



Л. П. КАРСАВИН

Путь православия

Всякий религиозный опыт (будет ли то мистический экстаз или молитвенное одушевление или даже просто эмоционально напряженная мысль о Боге) приводит нас к восприятию Божества как совершеннейшего, абсолютного существа. И тогда при первой же попытке осмыслить наш опыт перед нами встает основная апория всякой религиозности. С одной стороны, мы переживаем в себе и познаем Бога, как отличное от нас и нам противостоящее существо, как иную личность. С другой, постигая Его абсолютность, мы с несомненностью переживаем и познаем, что только Он и существует, что кроме Него никого и ничего нет. Мы приходим к познанию того, что и сами мы не можем существовать, раз Он существует, что мы не существуем, являясь лишь обнаружением Его, *теофаниею**, и пред нами разворачивается поглощающая нас страшная бездна небытия, «тьма кромешная», ничто, небытие абсолютное, которое только и может «быть» «вне» и «кроме» абсолютного Бытия.

Желанием «обойти» выставленную сейчас апорию путем пренебрежения ее тезисом или антитезисом и объясняются односторонности нехристианских религиозных систем, их ошибочность, равно — односторонность и ошибочность неправославных христианских исповеданий, как и недостаточные истолкования самого православия. Так небрежение неоспоримым восприятием абсолютности Божества приводит к *дуализму** и смягченным его формам, известным под именем *теизма** (*монотеизма**), *деизма**, *пантеизма**. Обратно, невнимание к столь же неоспоримому восприятию моей противопоставленности Богу с необходимостью раскрывается в пантеистической системе. В построении религиозной системы, в понимании откровенной христианской религии мы обязаны исходить из основной нашей апии, но исходить без всякого ее умаления или искажения.

Бог, как существо безусловное, абсолютное, совершенное, есть все, что только существует, и нет ничего, кроме Бога. Тем не менее я Ему противостояю, а Он противостоит мне. Я стремлюсь к полному единству с Ним, но ни Он, ни я не мыслим это полное единство как устраняющее наше взаимное противостояние. Оно должно быть полным единством, но противостояния не уничтожающим, абсолютным единством и абсолютным двойством, двуединством. В двуединстве Бог есть весь я без остатка, а я без остатка — весь Он, и в то же время в двуединстве Он и я различны, разные лица. Двуединство совершеннее, чем простое единство, в котором нет различия, которое безразлично, и совершеннее, чем простое двойство, в котором нет единства, или только умаленное, сведенное к «системе» единство. Для дальнейшего уяснения основной религиозной апории необходимо осмыслить данный в ней же, хотя и не всегда с одинаковой степенью силы и яркости опыт нашего ничтожества или небытия. Правда, полным ничто, абсолютным небытием себя мы пережить и познать не можем, не переживаем и не познаем. Но в каждый момент нашей жизни мы переживаем себя становящимися из ничто нечто, а иногда (примерами чего изобилует мистическая литература) стремящимися в полное ничто и повисающими на грани небытия. Ничем иным, как осмыслением этого опыта своего ничтожества является христианская идея творения из ничто. Здесь для наших целей мы можем выразить ее в следующей, по существу своему весьма древней, форме. — Единое и абсолютное Божество в силу того, что Оно есть абсолютная Благость, созидает из ничего нечто, могущее свободно Его приять, и этому нечто целиком Себя передаст, в нем, как в ином субъекте, всецело проявляясь. Вне Бога и без приятия Бога тварное нечто не существует даже в качестве простой возможности, но в свободном приятии им в себя Бога оно существует, — существует, как приемлющий Бога субъект и только как приемлющий, ибо всякое качество его уже не оно само, а приемлемое им Божество. Бог всего Себя отдает твари, и тварь всего Его свободно приемлет и делает собою. Бог уничтожает Себя как Бога, как Божью личность и Божий субъект, через самоотдачу свою перестает быть Богом, становясь тварью, «вотворяясь» или «вочеловечиваясь». Тварь «обожается», обогащается всем содержанием Божественности, благодаря Боговочеловечению преодолевает даже свою «конечность», данную в ее «начальности», т.е. возникновении из ничто. Она выше конечности, ибо Бог, став всецело ею, выше бесконечности, «определил» бесконечность как противостоящий конечности момент абсолютного. Но тварь, стремящаяся стать Богом, может стать Им только чрез са-

моуничтожение. И актом умирания своего в Боге она перестает быть тварью и восстанавливает переставшего в ней быть Бога.

