мечтает о том, как бы разрешить мировые проблемы, часто почти в наивной уверенности, что от него решение их зависит. Он строит грандиозные планы и от молодых ногтей философствует. Очень редко удается ему пойти далее первой книжки, носящей на себе следы неопытности и поспешности, но непременно снабженной принципиального характера предисловием. Он оставляет работу. Не потому ли что не любит заниматься «гробокопательством», а непонятность, абсолютность задания подсекает всякую надежду на его осуществимость? То же самое и в общественной деятельности. — Необходимо преобразовать людей и общество. Но достичь подобной цели одним скачком невозможно, тем более, что и разрушить до конца ста-

рое не так уж легко: оно оживает. А двигаться к идеалу шаг за шагом, осуществлять его незаметным, муравьиным трудом охоты нет. И вот, если есть энергия и вера в осуществимость, получается активный большевизм, неизбежно разбивающий себе лоб; если, что типичнее и чаще, такой энергии и воли нет, появляется равнодушие не только к идеалу, а и ко всей окружающей действительности и ко всякой деятельности, беспримерная лень.

Как бы ни определялся идеал русского человека, чем бы ни признавал русский абсолютное: Богом, общим благом, материей или организацией производства, абсолютная природа этого идеала вскрывается без труда. Она сказывается в том, что только на него и направлено внимание, что ему подчиняют всякое явление жизни. Русский человек не любит компромиссов и половинчатости, по крайней мере в теории и чувстве: на практике-то он чаще, чем кто-либо другой, пойдет на компромисс (ср. 11—12). Он страдает органическим моноидеизмом. И вне идеала, вне отношения к нему ничто для него значением не обладает. Русские (не только интеллигенты, а и мужики) обнаруживают редкостное равнодушие к повседневности, к быту, в этом характернейшая их бытовая особенность. — Они не усматривают оправдания бытовых форм тем идеалом, который исповедуют: религиозным или позитивно-рационалистическим. Зато, если из идеала вытекает определенный уклад жизни, внезапно появляется исключительный педантизм, доводящий до нелепости, в жизни выраженный Л. Толстым, в литературе — героями «Что делать?» Вот почему, вождедея о царстве небесном или грядущем социалистическом рае, мы живем в мерзости запустения; «убедившись», что идеал семейной жизни в духовном единстве и взаимоуважении, пренебрегаем всеми исторически сложившимися формами того и другого. Нравственная деятельность может быть для нас обоснована только абсолютным, т. е. религиозным идеалом. Она не автономна, а подчинена высшей идее. И во имя этой высшей идеи, которую слишком часто отождествляют с нигилизмом, утилитаризмом, социализмом, безжалостно разрушаются основные и элементарные нормы морали. Если мы усомнимся в нашем идеале, нам сейчас же покажется, что «все позволено». А так как какое-то сознание этого идеала не умирает, мы непременно попытаемся на деле проверить: точно ли «все позволено», не убедит ли нас какое-нибудь чудо; и ниспадаем до последних низин животности и зверства.

Итак, с тяготением к абсолютному связано равнодушие к относительному, во всяком случае постольку, поскольку это относительное абсолютным не оправдано и не обосновано. Отсюда

проистекает исконно русский максимализм или большевизм: презрение к действительности или беспощадное разрушение ее во имя неосуществимого идеала. И редко большевизм сочетается с плодотворной практической деятельностью и чутьем реальности, таит свой яд под покровом необходимого. Таков большевизм Петра Великого, большевизм, губительность которого прикрыта грандиозным [размахом] дела Преобразователя, но тем не менее ясна для внимательного взгляда в рационалистической ломке исторически сложившегося уклада жизни, в разрушении основы ее — русской церкви. Не умаляя ни гения Петра, ни значительности сделанного им, необходимо понять новую историю России не только, как продолжение и развитие того, что начато великим императором, но и как борьбу с ним, последний фазис которой мы, кажется, переживаем в изживании творчески бесплодного большевизма. Конечно, здесь особенно надо остерегаться односторонних обобщений. — В современном большевизме есть положительное содержание, которое лежит в глубине нелепой мнимо-научной и явно-социалистической формулировки его конечных целей и которое можно определить, как стремление к благу человечества, к справедливости и правде и готовность жертвенно это благо осуществить. Вместе с тем, большевизм — сила консервативная, спасающая, вопреки своим явным устремлениям к разрушительности, и русскую государственность, и русскую национальность, обнаруживающая религиозный смысл и цель нашего народного бытия. Но с другой стороны, большевизм и реакционная сила, которая стремится во что бы то ни стало «продолжить дело Петра», т. е. отрицательные тенденции, конкретно — ограниченный европеизм Петрова идеала. В этом смысле изживание большевизма и является изживанием ограниченности европейской культуры.

Если русский человек верит в абсолютное значение своего труда, он не щадит себя и границ не знает, обнаруживая энергию сверхчеловеческую, «до смерти работает». Если такого значения в деятельности своей он не усматривает, он поражает своею ленью и недвижимостью, считает волю бездельем, работу рабством и «до полусмерти пьет». И в целом до сих пор абсолютное воспринимается им преимущественно со стороны его всеобщности, а значит, и неопределенности, потенциальности, чем объясняются черты сходства с созерцательным Востоком, преобладание в национальном характере именно пассивности, лени. Очень распространено объяснение русской непрактичности в самом широком смысле этого слова «историческими условиями». Ссылаются на то, что искусственно устраняемый от всякого участия в

политической и общественной жизни, не воспитанный на ней и в ней «народ» ее понимать и ценить не научился. Но, во-первых, указываемую причинную связь можно и обернуть, в частности указав, что не более «практичны» и «правящие», выросшие в среде и атмосфере политической деятельности, что последний русский император Николай II — фигура глубоко национальная и, наконец, что «у всякого народа то правительство, какого он заслуживает». Во-вторых, сфера деятельности не исчерпывается политической и крамольной с точки зрения данной власти общественностью, и не все, называемое «политикой», является ею. Русские же «непрактичны» и в том, в чем западноевропейцы обнаруживали свой практицизм в эпохи более сильной и энергичной абсолютной монархии, чем Русская Империя за последние 50-60 лет. Нечего ссылаться и на природные богатства страны, будто бы не позволяющие умирать с голоду даже лентяю. — Известное дело, что на Руси искони с голоду умирало очень много, и пресловутая лень покупается ценою отказа от насущнейших потребностей. Вообще не следует механизировать историю и слишком шаблонно понимать то, что называют «воспитанием»: одни и те же условия по разному «воспитывают» разных людей. Наконец, и вопрос о взаимодействии между обществом и средою, в частности о влиянии географии, совсем не так прост, как кажется. — Географическая обстановка меняется под воздействием человека до неузнаваемости, о чем свидетельствует история Западной Европы. И прежде чем объяснять, например, национальный характер греков изрезанными берегами Балканского полуострова и обилием островов в Эгейском море, полезно поставить вопрос: почему греки прекратили свои блуждания именно на Балканском полуострове, почему на нем окончательно осели, а не двинулись дальше, как другие народы сделали это до них и после них?

Пассивное, «женственное» отношение к абсолютному не раз отмечалось в качестве одной из основных черт нашего народного характера. Оно сочетается с живым сознанием невыразимости смутно постигаемого абсолютного, роковой порочности всех попыток его определить и осуществить. Естественно, что ко всему «выражающему» абсолютное, мы относимся с недоверием и отрицанием, к самому «Божественному» робко и стыдливо; а для нас все так или иначе ведь Божественно. Мы не любим громких фраз и пленяющего романцев жеста, и не согласны признать, что: «кронштадцы — краса русской революции». Наши лучшие стилисты велики не пафосом, а своеобразным сочетанием его с иронией или ясной простотой. Русский человек делает хорошее и

красивое крадучись, с ужимкой; ценит такой поступок, в котором его «я» теряется. Он стыдлив и нежен в любви и дружбе, предпочитая скрывать нежность за нарочитую грубостью.

Но тут-то, наверно, подымется целый рой возражений. — Хороша стыдливость русского простолюдина, вечно язвящего в колене восходящем и врагов и друзей, и тварь бессловесную! И какую там нежность или стыдливость можно усмотреть в грубости и озорстве «камаринского мужика» или Ф. П. Карамазова? — Напротив, прямо-таки поражают (и давно уже поражали наблюдательных иностранцев) в русском народе озорное бесстыдство и холодная жестокость. Все это, конечно, есть и хорошо известно было тому же Достоевскому, тем не менее признававшему свой народ за народ-Богоносец. Дело в том, что сама резкость и яркость проявлений бесстыдства, «озорства», сама беспредельность жестокости свидетельствуют о силе противоположных свойств. «Бесстыдство» и «жестокость», проявляющиеся в русском народе, при ближайшем и более внимательном рассмотрении оказываются не чем иным, как болезнями обостренных стыдливости и нежности. Озорничая, русский или испытует свою стыдливость, стремится убедить себя в ее абсолютном значении, или попирает то, во что, может быть пламенно, но по его мнению наивно и безосновательно верил. Мы бесстыдны или тогда, когда ищем абсолютное, или когда с невыразимой тоской убеждаемся, что его потеряли. Наше «бесстыдство» не атрофия, а гипертрофия стыдливости. Впрочем, иногда оно может быть и атрофией, но в этих случаях причина его в знакомом уже нам равнодушии к эмпирии. Им, равнодушием к эмпирии, отчасти объясняется и холодная жестокость. — Не в земной жизни и не в земных наслаждениях или страданиях смысл бытия, а потому, в конце концов, безразлично: страдает ли человек или нет. Или смысл бытия выше страданий, или он не существует совсем. Так оправдывается отвращение от страданий, самозамыкание в удаленности от них, что особенно важно и привлекательно для человека чувствительного и нежного. И по происхождению своему жестокость вместе с тем и болезнь жалостливости, способности сострадать и любви к страданию.

Мы говорим о тяге русского народа к абсолютному, подчеркивая, что абсолютное он склонен понимать, как нечто общее и неопределенное, как некоторую потенциальность. Это справедливо лишь отчасти. — При всем равнодушии к эмпирии русский человек относится к ней не так, как созерцатель-буддист. При всей своей тяге к абсолютному, он не склонен к той же точности абстрактного представления о нем, как германец. Абсолютное вос-

принимается им как некоторая неопределенная потенциальность, но вместе с тем как основа всего и всяческого. Во всяком явлении он чувствует что-то Божественное, признает его правоту и прозревает в нем Бога. Оттого, не довольствуясь, подобно буддисту, созерцанием идеала (к тому же и созерцается иное), он стремится воплотить его, хотя в большинстве случаев лишь в мысли, недействительно или нелепо. Оттого он и задыхается в разреженной атмосфере кантианства, не привившегося к русской философии, и вечно ломает себе голову над проблемами добра и зла, оправдания и спасения. В этом своеобразном отношении к абсолютному и к действительности — корень его легкой подчиняемости внешним условиям, его законопослушности и «перевоплощаемости», отмеченной Достоевским. Но здесь же коренится и бурно временами вспыхивающее бунтарство (не планомерная, рационалистическая революция) во имя внезапно увлекающих новых определений абсолютного или во имя безграничной свободы во всем усомнившегося и все отвергающего.

3

Высказанные выше соображения, конечно, покажутся читателю недостаточно обоснованными. Но доказательство их и не входило в мои задачи. — Мне надо только выдвинуть основные мысли, поставить проблемы, для уяснения и обоснования которых потребны многие страницы, и прежде всего напряженные усилия мысли со стороны читателя.

Итак, основную черту русского национального характера, «русской души», я усматриваю в тяге к абсолютному, которая необходимо предполагает некоторое, более или менее смутное его восприятие, хотя и уживается с весьма неточными определениями его. А воспринимается абсолютное (в единстве своем), как нечто потенциальное и неопределенное, но непостижимым бытием своим затемняющее и обесценивающее эмпирию, и как единство всяческого, необходимо подлежащее полному осуществлению во всем, а следовательно и определению, и, наконец, как все сущее (что в некотором смысле абсолютирует или обожает самое эмпирию). Неотчетливость, неясность восприятия позволяет, с одной стороны, отрицать абсолютное, как таковое, причем в силу указанной связи его с эмпирией отрицается в ценности своей и она, с другой стороны — довольствоваться очень неточными и неверными определениями его, заимствуемыми из области той же эмпирии, но абсолютируемыми. Воспринимаемое в своей неопределенности и потенциальности, абсолютное обес-

ценивает эмпирию, порождая настроения, близкие к настроениям пантеизирующего Востока. Но, благодаря реально ощущаемой связи абсолютного с эмпирией, эмпирия без него оправдана и обоснована быть не может, а оно само мыслится, как необходимо подлежащее воплощению: истина понимается в смысле жизненной и деятельной истины, хотя и не так, как в американском прагматизме, чуждом нам в силу отрицания им абсолютности истины. Рядом с этим, вследствие той же связи между абсолютным и эмпирическим, второе не может быть без всякого колебания противопоставленным первому, как отрицательное инобытие: оно в известном смысле божественно, проявление абсолютного, благодаря чему невольно стирается грань между сущим и должным.

Таково реальное положение. Но реальность становится понятной только по сопоставлению с идеальным. Идеал же заключается в постижении абсолютного, как идеально-реального всеединства, которое есть все и всяческое, ограничено реальное в каждом отдельно взятом моменте эмпирии, идеальное в единстве и множестве, рассматриваемых по отношению к каждому моменту отдельно, как цель их, совершенное в конкретном всеединстве моментов, во всем времени и пространстве их всех. С этой точки зрения, эмпирия — неполнота или недостаточность абсолютного в его выражении, а описанное нами состояние русской души должно быть определено, как недостаточность ее усилия или напряжения, как ее вялость или косность. Разумеется, русская косность — порок, и порок национальный, наследственный, но она вместе с тем и вольная вина народа и каждого принадлежащего к нему индивидуума. И вольная недостаточность усилия выражается в неясности восприятия абсолютного, в ограничении этого восприятия потенциальностью и идеальностью (отвлеченностью) абсолютного. Она же сказывается с другой стороны и в отождествлении абсолютного с каким-нибудь эмпирическим идеалом, например — с благом человечества (и только будущего) на земле, или в небрежении эмпириею и, следовательно, пассивном же подчинении ей.

Конечно, и душе Индии в высокой степени присуща устремленность к абсолютному, понимаемому как потенциальность всяческого. Но в ней такое понимание «окончательно», «предельно» и потому связано с отрицанием эмпирии и полным к ней равнодушием, чего в русской душе нет. Попыток воплотить абсолютное в жизни, признания или хотя бы предчувствия, что сама эмпирия в каком-то смысле и есть абсолютное, в индийской, как и вообще в *пантеистической**, культуре мы не наблюдаем. Дей-

ствительность для нее — иллюзия, в лучшем случае — что-то временное, преходящее волнение абсолютного. Отсюда — невозможность для пантеиста и пантеистической культуры абсолютировать эмпирию, отрицать во имя эмпирии само абсолютное, что, однако, совместимо с некоторыми формами атеизма, понятием которого в применении к индийской философии, впрочем, неправомерно злоупотребляют. Равным образом немислимы в Индии и специфически-русские проявления богоборчества.

Можно указать много общих черт между русской душой и душой германской, особенно в некоторые моменты развития, например, в эпоху раннего развития романтизма. И тем не менее в идеалах и стремлениях немецкой романтики есть что-то, по существу противоречащее русской душе. «Вы беретесь за невозможное предприятие», — говорил Ф. И. Тютчев Шеллингу. «Философия, отвергающая сверхъестественное и желающая все доказать с помощью разума, роковым образом должна направить свое течение к материализму, для того, чтобы утонуть в атеизме. Единственная совместимая с христианством философия целиком содержится в катехизисе. Надо верить в то, во что верил Апостол Павел, а после него *Паскаль**, склонить колени перед безумием Креста или — отрицать все. Сверхъестественное, по самому существу своему, и есть то, что для человека наиболее естественно. Оно коренится в человеческом сознании, несравнимо высшем, чем то, что называют разумом, этим бедным разумом, который допускает только понятное ему, т. е. ничего не допускает». И шеллингианство и гегелианство чужды русскому религиозно-философскому сознанию своими притязаниями на адекватное постижение Божества, отрицаемое в кантианстве, но отрицаемое опять-таки неприемлемым для нас образом. Если же мы всмотримся в религиозную трагедию романтизма, она обнаружит нерусскую свою качественность одинаково и в «приятии мира» *Новалисом** и в аскетизме *Клеменса Брентано**.

В приятии русскою душою мира ей не свойственно такое погружение в эмпирию и такое ограничение себя ею, какие мы наблюдаем на Западе, частью в той же Германии, но особенно в романских странах. Эмпирия для нас не может быть самоцелью, хотя иногда метафизический идеал и скрывается за формулами позитивически понимаемого прогресса. И в этом корень нашей неприязни к западному «мещанству», столь остро почувствованному и выраженному *Герценом**.

Так указанные нами основные черты русского национального характера позволяют его определить и в смысле отличия его от других культур.

Мы говорим о «русской душе», «русском национальном характере» и т.д. Что это за «душа», что за «характер»? Кто является «субъектом» всех этих «русских» чувств, стремлений, идей? — «Русский народ»? — Но тогда входят ли в его понятие поляки, латыши, литовцы и другие «инородцы»? — Не развивая и не обосновывая здесь в полной мере своей точки зрения, ограничиваюсь немногими догматически высказываемыми утверждениями. — Русский народ есть субъект русской культуры, в частности русской государственности. Он — единая и целостная личность, однако личность реальная только во всех своих конкретных индивидуализациях, каковыми являются и все носители индивидуализирующих и выражающих всерусскую культуру культур, все, если угодно, «народности», входившие, входящие и ожидаемые к вхождению в состав этой культуры. Многие из этих «личностей второго порядка» прежде обладали некоторою самобытностью, своею культурой и только потом, растворились в единстве народа русского, перестав быть личностью и не став новою в индивидуализации русского. Многие сохранили нечто свое, частично освоив русское и частично отдав себя. Иные стали или станут еще личностями в смысле индивидуализации именно русской культуры или самоопределятся в противопоставлении ей. Но до известной степени и в известный период времени все они — индивидуализации или моменты многоединой русской индивидуальности. Субъект русской культуры вполне реален только в единстве всех своих временных и пространственных обнаружений. Эмпирически он выражен всегда неполно: то как первичный носитель и выразитель своей культурной идеи в себе самом и даже в одном ограниченном своем осуществлении, например: в великорусской народности, то как перерабатывающий в себя и свое и чужое, то как отражающий в чужом свое. И в данную историческую эпоху всегда возможно указать некоторую «центральную» индивидуализацию его, вокруг которой располагаются остальные. Такою центральной индивидуализацией за 600—500 лет новой нашей истории была великорусская народность, творящая православную и национальную культуру, осваивающая и перерабатывающая в себе другие культуры и в них отражающаяся, поскольку они, как, например, польская, сохраняют рядом с ней некоторую свою самобытность. Во всяком случае, признанием за великорусской народностью первенствующего и руководящего значения нисколько не исключается тот факт, что другие народности осуществляют и выражают культурные

потенции России по-иному: так, как они не могут быть осуществлены и выражены великорусскою. Напротив, эти другие народности должны раскрывать русскую идею каждая по-своему, причем некоторые обладают еще и своими истоками.