Разумеется, все сказанное сейчас о Боге и твари надлежит мыслить без всякого умаления Божественного совершенства. В Боге «не исчезает» и не «появляется» ни один из моментов Его бытия. Он выше непреодолимых для нас противоречий. Он сразу и есть и не есть, т.е. всегда истинно и совершенно есть. Он «всегда» и существует в Себе самом только, и в тварь всецело истекает, и восстает из ничтожества тварного в истинное свое бытие. В Нем тварь «сразу» и не существует еще, и возникает Его приемля, и всецело становится Им, и перестает быть, уже не существует. В Нем — Его собственное бытие, Его самоуничтожение и восстановление; в Нем — небытие твари, становление, Богобытие и пакинебытие ее. Не умаляют наши слова Божьего совершенства. Напротив, они хоть несколько приближают нас к постижению этого совершенства, к слабому пониманию того, что такое истинное абсолютное Бытие, живое абсолютное всеединство, превышающее противопоставленность твари Богу и наше ограниченное понятие абсолютности.

Тварь, созидаемая Богом или (что является лишь другою стороною творения) свободно возникающая в теофании из ничего и в Богобытии умирающая, предстает перед нами в двух модусах своего бытия. Это, во-первых, тварь усовершенная и совершенная, т.е. все бытие, ставшее тварным субъектом всей Божественности, всеединство как творение всю Божественность воспривавшее, но еще в Боге не умершее. Это, во-вторых, тварь становящаяся из небытия всеединством, изменяющаяся в росте Богоприятия, или всеединство ущербное, эмпирическое. Совершенно-всеединая тварность есть все ее «моменты» или «индивидуализации», каждый из них и их единство. Ее надо мыслить по типу уже выясненного нами выше двуединства. — Представим себе, что вся она «сначала» есть первый ее «момент» («индивидуализация»), «затем», всецело прекратив быть им, погибнув в нем, второй, «затем» точно так же третий, четвертый и т.д. до исчерпания всех бесчисленных ее «моментов» или «индивидуализаций». Если допустить, что всякий из моментов, переставая быть, вместе с тем и не перестает быть и что все моменты таким образом суть и не суть, природа всеединства несколько уяснится. Однако необходимо отметить еще одно. — Всякий «момент», актуализуя всеединство в своей особенной качественности, актуализует и актуализованность его во всех прочих моментах: он содержит в себе всех их и их единство в своей особенной качественности. Поэтому все они вместе и каждый из них в отдельно-

сти целиком есть он, как и он есть каждый из них в особой ответственности этого каждого. Пожалуй, не бесполезно лишний раз заметить, что природа каждого момента, а, следовательно, и всеединства целиком выражается в единстве его моментов: небытия — возникновения (или погибания, так как возникновение одной индивидуализации является погибанием другой) — бытия. В связи с этим во всеединстве вполне реальны (суть само оно) и единство и разъединенность индивидуализаций и связь их или переход друг в друга.

Совершенное тварное единство позволяет уразуметь и наше ущербное или относительное всеединство, нашу эмпирию. — В эмпирии нет полноты, совершенства каждого момента. Он в ней лишь становится, но не достигает предела и цели становления, т.е. истинного своего бытия. Он не содержит иначе, как потенциально или, вернее, «стяженно», все прочие моменты, не актуализует их в себе и как себя и в них всецело не переходит. Он и актуализуемые им моменты не актуализует вполне, в разной степени, которая частью находит себе объяснение в иерархическом строении всеединства, определяющем отношение каждого момента ко всем прочим. В силу ущербности каждого момента эмпирии и, следовательно, ее в целом, его и ее всеединство предстает как относительное: единство воспринимается только в смысле единства системы и единства идеального, метафизического. Потому же его и ее всепространственность и всевременность являются себя умаленными, т.е. — пространственностью и временностью. Полнота бытия остается эмпирически неосуществленной, идеалом и заданием, невыполнение которого для свободной твари грех, а невыполненность — кара. Но эта полнота должна быть достигнута, если абсолютна Божья Благодать. И она достигается в инобытии чрез восполняющий творение и вочеловечение акт воплощения Божества в Человеке.

Индивидуализации стоят друг к другу в определенном иерархическом отношении, хотя всякая из них всеединство (в эмпирии — стяженное). Однако из них сейчас для нас единственно важною является человечество или Человек (*Адам Кадмон**). Подобно всякой индивидуализации, он содержит и актуализует в себе весь мир. Но он — центр мира еще и в ином, преимущественном значении в силу иерархического положения своего во всеединстве. В нем создан и в нем спасается и усвершеняется весь космос. Человек (или человечество) не отвлеченное понятие, тем более, — не произвольное, хотя бы и полезное построение нашего разума. С другой стороны — Человек и не какое-то обособленное от нас, где-то живущее существо. Он реален только в полноте

всех своих эмпирических индивидуализаций, как их всеединство, усовершенное и восполненное, ибо эмпирически (т. е. ущербно) полную реальностью он не обладает. Человечество — всеединство всех культурных личностей человечества, всех культурных душ, как душа культуры — всеединство индивидуализирующих ее «народов», народ — всеединство низших индивидуализаций («групп»), а каждая из них — всеединство индивидуумов.