Признавая первенствующее положение великорусской индивидуализации многоединой русской культуры, я, естественно, сосредоточиваю свое внимание именно на ней. Но само собой разумеется, что, считая общерусскую культуру только отвлеченным понятием (она реальна лишь, как многоединство своих индивидуализаций), я и каждую индивидуализацию (в том числе и великорусскую) понимаю, как некоторое более ограниченное многоединство: и она реальна лишь во всеединстве своих индивидуализаций вплоть до единственной конкретной реальности — индивидуума. Однако, в целях исследования, я, конечно, должен пользоваться отвлеченными понятиями и терминами: говорить не о том, другом, третьем русском человеке, а о русском человеке вообще. На это у меня не меньше права, чем у любого психолога или экономиста, до сих пор еще не расставшегося с *Робинсоном*.

Исходя из понятия всеединой души, тем самым я получаю право рассматривать культуру и культурную жизнь, как некоторое целое, а не дробить ее на «ряды», «явления» или «элементы», всегда определяемые условно и поставляемые друг с другом в причинную связь (при невозможности эксперимента и условности их выделения) хуже, чем гипотетически. Всякое противопоставление общественной жизни политической, экономической или духовной условно, фиктивно и, несмотря на известную методическую его полезность, неправильно. Ни о какой причинной взаимозависимости, ни о каких «факторах» здесь не может быть и речи. — Всеединая душа одинаково может выразить себя и в экономике, и в «духовной культуре», и в материальном быту. Судить о ней можно по любой из этих индивидуализаций (на этот раз не индивидуальностях-личностях, а их актах), и дело исследователя выбрать наиболее для него удобную. Я, как ясно из всего сказанного, такую индивидуализацией избираю религиозность.

Религиозно то, что относится к абсолютному. Но такое определение еще недостаточно, ибо вне абсолютного нет ничего и само понятие индивидуализации всеединства требует допущения по крайней мере возможности того, что во всяком явлении культуры есть и религиозный момент, т.е. что всякое явление религиозно. Поэтому к относимости и отнесенности к абсолютному, как первому признаку религиозного, необходимо присоединить дру-

гой — направленность души на абсолютное, хотя бы такая направленность и не всегда отчетливо сознавалась. Ее нет в современной западной культуре, или, если и есть, то до последнего времени в малой степени. Поэтому-то и можно противопоставлять западную культуру в ее целом западной религиозности, что недопустимо в применении к русской религиозности и культуре, хотя ее нигилистические и атеистические течения, на первый взгляд, говорят об ином. — Русская культура по существу своему религиозна: в этом ее *differentia specifica**, позволяющая аналогизировать ей западную только до XIII—XVI века.

5

По православно-русскому сознанию все относится к абсолютному, все с ним связано, и не только связано: все — не что иное, как обнаружение абсолютного или Богоявление — *теофания**. Поэтому Божественен космос, что постигли уже эллины, умозрения которых бережно хранимы в восточной Церкви, Божественны народ, общество, государство, Божественна всякая человеческая жизнь и деятельность. Не создания князя мира сего, не создания Божьи, возникшие только для упорядочения расстроенного грехом бытия, общества и государства, не создания они людей, от Бога отъединенных. Нет, они Божественны в самой основе своей, хотя, конечно, по греховности осуществляющих в себе их людей и недостаточно Божественны. И естественно, что отношение к ним двойственно, колеблясь в пределах от полного и безоговорочного приятия (когда забывается их недостаточность) до полного же и решительного отрицания (когда забывается их Божественность).

Чтобы понять это, необходимо уяснить смысл теофании. — Теофания — само Божество, но не в Себе и не в полноте и неизменности Своей. Теофания всегда — некоторая умаленность Божества, большая или меньшая, а, следовательно, имеющая начало и конец, т.е. тварное. Само Божество не может умаляться и делиться. Оно выше изменения, Оно вне всякой своей теофании, — все они и каждая из них. Теофания существует только в твари, которая вне теофании — ничто. Таким образом, теофания есть само Божество, поскольку Оно являет Себя в своей твари, т.е. творит, создает ее, и поскольку тварь свободно Его приемлет. Будучи одним действием, теофания есть действие двух субъектов: Бога и твари, существующей только в свободном приятии ее, как нечто самобытное и Богу противостоящее; но правильно

бороться с ее неполнотой или недостаточностью, т. е. развивать и восполнять ее, «эмпирическое», «это эмпирическое». Свойственное болезненному состоянию русской души решительное и полное отрицание эмпирии находит себе объяснение в недопонимании выясненной нами сейчас идеи, смутное восприятие которой и ведет к тому, что эмпирия отрицается не равнодушно, как на Востоке, не во имя ухода из нее, но во имя лучшего, идеально-го, если не абсолютного по существу, то абсолютируемого. Само разрушение в этой связи нередко понимается как создание и преобразование сущего.

Как бы то ни было, для русской души все Божественно. Поэтому разделение светского и религиозного для нас прямо непонятно: недаром даже большевики не сумели удержаться на позиции отделения Церкви от государства, не говоря уже о том, что большевицкий коммунизм тоже своего рода религия (см. 6). Если же единство религиозного есть Церковь, то церковно все: и мир, и государство, и личная жизнь, и быт. Нет в человеческой культуре ничего, что бы в существе своем не было церковным, хотя все и не вполне церковно; нет ничего преходящего, гибнущего, ибо церковное всевременно, вечно. Здесь более, чем где бы то ни было, необходимо отличать церковную полноту Богобытия от бытия эмпирического. Церковь — идеал эмпирии, однако, такой идеал, что он для Божества и в Божестве исконно и вечно сразу и ставится и осуществлен, а для эмпирической действительности, как ограниченного в себе и для себя момента Богобытия, только осуществляется, становясь и исчезая. Истинная Церковь есть мир, всецело причастный Богу, Его всего в себя приемлющий и приявший, Им всецело обоженный в человеке. В истинной Церкви осуществлена и всеедина вся множественность эмпирического бытия, т. е. каждый момент его в ней достиг полноты своего раскрытия, став всеми другими и всем, не переставая быть и собой. Церковь истинная — совершенное тело Христово, единое со Христом Богом, когда «всяческое и во всяческом Христос». Она составляет с Ним нераздельно-неслиянное двуединство, и сама — совершенное, всевременное и всепространственное единство всего во Христе.

Истинная совершенная Церковь не противостоит эмпирии как нечто отдельное и особое, как некая сущность или сила. Она содержит в себе эмпирию, как свой момент, и выражает себя в каждом ее моменте. Но именно в качестве момента Церкви эмпирия недостаточна, не обладая ни полнотою развития каждого из своих моментов, ни всею их множественностью, ни всем их единством. Она временна и пространственна, т. е. ограниченно-все-

временна и ограниченно-всепространственна. В эмпирии Церковь выражается неполно и несовершенно, хотя выражается сама она и только она, а не что-то иное. Всеединая Церковь живет в стихийном «бессознательном» стремлении всего сущего к Благому: к бытию, жизни, самоутверждению и отдаче себя другому и Богу, к смерти. Она живет в стремлении человечества воплотить идеальное, идеально устроить общественную и государственную жизнь, усовершенствовать их, познать мир в отношении его к Богу и как Божественное в культурной деятельности, в религиозно-философских исканиях. В эмпирической разъединенности, во времени и пространстве Церковь не в состоянии сохранить полноту свою и определяет себя, как стремление к абсолютному, т. е. как религиозную жизнь и религиозное познание, в невольном противопоставлении этого стремления чисто-эмпирической, т. е. непознанно-церковной деятельности, тем самым себя ограничивая. Таким образом религиозное предстает, как часть мира, не отделимая, однако, от нерелигиозного ясною и неподвижною границей, но словно постепенно сходящее на нет в нерелигиозном. Равно и церковное, т. е. религиозное в связи со Христом, неуловимо переходит в религиозное вообще и мирское. Поэтому видимая церковь не выражает собой в своей видимости Церкви истинной, прорастающей в мире, как зерно, пронизывающей его, как закваска. Истинная Христова Церковь видима только частично по внешнему исповеданию Христовой Веры, по видимой иерархии и видимым таинствам; да и в качестве видимой, она разъединена.

По католическому учению Христос установил церковь земную и, согласно словам *кардинала Беллармина**, столь же видимую, как государство Венецианское, в смысле и форме иерархического общества, т. е. единства многих, стремящихся соединенными усилиями к общей цели, к спасению. Притом католик склонен понимать спасение не в смысле преобразования всего мира, а в смысле одинакового для всех индивидуумов, хотя и разного по степени состояния. Во главе этого иерархического общества Христос поставил двенадцать апостолов, передав им власть учить, править и освящать верующих. Наследниками апостолов являются епископы, подчиненные князю апостолов Петру в лице его преемника — Римского Папы. Католическое учение о церкви увлекает своею стройностью, продуманностью и отчетливостью, но в этом и заключается главный его недостаток. Католическая церковь — совершенное монархическое государство, живущее по строго определенным законам, управляемое по точному их смыслу дисциплинированную, подчиненную самодержцу-папе —

иерархией. Церковь Римская создана по образцу земному, не случайно в течение долгого времени связанная с земной территорией — папским государством. Она по самой определенности своей противостоит прочим церквям и государствам, отсекая себя от полноты единства с ними в глубинах Церкви Истинной.

Римская церковь выделяется из мира, как часть мира, и резко от всего прочего отграничивается. Можно по-разному понимать и оценивать государство земное, считать его по происхождению своему дьявольским или тоже богоустановленным, как учит католичество ныне, но противопоставление себя государству для католической церкви необходимо и неизбежно, как неизбежно и то, что это противопоставление превращается в противопоставление одного государства другому. — И духовная и светская власть одинаково от Бога, и обе по-своему святы, учит современное католичество, но цели обеих различны. Светская власть устроит и охраняет благо временное (*bonum temporale*), условное, определяя политические, общественные и частные права граждан; церковная полагает свою цель в спасении (*salus animarum*⁵). Очевидно, такое разделение областей властвования заставляет предполагать, что не все церковно и что нецерковно, в лучшем случае, временно, преходит. Оно противостоит церковному, как иное, и естественно возникает проблема взаимоотношения между обеими властями. Каждая, говорит католичество, в своем роде есть власть величайшая, что уже предполагает определенную различенность «родов». Но раз ни одна из двух властей от другой не зависит, необходим дружественный союз их, причем вполне по образцу земных союзов должны быть оговорены и действительно оговариваются права и обязанности обеих. Если же так, то неизбежно самоограничение церкви в ее деятельности, отказ от земного, для нас необходимого, и, с другой стороны: «*communio lucis cum tenebris*»⁶.