Понимаемое так, человечество в эмпирическом бытии его (и в каждом моменте и в целом этого бытия), очевидно, является лишь ущербным всеединством. Возникает основной для философии истории, хотя обычно забываемый ею или искажаемый ложными формулировками (например — теорией прогресса) вопрос. — Как и в каком смысле человечество достигает совершенства? Но из наших основоположений вытекает еще и другая связанная с указанною сейчас проблема. — Достигший полноты бытия или всецело сделавший собою всю Божественность Человек — только один момент во всеединстве Богобытия. Всецело сделав себя самозабвенно отдавшимся ему Богом, Человек должен еще столь же самозабвенно отдать Богу себя, дабы не только быть в Боге и Богом, но и умереть в Боге, и воскреснуть в Нем в непостижимом единстве бытия и небытия, жизни и смерти. Мало того. — Человек даже не может всецело стать Богом, если не сделает своею и собою Его Благости, т. е. если и себя Ему не захочет отдать и не отдаст. Таким образом отдача себя Богу является необходимым условием для полноты приятия Бога, как и обратно. А в силу самой природы всеединства самоотдача не может быть каким-то отдельным, особым и обособленным актом, свершаемым по свершении приятия. — Самоотдача присутствует во всяком акте самоутверждения или приятия, во всякой деятельности Человека, хотя эмпирически никогда не достигает полноты. И как бы она могла ее достичь, раз ее не достигает эмпирия в целом? Будь полною самоотдача Богу хотя бы у одного только момента эмпирии, у одного индивидуума, и вся бы эмпирия целиком была уже в Боге, т. е. она в качестве только-эмпирии уже не существовала бы. Так мы возвращаемся к понятию греха (вины и кары), а вместе — к пониманию того, почему восполняющий вольную недостаточность твари акт есть *искупление**.

В самом деле, из факта своей относительности, своего «ничтожества» или из факта нашего возникновения (творения) из ничего мы познаем в Боге Творца. Из факта становления нашего в бытие или восприятия нами в себя абсолютного познаем мы Бог(во)человечение, хотя еще и не во всей глубине его, раскрывае-

мой христианством. И как раз тем, что всякая наша деятельность (в том числе и познание) есть свободное и деятельное приятие нашим тварным субъектом деятельности Божества, причастием к ней, тем, что даже органическая наша деятельность по содержанию своему не наша, но только ограничение в нас и нами абсолютной, — обосновывается абсолютное значение нашего бытия, жизни, действия, познания. — Бого(во)человечение — единственная основа гносеологии, онтологии и этики. Если бы Человек (а в нем весь космос) не оказался недостаточным в свободном своем тварном усилии приять Бога и отдаться Ему, не было бы ущербного всеединства, но не было бы и греха, вины и кары. Человек оказался недостаточным, и ущербность бытия есть его вина и его кара, некоторая его только его и для него (не для Бога) реальность. И в этой реальности заключается нечто бесповоротное, роковое. — Как акт всеединства, ущербность есть качество всего всеединства в его целом и в его моментах. Раз она уже есть, ее не устранить ничем. Само тварное всеединство ее преодолеть не может, ибо не может сделать существующим несуществующее. Однако для абсолютной Благости преодоление этой ущербности необходимо. Оно может свершиться лишь в ином плане бытия, включающем, правда, в себя все эмпирическое, но выходящем за грани его, т. е. выходящем в самое Божественность. — Божество приемлет в Себя самое ущербность тварного всеединства и тем делает ее бытием (ибо нет бытия вне Бога), обогащает Себя обитийствованным кошмаром тварности и само становится эмпирически-ущербным Человеком. Но эмпирический Человек возможен только как индивидуальный, и обитийствование эмпирии требует обитийствования эмпирической индивидуальности. Поэтому Боговоплощение, т. е. Боговоплощение в эмпирии, есть соединение Логоса Христа с Иисусом, индивидуальным человеком, как и все, хотя и единственным по своему совершенству. Иисус же, как совершенный человек, не соучаствует в ущербности мира, как причина ее, не имеет греха-вины. Он приемлет эту ущербность только как факт, как кару. Безвино изживая ее, Он превозмогает вину Человека в Себе, во Христе и Иисусе, человеческим страданием искупает человечество. Все люди в инобытии должны восполниться и восполнятся до Его человеческого совершенства, станут Его совершенными братьями, а их всеединство, Адам Кадамон, совершенен, как Христос.