С умыслом остановился я на католическом учении о Церкви. — Оно неприемлемо для православного сознания в самой основе своей, — в принципиальном отделении религиозного и христианского от нерелигиозного и нехристианского, церковного от нецерковного. Для нас, православных, все мирское и, в частности, светская власть, не временное, вызванное греховностью человечества учреждение: она столь же необходима в мире, как и власть церковная. В идеале своем и существе светская власть не вне церкви: она такая же церковная власть, как и власть иерархии. И священство, и «царство» одинаково необходимы в Церкви Христовой. У них различные цели и различные сферы действия, но эти цели и сферы не разграничены ни юридически, ни

конкретно, ибо всякое явление и церковно и государственно. Такие акты светской власти как война, наказание, принуждение, вовсе не лежат вне сферы церковной. И равным образом царь, как блюститель жизненной правды, не может стоять в стороне от теоретического ее выяснения — от догматического творчества Церкви. Это ведь право и обязанность всякого христианина, только в католичестве низводимого на степень законопослушного раба, тем более обязанность того, кто поставлен над всеми и всеми, в качестве Помазанника Божьего, истину осуществляет. Но как же тогда согласовать деятельность обеих властей, сталкивающихся и переплетающихся во всем решительно? — Во всеединой истинной Церкви, в идеале, требуемое согласие достигается само собой. «Когда священство непорочно, а царство пользуется лишь законною властью» — говорит еще *Юстиниан** — «между ними будет доброе согласие». В самом деле, если царь и священство выражают вселенскую истину, как они могут прийти в противоречие друг с другом? Царь так же свят, как и архиерей. «Он равночестен Богу. За исключением священнодействий василевс обладает всеми преимуществами епископа», и — «Я царь и я иерей», заявляет в VIII веке *Лев III Исавр**.

Таково идеальное взаимоотношение обеих властей. На деле можно говорить лишь о том либо ином приближении к нему, когда практически поневоле приходится искать компромиссных решений в духе, хотя бы, католического. Однако, и в этих случаях «внецерковность» государственной власти не приобретает абсолютного значения; напротив, за царскою властью сохраняется и церковный смысл, церковное значение: царь является главою христианского мира. Мир не отделяется от Церкви искусственно воздвигаемою перегородкою, и не может быть и мысли об отделении церкви от государства. — Все входит в церковь и отделить церковь от государства для русского народа то же самое, что сделать государство церковью (например — коммунистическою, хотя бы со Христом во главе «Двенадцати») или ... создать взамен ее советскую церковь, так называемую «живую»*.

Всем этим объясняется специфическая связь русской, а еще ранее византийской церкви с государством. И вполне естественно, что византийские василевсы, а частью и русские цари вмешивались в церковно-догматические споры и церковную жизнь. Петр, заменяя патриаршество синодом на немецкий манер, формально продолжал традицию русских самодержцев, и его реформа была не чем иным, как покушением русской церкви на самоубийство. Теперь, часть русской церкви, по существу — отмершая и мертвая (потому-то она и старается уверить себя и дру-

гих в том, что она «живая»), пытается санкционировать дело Петра и вызывает о помощи к его преемникам. Но не следует объяснять законопослушность русского духовенства только сервильизмом⁷, хотя в нем недостатка не было и нет. — Как понятно из сказанного, катастрофа русской государственности была катастрофой и для русской церкви, и, если уничтожение патриаршества представляется началом разложения царства, разложение царства — начало окончательного распада синодской церкви. Насильственно отделенная от государства, церковь по природе своей не может замкнуться в отведенную ей уместными лишь на Западе законами сферу. Она жаждет полноты деятельности. И вот из нее поднимаются националистические государственно-церковные течения, по современной российской терминологии «контрреволюционные», и церковь, как в пору *Смуты*^{*}, становится последним убежищем национальных идеалов. Эти течения ничтожны, выразились лишь на окраинах и за рубежом, не отличаясь особою активностью. В пределах Советской России они просто выдуманы. Поскольку они прибегают к мечу и огню, они перестают быть церковными, поглощаются политическими, и не в них жизнь русской церкви. Рядом с ними из церкви же исходят течения, направляющиеся к совместной работе даже с коммунистической властью. Несмотря на всю их противоестественность — что общего у Христа с Велиалом? (2 Кор. 6: 15) — сводить их к одним эгоистическим расчетам отдельных групп и лиц нельзя. В них есть свой пафос, сознание необходимости для церкви всесторонней деятельности и какой-то правды, усматриваемой, если не в идеале, то в мотивах коммунизма (2). Но и эти течения, благодаря поддержке со стороны власти могущие временно и видимо восторжествовать, в истоках своих опорочены мелкими людьми и гнусными средствами. Они мертвы, потому что отрекаются от Христа, ибо иначе, как отречением от Христа нельзя признать исповедание социализма, покоящегося на классовой борьбе и атеизме. В большинстве своем и в основе своей Русская Церковь занимала и занимает иную позицию. — Она не может принять отделения церкви от государства, не может признать первенства материальных интересов над духовными и религиозными и классовой борьбы коммунизма. Но она не может бороться против насилия насильем же и обманом. Единственный для нее возможный путь заключается в следующем. — Повинуясь «властям предержащим», она лояльно выполняет требования «безбожного» государства, которые не противоречат учению Христову. Не препятствует активно противоречащим ему, ибо это значило бы прибегать к насилию или обману, но сама

их не выполняет, отрицая их своим от всякого содействия им устранением и, если необходимо, ставя себя в положение церкви гонимой, молчанием и мученичеством исповедуя Христово учение. Это не борьба и даже не пассивное сопротивление — ведь нельзя же считать сопротивлением мой отказ проповедовать социализм, в который я не верю. Это — вынужденное, безмолвно осуждающее бездействие в том, что не от Христа, а от антихриста. Это верное следование учению Учителя, безмолвием отвечающего на обвинения и нападки.

Таков путь Православия в переживаемые нами тяжелые годы. И я утверждаю, что Русская Церковь в общем и целом шла и идет по нему. Ее можно обвинять, но никак не в активной контрреволюции, а только в недостаточной ясности поведения, в уступчивости, в готовности удовлетворяться компромиссами, в слабости. (11, 12). Может быть, она виновата еще в том, что слаба она верою, что готова иногда допустить, будто «врата Адовы» могут одолеть Церковь Божию, и склонна пойти по пути приспособления. Сейчас она на грани утраты ею своей видимости. — Законной канонической иерархии почти уже нет. Возглавляемый патриархом епископат насильственно отъединен от священства и мирян, другая часть епископата сама лишила себя сана и способности к благодатному действию посягнув на права патриарха, третья часть занимает промежуточное положение, по необходимости недоговоренное. Священство также в массе совлекает с себя сан и отпадает от Церкви, признавая «Временное Церковное Управление». Истинная православная Церковь разъединена на небольшие группы священников и мирян, не изменивших ей, и на единицы, лишённые видимого благодатного общения друг с другом и Христом. Каковы будущие судьбы этой единой истинной Церкви, сказать нельзя. Но в разъединении и рассеянии все члены ее могут, наконец, внутренне и глубоко пережить и Христову истину и самое Церковь, осознать ее идею, которая вместе с тем есть и русская идея. В них, в невидимом их единстве последний оплот русской веры и русской национальности, которые будут существовать лишь в той мере, в какой они его сохраняют. Так в свое время сохранила себя Россия за стенами Троице-Сергиевской Лавры у мощей преподобного Сергия*.

Есть еще один вопрос, тесно связанный с отношением Православия к государству, — вопрос об отношении его к самодержавию. Как сейчас показано, православие не может быть равнодушным к государственной жизни и деятельности, а, следовательно, и к той либо иной форме государственности. Но помимо всякой веры и всяких религиозных убеждений, лучшею формой поли-

тического бытия является монархия, и монархия не конституционная, не сословная, а именно самодержавная. В ней не должно быть засилия какого-нибудь сословия или класса, чем грешила русская императорская власть, но что представляется неизбежным только тому, кто верит, будто борьбою классов исчерпывается историческая действительность. Но в ней не должно быть и рационалистических выдумок, создавшихся на почве искаженного понимания английского государственного строя, которое исказило его самого и известно под именем парламентаризма. Однако всем этим не исключается, а напротив, требуется и оправдывается, как земское самоуправление, так и органически из него вырастающее общее представительство, отношение которого к самодержцу по существу не укладывается в формулы ограниченной или конституционной монархии, исторически, вероятно неизбежные.

Итак, будучи органически связанною с государственностью, церковь русская, конечно, может желать только наилучшей ее формы, т.е. самодержавия. А оно обусловлено еще и религиозным значением самодержца. Русскому народу нужен не только «хозяин», но, поскольку этот народ не отрекся от своего идеала, и Православный Царь, глава христианского мира. Но, очевидно, главою христианского мира может быть только один человек, ибо вселенский собор по самой природе своей не может стать учреждением постоянным. Вселенский собор, как и вселенский патриарх нужны в церкви, но не в отмену, а в восполнение самодержца, не вместо него, а рядом с ним (ср. 7).

Трагедия русской истории в том, что в России или царь без патриарха, или патриарх без царя. Но церковь в качестве церкви не может и не должна реформировать политический или общественный строй. Она должна ждать реформы «мира» от самого мира и только указывать ему истину. Она вынуждена ждать, лишенная значительной и необходимой для нее сферы деятельности, лишенная возможности объединять православный мир и распространять православие. Вероятно «мир» разрешит проблему своими средствами и не так, как считает правильным церковь. Чем дальше его решение будет отстоять от идеального, тем труднее будет церкви действовать и жить (ср. 11).

Итак, православная церковь, поскольку она опознается русским человеком, не представляется чем-то отделенным от госу-

дарственности и общности: она в идеале проявляет свою деятельность и в них, их в себе содержит, являясь моментом Церкви в высшем смысле, Церкви, выражающейся и в государственности. Но она связана именно с этою конкретною, русскою государственною, будучи не только православною, а и русскою церковью. И тем не менее она считает себя вселенскою. Как объяснить это видимое противоречие?

Возможны два понимания кафоличности или вселенскости. Первое ярче всего обнаруживается в католицизме и социализме, второе хранимо православием. — Вселенское или универсальное, рассуждает католичество, охватывает, в идеале, по крайней мере, все. Поэтому универсально то, что находится во всякой вещи и универсальное равнозначно общему в смысле отвлеченно-общего, ибо западная мысль по природе *номиналистична**, не приемлет никакого *имяславия**. При отождествлении же вселенского с отвлеченно-общим, вселенская церковь, поскольку она выражена уже, скажем, в католичестве, может стать актуально-вселенскою, а не, как сейчас, только потенциально-вселенскою, лишь в том случае, если все иные «церкви» по содержанию своему с нею отождествятся. Но тогда не должно между ними быть никакого различия, ибо различающее и отличное не универсально. С этой точки зрения, вселенская церковь — нечто вроде интернационала, идея которого не случайно появилась на Западе, по существу будучи лишь одним из определений католической идеи. — Для вселенской церкви, как таковой, не может быть национальных церквей: все национальное не религиозно, не абсолютно, не существенно. Слагающие вселенскую церковь церкви для католического понимания являются однородными атомами, а относительная самостоятельность их ничем не оправданною, случайной и подлежащею отмене. Поэтому-то для католицизма и неприемлемы такие явления как *галликанство**, *униатство**, «*католичество восточного обряда**», терпимое лишь до поры до времени, национальный язык в Богослужении, и т. д. Поэтому и в Польше католичество национализировалось только вопреки своей природе, а вообще на Западе проблема национальности не связана с проблемой исповедания. То же самое наблюдается и в продукте католического вырождения — в социализме, с его интернационалом, с его практическим и теоретическим отрицанием всего национального. И становясь «церковью», социализм выражает идею отвлеченного единства в общей, обязательной для всех догме, в священном писании — «Капитале» — и катехизисе — «коммунистическом манифесте», в общих приемах интерпретации и комментирования, аналогичных аллегорической эк-

зегезе, в разделении всех «товарищей» или «камрадов» на мирян или просто товарищей и духовенство или «сознательных», со спецификацией вторых по степеням агитаторов, организаторов, ораторов, председателей и вождей, среди которых выдвигается несколько кандидатов на роль непогрешимого папы. Интернациональное единство сказывается в общем однородном типе организации — в митингах и съездах, своего рода поместных и вселенских соборах, на коих дела решаются не по большинству голосов, а по благодати, выражаемой руководящей группой, — «pars concilii sanior»⁸, в «комитетах» и вселенских празднествах. За общими догмами, называемыми «научным социализмом», организацией и дисциплиной, за начатками общего обряда, культуры, следует общая, так называемая партийная или пролетарская этика, намечается новая псевдо-нация; и международный социализм неожиданно обнаруживает природное родство с другим продуктом упадка религиозности — с современным иудаизмом.

Православное сознание понимает вселенскую церковь иначе, хотя надо сознаться, это понимание и не высказано им с достаточной полнотой и ясностью. Для него вселенская церковь — тело Христово, живой организм. Но организм не создается путем сложения однородных атомов или путем сложения с ними чего-то отвлеченно-общего, как с другой стороны, он на однородные атомы и не разложим. Организм не мыслим без органов, из которых у каждого своя задача и своя функция и каждый является единственным, другими незаменимым. Поэтому вселенская церковь и мыслима только как система или гармоническое единство местных, национальных или объединяющих несколько национальностей либо разделяющих органически одну какую-нибудь национальность церквей. Во вселенской церкви не должно быть недостаточности церквей эмпирических, но должна сохраняться абсолютно ценная и неповторимая другими индивидуальность каждой из них. Всякая церковь, как бы мала она ни была, хотя бы «церковь домашняя», есть союз или иначе единство любви, составленный входящими в нее и своими отличиями восполняющими друг друга индивидуальностями. Так и вселенская церковь — единство любви, составленное взаимодополняющими друг друга высшими личностями или индивидуальностями, церквами поместными. Вселенская церковь объединяет многообразное в единое тело. Подобно ей и поместная живет началом, объединяющим и созидающим единый организм — царство ромеев, царство русское и т. д.

Вселенская Церковь, мы уже знаем это, — есть всеединство. Следовательно, она не существует без множества своих индиви-

дуализаций и существует, как единство их всех. Она вся в каждой своей индивидуализации, которая таким образом содержит в себе все прочие, раскрывая их в себе и из себя, и содержится во всех и каждой из прочих, всецело в них растворяясь. Церковь как бы целиком выражает себя сначала в «этой» индивидуализации (поместной церкви), потом, переставая быть ею, в другой, потом столь же всецело становится третьей и т.д. Однако в ней, как во всеединстве, всевременном и всепространственном, нет «сначала» и «потом», «здесь» и «там». Каждая индивидуализация ее сразу и «есть» в ней и «не есть», и создается — и создана (создала себя) — и погибает — и воскресает. В идеале каждая должна в особой качественности своей явить все индивидуализуемое другими, т.е. всех их принять в себя и как бы поглотить, а ради их и индивидуализации самого всеединства всецело всю себя им отдать. Таким образом полнота самоутверждения оказывается необходимым условием полноты самоотдачи и обратно, в чем и выражается закон Любви. Отсюда следует, что каждая церковь должна быть вселенскою и перестать быть, должна жить — умереть — воскреснуть. Но в эмпирии должное не выполняется, оставляя завершение иной, высшей сфере бытия: то, что должна эмпирически осуществить данная церковь, не осуществляется вполне ею, а частично осуществляется за нее другими, хотя и могло бы быть ею самой осуществлено при полноте ее усилия. Эмпирически мы не наблюдаем приятия данную церковью всего явленного другими: многое остается для нее только известным, многое даже непонятым. Точно так же нет эмпирически и полноты самообнаружения. Не приемля всего чужого, данная церковь не осуществляет и всего своего: многое в иной индивидуализации осуществляется за нее другими. Сверх того и приемлет и осуществляет она разъединенно, как бы по частям и отрывочно. В этом смысле ни в один из моментов эмпирии не достигается полнота всеединства, а следовательно не достигается она и в целостности эмпирии, как всецелость множественности и единства истинной Церкви. Отсюда — необходимость в инобытии восполнения эмпирии и искупления вины эмпирической церкви. В инобытии же, для которого это бытие — его момент, всеединство выражено в усовершенности и единстве всех частных его обнаружений, не погибших, а, с точки зрения эмпирии, преображенных и восполненных. В усовершенности всеединства Церковь есть единство самодержавной священнической власти, временно и искаженно выраженной эмпирически папством, с единством соборного согласия всех членов Церкви, и с единством власти царской, гармонично сопряженной с соборною (в качестве част-

ных и урезанных проявлений которой я рассматриваю и власть «представительных учреждений») и «папскою». Эти три формы единства несогласуемы лишь в ограниченном эмпирическом бытии, «на земле», в силу ограниченной самоутвержденности каждой. И неприемлемо православному вселенскому сознанию папство именно потому, что оно отрицает религиозное значение царства и понимает первенство чести, ему принадлежащее, как гоподствование над вселенским собором и земную власть.

Однако каждая церковь может стать из потенциально-вселенской актуально-вселенскою, из себя самой развивая, но развивая в своем аспекте, потенции, актуализуемые другими. Так, в истории католичества мы наблюдаем попытки выразить себя и в царстве (средневековые империи и — ограниченно по-мирски — империя Наполеона) и в *соборности**. Равным образом и в православии потенция папства сказывается в иные моменты развития патриаршества, константинопольского и русского, причем намечаются своеобразные, чуждые Западу отношения между патриаршей властью, с одной стороны, царскою и соборной, с другой. Всякая церковь потенциально есть вселенская, вселенское обнаружение всего церковного в ее особой качественности; всякой может принадлежать эмпирически-главенствующее положение, место и значение главы тела Христова, если она того захочет и сумеет по духу Христова учения свое хотение осуществить. Но вселенскость не уничтожает особой качественности каждого из членов Церкви, напротив, она ее требует. А потому нет никакого противоречия в том, что православная вселенская церковь и есть церковь русская, которая ощущает себя как вселенскую, и может актуально стать ею при условии полного осознания христианской идеи.