Христос — Бог и человек, и, как Человек, Он весь Человек, Второй Адам, хотя эмпирически индивидуализован только в Иисусе из Назарета. Но для Христа в Божественности Его (в Божественных Его природе и воле) Его человечество (человеческая

природа, воля, душа) является как бы телом. Божество и человечество во Христе едины, но едины, как совершеннейшее двуединство, отражаемое на земле непорочным отношением Иисуса к Марии и, менее совершенно, двуединством любящих: жениха и невесты, мужа и жены. И для того, чтобы это двуединство Божества и человечества существовало, необходимо существование усовершенного и любовно обращенного ко Христу человечества. Это-то, «Невесту Христову», Деву или Непорочную Жену (ибо человечество образуемо Христом Логосом, пассивно и вторично по отношению к Нему) и называем мы *Софиею** или Святой Церковью, земную индивидуализацию ее — Девой Марией, Богородицей.

Церковь — всеединство человечества, а в нем космоса во Христе, всеединство полное и совершенное. Она не существует целостно, не актуальна для каждого из моментов эмпирии и ни в одном из них совершенною быть не может, — уже потому, что во всех их сразу и ни в одном из них не совершенна. Только непонимание природы Церкви выражается в ожидании полного ее осуществления на земле в какой-то из моментов времени, в «хилиазме», ибо совершенная Церковь существует лишь как всевременное единство. Осуществленность Церкви не в «начале» эмпирического бытия, не в «конце» его и не где-нибудь в его середине; не в прошлом, не в настоящем и не в будущем. Осуществленность эта в ином бытии, в котором содержится, как усовершенный, всякий момент эмпирии, и путь в которое для всякого момента лежит не по линии времени, а «перпендикулярно» к ней. И не может быть Церковь частью эмпирии, частью, противостоящею государству, обществу или каким-нибудь иным соединениям. Она — вся эмпирия и больше, чем эмпирия. При этом она так вся эмпирия, что в ней ничто эмпирическое: ни государственная, ни общественная, ни вообще культурная деятельность, не исчезает, но только получает свое усовершение, теряет свою недостаточность.

Итак, в эмпирическом бытии своем, на земле Церковь может выражаться лишь неполно, «частично», как становящееся Христово всеединство и, в каждый отдельный момент своего бытия, некоторое приближение к нему. В эмпирии Церковь, говоря грубо и условно, не являет всех своих черт, ни одной не являет всецело и, если мы сосредотачиваемся на некоторых основных ее чертах (например — на отношении ко Христу), предстоит только как «часть мира». В самом деле, Церковь есть всеединство во Христе и всеединство явленное. Поэтому мир, сознательно не исповедующий, т. е. не признающий, не познающий Христа и не

живущий по этому познанию Его — Церковь только в потенции: он оцерковлен лишь в инобытии, не в эмпирии. Разумеется, все истинное и благое, все бытийное в язычестве, в иноверии и в инославии — Церковь; однако — Церковь не явленная, не видимая нам, эмпирически не познающая себя таковою и не познаваемая как Церковь другими. И Платон и Сократ, утверждают отцы Церкви, тоже в Церкви Христовой, однако образ их бытия в ней не эмпиричен и нам непонятен.

Нет и не должно быть резкой грани между Церковью и миром (не оцерковленным эмпирически еще или вообще миром); не может быть этой грани даже при самом точном определении Церкви. — Религиозное настроение язычника, особенно, если оно выражается в жизни по Истине, хотя бы и смутно постигаемой, ставит его ко Христу ближе, чем одно словесное признание Христа многими христианами. С другой стороны, поскольку «христианин» выступает как политический или общественный деятель, как ученый или ремесленник, и, забывая о Христе, не рассматривает свою деятельность как христианскую, а, может быть, даже осуществляет ее вопреки религиозно-нравственному закону, он вне Церкви Христовой. Только потенциально находится в Церкви тот, кто сам признает себя членом ее, но не признан членом своим всею Церковью (не крещен). Потенциальным членом ее является и тот, кто, хотя бы и приял крещение, но во Христа не верит. Конечно, все подобные суждения действительны и справедливы только в применении к данному конкретному индивидууму и данному конкретному моменту его жизни (ведь будущее его нам неизвестно) и в меру нашего, весьма несовершенного о них знания.

Гранью, «отделяющей» «видимую Церковь» (вернее — «видимость» Церкви) от прочего мира (надо, однако, считаться и с различием в остроте зрения) являются исповедующие Христа Богочеловека и сознающие себя в единстве тела Его, хотя бы и постигаемого только как «мистическое». Из этого определения видно, насколько такая грань условна и насколько переход от «мира» к «Церкви» неуловим. Действительно, в видимой ли Церкви Христовой те протестанты, которые признают Христа только человеком, хотя и считают нужным относиться к Нему как к Богу? Но видимая Церковь не только единство в словесном и мысленном исповедании единой Христовой Истины. Она, как воплощение абсолютной Истины, выражает себя и в общей жизни, и в общей деятельности, деятельности организованной и благодатной. Церковь видима во внешней стороне своих таинств и культа, видимо связующих ее членов, в организации своей, в духов-

ной (клире) и светской (в помазуемой Богом чрез священника) власти, в «царстве». Но и все это очерчивает видимость Церкви в самых общих чертах, как некоторую сферу, внутри которой наибольшая эмпирическая актуализация Церкви в целом и путь погружения в ее сверхэмпирическую полноту.

Видимая Церковь — только частичное обнаружение в эмпирии истинной Церкви, изменчивое и точно неопределимое. И в этом сила идеи Церкви: в видимом лике ее прозревается лик незримый, от видимого и внешнего восходит верующий к внутреннему и незримому, к истинному всеединству, где обретает себя в реальном общении со всеми усопшими и еще нерожденными, со всем космосом, еще не опознавшим Себя Церковью и не ставшим ею. При развиваемом нами понимании Церкви нет опасности, что она принципиально будет противопоставлена «миру» как чему-то иному, «злу», и, в частности, государству, как созданию дьявола. Благодаря ему ясна вся условность, «историчность» проблемы отношения между Церковью и государством, практически неизбежной, но и не разрешимой. В католичестве, с его склонностью к четким, рационалистически-безупречным и негибким формулам, мы встречаемся с ограничительным определением и пониманием Церкви. Для католика Церковь становится оторванной частью мира, в которую можно перейти путем резкого и формального акта, но у которой нет органической связи, интимной и таинственной, со всем видимо не церковным. Католичеству внутренне непонятен образ Церкви как закваски, оквашивающей весь мир, непонятна связь прорастающего зерна с питающей его землей. В протестантстве, наоборот, мы наблюдаем уклон к небрежению видимостью Церкви, к умалению ее формальной деятельности и теургического смысла. Истинное понимание Церкви хранимо православием, но православие хранит его, не раскрывая, преувеличивая боязнь четких определений.

Видимая Церковь со времени Христа проходит чрез историю человечества, то расширяясь, то суживаясь в своем объеме, выдвигая то те, то другие стороны своего существа. Но мы лишь тогда приблизимся к пониманию природы ее, когда поймем, что всякий момент ее развития обладает непреходящим, абсолютным значением и смыслом, раскрывает нечто ему лишь свойственное и лишь в нем могущее выразиться. Нет более ложного понимания идеи Церкви, как то, которое лежит в основе попыток вернуть религию к ее первоначальной «чистоте», «реформировать» ее и т. п. В таких случаях абсолютное значение признается лишь за одним из периодов церковного развития, и абсолютно наивно замыкается в ограниченности данного пространства и данного

времени. Та же самая ошибка обосновывает *хилиастические** надежды на «полноту» или «исполнение» Церкви на земле. Это невозможно уже потому, что эмпирически прошлое не восстанавимо и не усовершенуемо. Полнота Церкви дана только в инобытии, «исполнение» ее есть подъятие всякого момента и всех моментов ее эмпирической жизни в ее всеединство. И само эмпирическое развитие ее должно пониматься с этой точки зрения — как неполное, становящееся всеединство.

Но если видимая Церковь всеединство (хотя и неполное, становящееся), она должна быть единством многих индивидуализаций, которое вполне невыразимо ни потенциальным многообразием единой древней Церкви, ни потенциальным единством современных разъединенных церквей. Идея Церкви выразима лишь во всех осуществлениях, эмпирически отрицающих одно другое, во многих моментах временного, последовательного ее развития, и многих моментах, существующих одновременно. В этом абсолютное значение того, что существует много христианских исповеданий. Из них каждое дает свой аспект христианской идеи, в глубине его другим исповеданиям недоступный; и каждое абсолютно нужно, ибо абсолютная Истина осуществима лишь во всеединстве своих аспектов. Они несовершенны, недостаточны только в том, что каждый, абсолютируя себя, отрицает все прочие.