7

Идеал вселенской русской церкви, который может осуществиться в зависимости от ее воли и воли других поместных церквей, от воли вселенской, заключается в том, чтобы она, из потенциальности своей развила, актуализировала вселенское в особом «русском» аспекте. А это значит, что она должна воспринять (т. е. развить и из себя) достигнутое другими церквами, уподобиться им, отождествиться с ними и восполнить «воспринятое» своим, им потом его отдав. Такова ее задача — самоутверждение, не осуществимое без самоотдачи. Православная церковь может стать актуально-вселенскою, только перестав быть, и может пе-

рестать быть только став актуально-вселенскою. В ее актуальности в ней должны явить себя (это не значит, что вполне явят) и первосвященство («папство»), и вселенская соборность, и царство, донныне явленные ущербно. В ее самоотдаче все должно прекратиться и погибнуть для того, чтобы по-иному актуализоваться в других церквах. Однако все это должно быть не в какой-либо момент времени, а во всевременности. Иными словами, нет необходимости, чтобы в какой-нибудь период земного бытия церковь русская обладала эмпирическою единственностью в мире, сразу выражалась и в соборности, и верховной святительской власти и в царстве. Временно ее достижения могут быть и разъединены, хотя чем соединеннее они, тем она ближе к должному своему, к идеалу. От ее соборной воли, от воли вселенской Церкви, живой и в других поместных церквах, зависит степень полноты, с какою осуществится ее идеал. Он может остаться эмпирически незавершенным, в чем будет вина русской церкви и всех церквей. И это не вина какого-нибудь одного момента, но вина всех моментов, временного ее бытия, ибо каждый из них должна она довести до предельного напряжения.

А priori не исключена зависящая от свободной воли Церкви и, следовательно, от воли каждого из членов ее, т. е. и церквей поместных и индивидуумов, эмпирическая полнота ее деятельности. Однако на деле мы этого не наблюдаем. Пути эмпирических церквей — недостаточные; деятельность их неполная, в чем и вина их, и кара. Неполнота эмпирической церкви ясна в недостаточности ее единства и в недостаточности ее разъединенности. Каждая частная церковь не объемлет всего мира, актуально не вселенская, каждая противостоит другим и, противостоя, отвергает не только их особность и отдельность, но и то Божественное, что ими осуществляется, а ей в ее собственной ограниченности недоступно. Ни одна не выражает эмпирически всего в ее индивидуализации, и всецело не отдает себя другим. Полноты всеединой Церкви на земле не было и нет, а, следовательно, и не будет, именно потому, что нет и не было. Единство Церкви до разделения было потенциальным, и потому что церковь эмпирически и в качестве церкви не была всем миром, и потому что тогда она еще не явила той множественности, какую явила и являет в эпоху своего разъединения. Так же и сейчас христианству противостоит язычество, церкви собственно — государственно-общественное бытие, все еще не оцерковленное, каждой отдельной церкви — все прочие. Даже если допустить то, к чему должно стремиться, если допустить, что когда-то все церкви объединятся и вся жизнь будет церковною, это единство все же не будет

истинным и полным всеединством: в нем эмпирически не останется всей реальности прошлого и ныне переживаемого нами (ср. 10).

Истинное всеединство Церкви сверхэмпирично, содержа в себе всю эмпирию. Эмпирическим, земным идеалом является возможное приближение к нему в каждый данный момент. И это приближение лучше всего можно определить, как идеал воссоединения церквей. Только необходимо уяснить себе его с полной отчетливостью.

До сих пор «соединение церквей» понимается с чисто внешней стороны, как формальный акт воссоединения, и, конечно, без формального акта полным оно быть не может. В предполагаемой и вожделемой единой Церкви должно быть признание себя единою Церковью со стороны всех, составляющих ее в момент единения частных церквей. Признание же себя единою Церковью предполагает и выраженность этого единства в догме, жизненном идеале, организации и иерархии.

Единство организации по существу безразлично для церквей протестантских, признающих лишь единство сверхэмпирическое, «*corpus mysticum Christi*»⁹. Но оно необходимо и для православия и для католичества, для которых Вселенская Церковь должна стать и эмпирически единою организацией. Оба почитают себя самого Вселенскою Церковью, но для католичества вселенская организация уже целиком дана в нем и должна быть только принята другими церквами (в чем и заключается, по его пониманию, актуализация вселенскости), для православия — потенциальность вселенскости не только в том, что эмпирически церкви разъединены, а и в том, что сама организация вселенская еще не существует. Возможно, что главою земной церкви будет римский патриарх, но тогда, с православной точки зрения, его власть, сама природа его власти будет иною, чем сейчас. Не может во вселенской церкви остаться то же соотношение между папством и вселенским собором, которое существует сейчас в католичестве между папством и *поместными** западными, ошибочно признаваемыми за *вселенские**, соборами. Это отношение нельзя юридически конструировать по образцу рационализированной монархии, конституционной или абсолютной. Ведь не может действительность соборных решений покоиться на утверждении или «апробации» их папою: тогда вселенский собор уже не орган Духа святого. И по тем же самым основаниям нельзя подчинить власть «папскую» власти соборной. В истинной Церкви обе могут быть лишь согласными, восполняя и поддерживая друг друга, одна постоянная, другая — являющая себя в перио-

ды особой нужды в ней, высказывающая себя в периоды особой нужды в ней, высказывающая волю всех и то, что не может быть доступно уму и воле одного человека (ср. 6). Равным образом и отношение папы к другим патриархам, епископам, клиру и мирянам не должно быть аналогизируемым отношению между властью и подданными в светском государстве. Высшая власть в Церкви, вопреки тенденциям и практике католичества, не должна ограничивать свободы властвуемых. Возможность этого до известной степени обнаруживается в православии с его свободой личных религиозно-моральных исканий, с уважением к ним (как бы ни затемнялось оно в иные периоды), с русским старчеством.

Во Вселенской Церкви должны быть истинные, а не урезанные в «правах» своих и потому мнимо вселенские соборы. В ней должна проявиться в большей степени, чем даже в православии, скорее — так же, как в протестантизме, только без протестантской рационалистической ограниченности, свободная догматическая и практическая деятельность мирян, связанная у нас с именами *Хомякова**, *Соловьева**, *К. Леонтьева**, *Розанова**. Наконец, как мы уже знаем, не должно быть в ней и вне ее нецерковленного мира, т.е. необходима в ней и власть царская, в качестве и церковной, а не светской только. Отношения же между царством и священством в идеале столь же необычны для исходящего из анализа светского общества сознания, как и отношения между первосвященством и собором (ср. 6).

Так, в общем стремлении к единству ни одна из «церквей» не должна отказываться от своего и себя самой, внешне подчиняться, как полагают католики, но каждая и все должны отказаться от замкнутости в своей ограниченности и отрицании чужого. Поэтому и путь к воссоединению для каждой церкви есть путь ее самосознания, а в самосознании — сознания того, что кафолично. Всякая же попытка механического внешнего «соединения», т.е. на деле подчинения, способна только отдалить истинное единство, приводя, как показывает история «уний», к временным и мнимым успехам. Во имя отвлеченного единства и во имя данного конкретно-ограниченного его выражения, она отвергает многообразие и многовидную красу тела Христова. Это еще очевиднее, когда мы обращаем внимание на другие стороны вселенского единства.

Как можно и должно мыслить единство догматическое? Католичество опять-таки исходит из убеждения, что римская церковь

даже во вселенски-потенциальном, в эмпирически-ограниченном бытии своем обладает полнотою актуализованной истины, что все отъединенно определенное и формулированное ею со времени раскола, догматически безошибочно, полно, а не ограничено. И протестантство и вульгарное православие видят в католических «новшествах» только уклонения от вселенской истины, протестантство со склонностью отрицать самое возможность адекватного выражения Истины, православие в убежденности, что только оно и хранит и может полно ее высказать. Православие с полным основанием ссылается на то, что оно ничего нового к постановлениям семи вселенских соборов не прибавило, хотя в этой его сдержанности не только его заслуга, но и его вина, уподобляющая его зарывшему в землю данный ему талант рабу. Выход не в отрицании католических «догм» и не в возвращении к VIII веку. — Во всех провозглашенных католическою церковью догматических положениях есть зерно Истины; но все они выражают эту Истину ограниченно: и «*Filioque*»*, и догма *Непорочного Зачатия**, и догма *папской непогрешимости**. Все они нуждаются в восполнении, в расширении своего смысла, что может быть только делом Церкви Вселенской, ибо как раз неучастие других церквей в догматической деятельности католичества и обусловило ее ограниченность и ошибочность.

Для православия — это показано мною в другом месте — неприемлема догма «*Filioque*» как внутренне-противоречивая, как умаляющая Духа Святого и ведущая к отрицанию эмпирического бытия. Но православию близка и понятна мотивирующая эту «догму» интуиция — постижение единства Божества, не только как единства «сущностного», но и как единства ипостастного, чем эмпирия оправдывается в полной мере, чем обосновывается само личное бытие. Точно так же православию присущ «мотив» догмы Непорочного Зачатия, хотя сама эта догма, как делающая ненужным воплощение Христово и скверною брак, ему и чужда. В подтверждение нашей мысли нам достаточно указать на православный культ Богородицы и на *Софиологию**, нашедшую себе выражение и в русской иконописи и в русской религиозной философии. Оправданность и обоженность человечества, а в нем всего мира, — одна из основных истин христианства, а ведь к этому и сводится учение о непорочном зачатии Богородицы, конкретно выражающей самую Церковь или Софию. Но человечество оправдано и обожено не во временно-пространственной ограниченности своей, как необходимо истолковывается католическая «догма», а во всеедином Богобытии его, что находит себе эмпирическую индивидуализацию в сошествии на Деву Марию Духа

Святого, которое ни в коем случае нельзя уподобить брачному союзу.

Если всякая церковь вносит во всеединую свое догматическое богатство, свой догматический труд, она раскрывает в ней и свое богатство культовое, которое не отрицает культа других церквей, но как бы становится рядом с ним, более соответствуя данной индивидуальности, звуком ее голоса завершая вселенскую симфонию. Культ расширяет религиозное за пределы учения: вместе с нравственной деятельностью он объемлет всю жизнь человека и жизнь космоса. В отношении же своем к жизни и космосу православие — мы уже знаем — шире, кафоличнее католичества. Не проводя резкой грани между церковью в узком и широком смысле, оно от мира не отгораживается. Для него церковная деятельность не полна, если церковь не образует жизни, не берет на себя задач общественных и государственных. Для него вся культура потенциально-церковна и должна стать церковною актуально. Живой идеей всеединства оно стремится освятить не только индивидуальную деятельность, как протестантство (Beruf¹⁰), а и всю культуру вообще. Оно мечтает не о создании «церковной культуры» в противопоставлении культуре мирской, как католическая, но об оцерковлении или обожении самого мира.