Во исповедания истинны в основе своей, необходимо индивидуальной, а в выраженности своей истинны частично, ограничено. Всякое может, не теряя, а только углубляя индивидуальное свое основание, слиться в единстве с прочими, также преодолевшими свою ограниченность. Конечно, ему придется отказаться от многого, упорно хранимого, и многое принять от других, но этим оно и осмыслит вселенское содержание его индивидуального. Слияние в единство вовсе не утрата в нем самого себя, но как бы созидание его чрез себя и себя чрез него, созидание всеединства, не единства безразличного или отвлеченного. — Истина одна, но она не отвлеченная формула, объемлющая все и ничего не содержащая, а всеединство, живое и конкретное. Она утверждается не только логическими аргументами, а и деятельной жизнью; не пассивно приемлется и заучивается, а раскрывается в плодах напряженного индивидуального труда, «нудится». Истина не терпит мнимо-благоговейного подхода к ней, елейных, ханжеских повторений сказанного другими. В христианстве свобода, а не рабство.

Будучи всеединством, Церковь должна выражаться во всех сторонах жизни и развития человечества, в частности — в ин-

дивидуализации его по культурам и нациям. Вселенская Церковь мыслима лишь как всеединство национальных церквей; и отрицание церковью национального начала — ее самоотрицание. Всякая церковь органически, интимными узами связана с данным культурным миром, с данной национальностью. Она должна выразить ее душу, преобразить и вознести во всеединство ее индивидуальное бытие. И всякая церковь, по крайней мере — бессознательно, национальна, а в силу национального облика своего, и только в силу его, вселенска. Идея вселенскости вовсе не есть идея интернационала, хотя бы религиозного, как склонно думать католичество, упорно отвергающее национальное начало и тем не менее само национально-романское. Поэтому для него идея всеединства и, конкретно, воссоединения церквей превращается в идею растворения и гибели всего национального в национально-романском, в идею подчинения всех церквей Римской. А между тем, только в гармоническом единстве национальных церквей, являющих каждая свой особый, ей одной ясно зримый и родной лик Всеединой Истины, полна и совершенна Церковь Христова.

Православная Церковь есть по преимуществу Церковь Русская, не мыслимая вне русской культуры, в длительном отрыве от русской государственности и русской жизни. В ней, а не в греческой, не в других славянских церквях, донныне с наибольшей полнотой выражается вселенски-православная идея, как в древности она выражалась в церквях восточных, позднее в церкви византийской. Будучи национальной, русская церковь не перестает быть единой вселенской апостольской Церковью. Она свято и ревниво хранит догматическое наследие древней церкви, еще не знавшей разделения, еще сильной вселенским единством. Она ни в чем догму святоотеческую и вселенскую не исказила, ничего к ней не прибавила. Она ревниво берегла древний культ; и так называемый «раскол» вызван как раз этим бережением и боязнью новшества, более обоснованным, чем казалось еще недавно. В самой психологии православного человека глубоко заложена ревность к старине, часто для него самого в основах и мотивах своих непонятная и потому вызывающая на ожесточенную борьбу с ней. Православие живет, поскольку живет, подлинно и несомненно вселенским. Однако вселенское может быть выражено им лишь в понятиях и на языке русского народа; и в национально-русском оно видит свой дар вселенскому.

Я повторяю лишь ту же самую мысль, утверждая, что православию в высокой степени присуща малодоступная другим церквям (за исключением древне-восточной) интуиция всеединства.

Из этой интуиции вытекает своеобразное, родственное античному, отношение к космосу. Православие любовно его приемлет и выражает приятие его в своем культе с его теургичностью и направленностью и на материальный мир. Оно не мыслит человеческой жизни в обособленности от жизни всего мира как не мыслит и бытия русского народа в отъединенности его от человечества. Отношение его к жизни и аскетизму (ряд исторических недоразумений позволяет некоторым говорить об аскетичности русского православия) иное, чем у католиков или византийцев. Оно не смотрит на земную жизнь, как на юдоль испытаний; жизнь для него не нечто враждебное, злое, подлежащее преодолению и отмене и не простое средство стяжать жизнь вечную. Православие мечтает о преобразении жизни, этой самой конкретной жизни, и благославляет ее за то, что есть в ней Божественного. А Божественным в основе своей является все. Не отделяя чего-либо от бытия церковного, русская вера понимает нравственность только как религиозную, ставит религиозные цели и политической, и общественной, и всякой вообще деятельности. Православие знает о невозможности отделить церковь от государства и установить между ними какие-то человеческие договорные отношения. Оно знает, что все должно быть Церковью и в некоторой мере уже есть Церковь, что в самой Церкви должны быть власти и духовные и светские, и священство и царство. Всякое ограничение возможности действовать в политической или общественной сферах для православия есть ограничение его церковной деятельности, хотя отсюда не следует, что оно считает допустимым столь характерное для западных церквей действие «по образу мира сего». Церковь не может быть отделена от государства, ибо Церковь уже содержит в себе государство: ее понятие догматически шире, чем понятие клира и усеченных в политическом естестве своем мирян. Царь — помазанник Божий и глава Церкви в эмпирическом бытии ее; «царство» благословляется православием как наилучшая власть из всех на земле возможных, хотя оно в эмпирии и может остаться лишь абсолютным заданием.

Создавая вселенскую свою природу и вселенскость хранимых им догм и преданий церковных, православие сознает и то, что необходимым условием дальнейшего раскрытия Христовой Истины в Церкви, т. е. такого раскрытия, которое бы обладало вселенским значением и неоспоримостью, является совместная и дружная работа всех церквей. Вселенская задача может быть выполнена только единою вселенскою Церковью. И пока разъединенные члены Церкви не воссоединились и внутренне и внеш-

не в одном теле, раскрытие Христовой Истины и в догме, и в культуре, и в деятельности должно оставаться делом индивидуальным, а потому необходимо неполным, ограниченным, обреченным на ошибочность. В этом сознании основная причина пассивности, косности и русской церкви, и русского народа. Перед русской церковью два пути: или путь воссоединения с собою отпавших от нее церквей западных, путь, своеобразно, в категориях западной идеологии, искаженный и обесцерковленный большевизмом, или путь творческой индивидуальной работы в отъединении, работы одинокой и потому не могущей быть вселенскою и восприниматься церковью, как вселенская. Католичество, неправоммерно отождествив себя в своей конкретной отъединенности и видимости со вселенскою Церковью и отрицая вселенское значение за другими ее индивидуализациями, давно уже совершает такую отъединенную индивидуальную работу и рассматривает ее как вселенскую. В ошибочном, но твердом сознании всецелой выраженности вселенского, только в нем католичество может действовать организованно, систематически и уверенно. Этой возможности у православия нет.

Рассуждение наше конкретизируется. — В свете развитых мыслей становятся понятными отличительные черты русской церкви и ее истории. — Донеде русская церковь не дала системы богословия и вынуждена ссылаться, как на основные догматические сочинения, на труды отцов и учителей церкви древней. В ней не проявлялось инициативы ко *вселенскому собору**, собор православных церквей не будет вселенским, истинно-вселенский практически представляется неосуществимым. Чем «церковнее» православный богослов, тем более он робок, тем более связанным чувствует себя в своих высказываниях, которых не может ни признать, ни отвергнуть формально-вселенская власть, ибо таковой нет вне пределов бережения старого. И «охранительная» тенденция наших духовных академий в этом смысле оказывается весьма типическою. Если мы хотим назвать крупнейших русских богословов, мы должны будем назвать или мирян или таких духовных лиц, ортодоксальность которых для многих компетентных представителей церкви подозрительна. И тот факт, что до самого последнего времени русская богословская мысль находилась в плену у протестантской, — очевидное следствие ее пассивности и робости. В богословии, и догматическом и нравственном, русская церковь еще потенциальна, только хранит наследие церкви древней, не решаясь на движение вперед. Та же косность наблюдается и в деятельности православия, обращен-

ного к миру и человеческой жизни и все же не выходящего за грани традиции.

Конечно, эту потенциальность русской церкви большинство будет объяснять нашим национальным характером. Но, во-первых, ее же мы наблюдаем и в других православных церквях, а, во-вторых, «национальный характер» и «особенность церкви» лишь два аспекта одного и того же. Поскольку мы рассматриваем русский исторический процесс как церковный (а с православной точки зрения мы должны его так рассматривать), мы обязаны искать объяснения его особенностям в церковности же. И объяснение это нами уже дано. — Православие потенциально в силу того, что в нем живо и остро понимание вселенской идеи, идеи всеединства, в силу того, что оно сознает невозможность осуществлять вселенское задание только индивидуальными усилиями. Однако, кроме «католического» одинокого делания и своевольного признания делаемого отъединенно за вселенское, с одной стороны, и воздержания во имя вселенской идеи от всякой деятельности, в чем повинно историческое православие, с другой, есть еще один путь. Это путь индивидуального творчества и искания, но не абсолютирующего свою индивидуальность и отъединенность, как в протестантстве, а признающего необходимость *соборности** и, чрез соборность национальной церкви, вселенскости. Ведь индивидуальный труд возможен, как напряженный до предела и в то же время сознающий недостаточность своей ограниченности и необходимость восполнения его трудом других. И точно так же возможен индивидуальный труд национальной церкви без абсолютирования (без католизации) его отъединенности, но с сознанием необходимости восполнения его таким же трудом прочих церквей и стремления к гармоническому единству.