Всякая культура потенциально церковна. Поэтому соединение церквей есть и соединение и оцерковление культур (ср. 2). Поскольку православная церковь стремится актуально быть церковью вселенской, она раскрывает свою русскую культуру, в ней являя свой неповторимый лик — вселенское как национальное. Постольку же она воспринимает и другие культуры, как бы растворяется в них и их оцерковляет. В этом глубочайший смысл так называемой «европеизации» России и объяснение религиозного отношения к «европейскому», характерного именно для нас. Но европеизация сама по себе («большевицкая», а частью и «Петровская»), является отказом от своего, самоотдачей и гибелью. Поэтому она эмпирически должна восполняться раскрытием своего, восполнением воспринимаемого, самоутверждением.

Мы не в состоянии предсказать будущее развитие русской культуры и русской церкви, но мы можем до известной степени определить стоящие перед русской церковью задания. Русская церковь должна пойти по пути догматического творчества. А в этой сфере ей предстоит прежде всего раскрыть и обосновать идею

всеединства, потенциальную в ранней церкви, искаженную, лишь ограниченно-выраженную в католичестве. Раскрытие же идеи всеединства позволит обнаружить истинное соотношение между абсолютным и относительным бытием на почве христианских идей творения из ничто и теофании. Это соотношение должно оправдать и обосновать относительное бытие, отрицаемое пантеизирующим язычеством и древне-христианским аскетизмом в некоторых его течениях, отвергаемое в абсолютной своей значительности как атеизмом, так и религиею и философиею Запада, рабствующего эмпирической ограниченности и тем своеобразно ее абсолютизирующего. Правильное понимание относительного бытия одинаково далеко и от отрицания его, и от абсолютирования, которое в конце концов приводит лишь к релятивизму. А из этого правильного понимания вытекает и разрешение поставленных и опять-таки ограниченно решаемых Западом проблем: учения о Церкви (затронутого в догме Непорочного Зачатия, в культе тела Иисусова, в теории церкви и ее отношения к государству), о взаимоотношении между Справедливостью и Благостью, Благодатью и Свободою. И развитое учение о Церкви, включающее в себя и учение о культуре, кладет основания для решения проблемы христианской общественности и проблемы отношения христианства к язычеству.

Все эти вопросы в большей или меньшей степени уже осознаны и поставлены русскою религиозно-философскою мыслью. Они являются основными темами Достоевского и русской литературы вообще. Но религиозная философия для русского сознания не должна ограничиваться только сферою теоретического понимания. Она должна раскрыть жизненный свой смысл и обнаружить себя и в деятельности. Поэтому перед православной культурой стоит проблема преодоления своей пассивности и созерцательности в деятельности. Здесь тоже многое намечено Западом, и католическим и протестантским. Реальное очеркование жизни и быта является необходимым условием развития. Но это очеркование не должно ограничиваться теми узкими рамками, которые проведены католичеством, или отрицанием конкретно-религиозного смысла деятельности, свойственным протестанству и антирелигиозным движениям, напр., социализму. Оно также исходит из идеи всеединства, требующей признания религиозного значения за всяким, даже малейшим актом, и за всякой общественной и политической деятельностью, и, не противопоставляя мира церкви, преобразует все мирское, делая его церковным.

Осуществление русского идеала зависит от свободной воли русской церкви, от ее вольной самоотдачи; но не только от нее.

Такая же свободная деятельность, направленная к той же все-ленской церкви и выражающаяся тоже и в самоутверждении и в самоотдаче, должна обнаружиться и в других церквях, шире — в других культурах. Иначе Вселенская Церковь (культура) будет строиться не на свободе, а на принуждении и насилии, т.е. не будет всецелою и вселенскою. Если же так, то и сам акт формального воссоединения ни в коем случае не будет актом внешнего подчинения (7). Кто бы ни стал во главе вселенской церкви: римский папа, патриарх всея Руси или патриарх константинопольский, он сначала будет не местным только, а вселенским и потому признанным всею церковью главою ее. Не единство церкви обусловлено существованием вселенского патриарха, а, наоборот, существование его в качестве вселенского обусловлено единством церкви.

10

Из идеи всеединства вытекает своеобразное, чуждое Западу, отношение к идеалу и каждому моменту развития. — Даже если очерченный выше идеал в эмпирии и осуществится, он не будет полным выражением всеединства. В торжествующей на земле Церкви не будет всего человечества и даже ублещенный образ его — память о нем всех членов Церкви — не будет содержать в себе всех людей. Невозможна эмпирически «вечная память» о всякой личности и всех делах ее. Не будет в период торжества Церкви реально-эмпирически существовать все церковное, т. е. все бытийное и благое, когда-либо, хотя бы в малой степени осуществленное. Всеединая Церковь может «исполниться» только в целостности и целостности всего временно-пространственного бытия: она всевременна и всепространственна только в искупленности и преображенности его.

В каждом мгновении времени всевременное единство выражается неполно, уцербленно. И нет принципиального различия между любым эмпирическим моментом бытия церкви, как бы мало и слабо в нем Церковь ни выражалась, и эмпирически идеальным ее состоянием, к актуализации которого следует стремиться так же, как к актуализации всякого момента. Все сущее — теофания, все так или иначе выражает абсолютное, причастует абсолютному. И каждый момент, каким бы ничтожным нам он ни казался, выражает абсолютное неповторимо посвоему, в особой качественности. Это вытекает из идеи всеединства, обосновывая абсолютную ценность всего, что существует, в

частности, абсолютную ценность всякой личности. Однако всякий момент должен стать всем, самым всеединством. Поэтому обожение мира заключается вовсе не в достижении всеединства одним каким-нибудь его моментом, но в достижении его всеми моментами, в преображении всех, что возможно лишь в бытии сверхэмпирическом. Следовательно, долг всякого христианина в том, чтобы довести до предельного развития, до вселенского значения и бытия каждый из моментов жизни и прежде всего тот момент, каковым он сам, христианин, в данное мгновение является, ибо только из этого момента он может исходить в творческом своем труде. Христианин должен жить настоящим, исходить из настоящего, из него по вертикали устремляясь во всеединство и памятуя, что «довлеет днєви злоба его». Но, подьемаясь во всеединство, он подьемлется во всевременность; актуализуя данный момент, он усматривает всевременность его: «вспоминает» прошлое, предчувствует будущее. Данный момент раскрывается перед ним как развитие прошедшего и рождение будущего. Правда, «вспоминание» и «воображение» того, что было и будет, дают лишь бледные, часто обманчивые отражения всевременности: и прошлое и будущее предстают умственному взору как что-то чуждое, уже и еще не живое, мертвое. Прошлое кажется всецело обуславливающим настоящее, как оно, в свою очередь, — всецело обуславливающим будущее, и все три момента невольно превращаются в связанные неумолимой механистической причинностью мертвые тела. Но все это свидетельствует лишь о недостаточности восхождения во всевременность. Полное овсевременение дает сознание творческой свободы в многоединстве высшей личности, что весьма неполно выражено сознанием единства человечества в грехе и спасении, догмой о первородном грехе, которая позивистически искажается в теории наследственности.

Итак, истинная цель христианской деятельности в актуализации настоящего, которая, соединяя его чрез восхождение во всевременность с прошлым и будущим, является актуализацией всеединства. При этом эмпирическое и эмпирически понимаемое воссоединение настоящего с прошлым и будущим, т. е. «вспоминание» и «воображение», не что иное как некоторое приближение к всеединству, как таковое не познаваемое. В нем, в наших расчетах и предположениях неизбежны ошибки. Конечно, мы не можем, да и не должны действовать в настоящем, не думая о прошлом и будущем. Но мы должны всегда помнить, что знание наше и о том и о другом весьма несовершенно и что эмпирические предположения о том, что будет и к чему приведут наши

поступки, гадательны, вопреки наивным или недобросовестным утверждениям, будто такие предположения могут быть научными. Если деятельность христианина должна быть нравственно-положительной, ни один поступок его не должен быть злом ни в самом себе, ни в своих последствиях или, как говорит Евангелие, «плодах». Зло, вольно или невольно проистекающее из моего действия, свидетельствует о том, что само оно не есть действие доброе, ибо злые плоды приносит лишь древо злое, а доброе их приносить не может. Поэтому мысль о будущем, а тем более направленная на будущее деятельность, нравственно и религиозно допустимы лишь тогда, когда приносят только добро. В противном случае они должны быть отвергнуты, как злое. Если же они в последствиях своих нравственно безразличны (чего, впрочем, по существу быть не может), они бесполезны и ненужны.

Поставим вопрос более конкретно. — Мы стремимся к благу человечества. Подобное стремление, лежащее в основе всякой идеи прогресса и в частности прогресса социалистического, само по себе, конечно, есть добро. Оно остается добром и тогда, когда сознав свое бессилие сделать лучшею прошлую жизнь человечества — заменить наслаждениями страдания наших предков и благами мира кровопролитные войны, которые они вели, — мы ограничиваем цель нашу эмпирическим будущим. Идеал наш урезывается, ограниченно применяется только к части человечества, и для того, чтобы хотя несколько сохранить первоначальный смысл его, мы должны связать эмпирические наши цели со всеединством: в эмпирических предположениях своих учесть и прошлое человечества. Конкретное задание наше должно строиться так, чтобы эмпирические наши будущее и настоящее эмпирически же возмещали и восполняли прошлое. Предки наши грешили, т.е. и мы грешили в них. Поэтому наши страдания должны искупать наши грехи, совершенные ими, а в них нами. Они стремились к лучшему, но не осуществили своих стремлений. Мы обязаны внимательно и бережно отнестись к их идеалам, завершить начатое ими и переданное для завершения нам. У нас нет права делать бесполезными их страдания и, без дальних рассуждений, присваивать себе то, что они оставили нам для определенных ими целей. Мы нравственно не смеем легкомысленно разрушать созданное ими, уничтожать плоды их труда умалять всеединство, хотя и обязаны исправить их ошибки, восполнить их дело. Поэтому-то всякая революция, как разрушение, противоречит духу христианства именно в разрушительности своей, и единственно возможная для христианина политика — политика

консервативная, оберегающая культурное наследие отцов, отмечающая лишь то, что отменить необходимо.

Большинству людей, и, уж конечно, революционерам, нравственная их ответственность перед прошлым неясна, хотя многие не прочь поговорить о ценности пролитой крови. Но если религиозно-нравственно недопустима эта безответственность, еще недопустимее чувство безответственности перед настоящим. — Мы строим идеал будущего земного блаженства, которое, в лучшем случае, гадательно, и тем гадательнее, чем конкретнее мы его себе представляем. И во имя этого-то гадательного будущего мы приносим в жертву себя самих, что, по меньшей мере, глупо, и других, что уже прямо преступно. Во имя сытости отдаленных потомков, которые, может быть, будут отъявленными негодяями, мы заставляем голодать живых, и, в общем, все-таки не столь уже плохих людей. Беспощадно применяя страшную силу современного государства, мы принуждаем живых людей подневольному рабскому труду, лишаем их свободы и жизни, одинаково и в социалистическом и во всяком «прогрессивном» государстве. И для чего? — Для того, чтобы блаженствовали другие люди, которые еще не существуют, и неизвестно, будут ли еще существовать, которые, возможно, будут нравственно хуже нас и, уж во всяком случае, сами о себе не забудут. Да можно ли выдумать что-нибудь более безнравственное и нелепое? (ср. 7).

Все приведенные соображения вовсе не заключают в себе отрицания государства, и принуждение и насилие в эмпирической действительности неизбежны. Но, признавая их неизбежность, даже злом — попыток избежать их, впрочем, не делалось, — необходимо сознавать, что за зло надо принимать на себя ответственность, и сводить зло к минимуму. А это возможно только тогда, когда мы исходим из потребностей настоящего, когда все относящееся к будущему приемлется и осуществляется лишь постольку, поскольку оно в настоящем приносит добрые, а не злые плоды. Так для христианина приемлем даже социализм — в форме питающих добрые чувства утопических романов и квази-научных концепций и пророчеств, но неприемлем социализм, ставящий во главу угла классовую борьбу и революцию, даже если бы он опирался на факты, а не на расстроенное воображение. Неприемлем для христианства и идеал позитивистического прогресса. Этот идеал возникает на почве отрицания всеединства, т. е. разъединения бытия или материалистически-механического его понимания. Он необходимо вырождается в идеал материалистический, построенный на понятиях пространственной вечности, борьбы и материальности всякого блага. Поэтому именно в пра-

вославию, выдвигающем всеединство, открыт путь к преодолению западных идеалов, прогресса и социализма.

11

Видимой русской церкви почти нет (5). Она рассеяна и держится лишь метафизическим единством всех верных ее сынов, внешне и видимо друг с другом почти не связанных. И жизнь церкви русской сводится к тому слабому общению, которое возможно в церкви гонимой, и к индивидуально-религиозной жизни. Ближайшие цели русской церкви лежат таким образом в индивидуальной деятельности каждого (5). Каждый из нас должен на свой собственный страх и риск, без постоянной благодатной помощи осмыслять христианскую истину так, как она дана ему в православии, и всемерно осуществлять эту истину в своей жизни. Задача — по-видимому скромная, по существу безмерно-большая, ибо всякая деятельность религиозна. Необходим напряженный труд в тех узких границах, которые нам поставлены. Как христианская, деятельность каждого из нас не может и не должна быть насильственной, выражаясь в заговорах и выступлениях с оружием в руках, но, именно как христианская, она должна быть до конца правдивой, чуждою всякого лицемерного соглашательства и компромиссов. Иначе она станет лицемерным непотребством Льва Толстого, лицемерным потому, что оно тайно рассчитывает на противление других. И, конечно, не следует скрывать от других и себя самого то, в чем усматривается сущность православия.

Высказываемые мною мысли могут показаться читателю наивными. Это меня не смущает. — Во первых, давно уже известно, что и само христианство — «для эллинов безумие». «Трезвый» человеческий рассудок может признать нелепостями учения о Троице, Боговоплощении, воскресении и т. д., по сравнению с которыми высказанное мною — бледнеет. Во-вторых (ср. 5), я не утверждаю, что в России непременно осуществится идеал русской церкви и культуры, что в ней, в частности, водворится опять монархия. Может быть, самодержавие эмпирически всецело в прошлом русской церкви. Я только полагаю, что без осуществления этого идеала вселенская роль православной церкви сыграна, хотя она и может еще процвести в качестве церкви поместной, вместе с новым расцветом национальной самобытности России. Не осуществится тогда лишь русский идеал. В-третьих,

даже допуская, что указанные выше условия для выполнения русской церковью и в ней русской культурой вселенской своей миссии осуществляются, я не утверждаю, что они осуществляются без насильственного переворота. Я только утверждаю, что путь насилия — путь греха, который придется искупить жестокою карою, который не приближает к идеалу, а отдаляет от него, а потому неприемлем не только с религиозно-христианской, но и с практической точки зрения. Во всяком случае, христианин на него вступать не должен и должен всячески других от него остерегаться. В том его вера, вера в практическое значение того, что для здравого смысла непрактично, в силу Правды, в чудо. Равным образом не склонен я, подчеркивая отрицательные стороны коммунистической церкви и церкви советской (так называемой «живой»), видеть в них только зло. Зла без добра не существует: зло живет добром, как его недостаточность. И коммунизм и советская церковь выполняют многое из того, что могли и должны были выполнить русское государство и русская церковь. Так, в коммунизме находит себе выражение, хотя и искаженное, религиозно-социальный идеал русского народа; так, советская церковь пытается действовать на заказанных Церкви Христовой путях и религиозно освятить (чего она, конечно, сделать не может) социально-политическую деятельность позабывшего о Боге народа (ср. 2). Надо только уметь отличать существо истории от ее видимости и, отбрасывая почти всегда ошибочные декларации и программы так называемых вождей, улавливать за ними стихийные, смутные чаяния народа, мучительно стремящегося высказать и осуществить свою мысль.

12

В конце концов, определенные мною, как ближайшие, цели русской церкви не так уж далеки от действительности. Их можно охарактеризовать как политику действенного выжидания. А выжидание и составляет существо поведения большинства русских людей. Немногие из них делали революцию, и настоящих коммунистов значительно меньше, чем дают самые строгие партийные подсчеты. Большинство стояло в стороне, сочувствуя падению старого. Оно терпело коммунизм и даже спасало его в критические минуты борьбы с иноземцами и «белыми» вождями, видя, что «большевиков некем заменить», что в них единственная пока опора нового. Но в пределах ему отведенных оно

двигалось своею дорогой и... переждало: от коммунизма стали отказываться сами коммунисты, перенося его в туманное будущее, озаренное утопиями, стали отказываться не под влиянием поражений, а потому, что изживают себя. История русской революции не дает картины энергичных судорожных порывов и схваток, революций и контрреволюций. Она протекает плавно и медленно, не торопясь и сполна себя изживая. И в этом, на мой взгляд, сказывается исключительная государственная мудрость русского народа; в этом залог его будущего. Однако фактическое его поведение не есть еще идеальное, то, о котором я говорю. В пассивности нашей мудрости, пожалуй, не больше, чем косности; во всяком случае, — слишком много приспособляемости и готовности на компромиссы или толстовства. И в этом основная опасность всей русской культуры, основной ее порок, являющийся и пороком всей восточной православной церкви.

Если католичество, отколовшись от вселенской церкви, самоутвержденно сочло себя церковью вселенской; развиваясь в отъединенности, признавало и признает свой труд вселенским трудом, — утратившая часть свою церковь восточная восприняла раскол иначе. Живя идеею вселенскости, она не могла считать свою эмпирически-ограниченную деятельность деятельностью Вселенской Церкви, усматривая необходимое условие второй в воссоединении с нею церкви западной. Но не дерзая на вселенскую деятельность, она склонилась к отказу от всякой деятельности. Ее догматическое творчество остановилось на седьмом вселенском соборе, ее идеалом стало бережение переданного отцами, ее болезнью — коснеющий в отжившем раскол, как болезнью Запада стала активная ересь. В области религиозной деятельности жили старые формы и нормы, утрачивая свой смысл и дух. Проблема отношения церкви к миру и государству в разрешении своем недалеко продвинулась вперед со времен Юстиниана. А в то же самое время бережение старого сочеталось, в силу той же идеи вселенскости, с готовностью признать и принять чужое, ибо и в чужом должны быть зерна вселенской истины. На этой почве создалась своеобразная психология пассивности и выжидательности — появилась органическая болезнь русского народа. Она может стать для него смертельною, как стала уже смертельною для Византии. Но он может и преодолеть ее напряженным самоутверждением в раскрытии своего и преображении приемлемого им чужого. Ведь это и есть путь создания вселенской культуры, т. е. путь истинного соединения церквей в единое тело Христово. Ведь русский народ уже идет по нему, только идет слишком пассивно: больше приемля чужое, «европеизуясь», больше жертвуя

своим, чем свое развивая и раскрывая. Но в самоотдаче без самоутверждения так же не полна всеединая воля, как и в самоутверждении без самоотдачи. Для того, чтобы жить, нам надо увидеть и полюбить свое, взрастить его и бережно, но действенно развивать. А для этого необходимо преодолеть свою косность, стряхнуть вековой ленивый сон.