Судя по видимости, наиболее близка идея воссоединения церквей католичеству. Я думаю, что она присуща ему менее, чем православию, и что распространенная иллюзия противоположного объясняется естественным и обычным смешением всеединого с абстрактно-общим. Католичество подходит к идее воссоединения и единства церквей с точки зрения внешней и формальной. Оно сводит ее к утверждению единственности и полноты своего понимания вселенскости, притом ограничивая церковное узкоцерковным, т. е. исключая из него культурную жизнь в целом. Оно отрицает абсолютное значение за основными особенностями других церквей и других культур. Вселенская же идея необходимо требует, чтобы каждая церковь и культура раскрыла свое содержание и приjala в себя чужое не внешне, а преломляя и пре-

творяя его в себе. И если православие грешит недостаточностью в раскрытии им своего, оно не грешит нетерпимостью к чужому. Оно, наоборот, виновно — в силу той же потенциальности своей — в чрезмерной готовности принимать чужое таким, каково оно есть, без преобразования его в себе. Это было в эпоху *Никона**, это еще ярче выразилось в XVIII и XIX веках в *синодальной церкви*¹, в упомянутом уже увлечении протестантским богословием, наконец, — в униатских движениях, вплоть до последнего из них: до «католичества восточного обряда».

Неотрывность православия от жизни: жизни повседневной (одна из тяжелых болезней русского религиозного сознания — связанный с эпохами *Никона** и *Петра Великого** разрыв культуры с бытом, обесцерковление и обезличение быта), жизни общественной и политической, также не что иное, как одно из выражений идеи всеединства. По самой природе своей русская церковь не может оставаться вне национальной жизни, равнодушно относиться к проблемам политики и общественности. Отстранение от них ее обессиливает и обеспложивает, как немогущим и неслышным сделало ее голос равнодушие ее к русским интеллигентским движениям XIX века. — Русская душа томилась в искании новых путей жизни, воспринимала и преломляла в себе западную идеологию и западную религиозность, трудилась над воссоединением церквей. А русская церковь не видела и не понимала, что это она сама томится, ищет и трудится. Она хранила предания отцов, но не углублялась в них, не искала в них ответа на задаваемые жизнью вопросы и, в лучшем случае, только повторяла старые никому не понятные слова... И жизнь прошла мимо «церкви» — единство, всеединство ее осталось потенциальным: казалось, народ и церковь идут разными дорогами.

Неразъединимы иначе как внешне и насильственно, и кажутся разъединимыми или разъединенными только поверхностному наблюдателю русская церковь и русское государство. В православном сознании это вовсе не означает господства церкви над государством или государства над церковью, еще менее — «омирщения» церкви в узком смысле слова. — Государство — часть церкви, церковь в направленности ее на политические задачи. Оно должно быть православным, осуществлять православную идею чрез посредство своих органов и в пределах своей сферы, отграничиваемой от чисто церковной не разностью субъектов, а разностью средств и заданий. Если государство признает себя арелигиозным, оно становится гонителем церкви, хотя бы это гонение и не выражалось в кровавых преследованиях. Арелигиозное государство осуществляет задание Церкви бессознательно,

а потому ограничено и несовершенно. Оно обессиливает себя своей арелигиозностью, очень хорошо символизируемое русским «Временным Правительством» (большевистская государственность выше тем, что живет религиозною, хотя и искаженною идеею, а не абсолютным нечто). Отношения между «церковью» и «государством» рационалистически невыразимы, и «теория симфонии»* или «гармонии», конечно, весьма несовершенно: она формулирует лишь бесконечно-удаленный от действительности идеал. Но важно не подменять этого идеала эмпирически удобною и незакономерно абсолютируемою формулою, не превращать, как католичество, временного в вечное.

Понятно — крушение самодержавия, исторически связанного с русскою церковью, вполне правильно почитаемого ею за лучшую из возможных религиозных форм государственности, было катастрофою для церкви. Церковь не должна была отнестись к этому факту равнодушно, как ранее равнодушно относилась к тому, что жизнь шла мимо нее и своей церковности не осознавала. Церковь должна была указать, что невозможно русское неправославное государство и что нелепо государство православное с президентом, парламентаризмом и четырьмя хвостами, более приличествующими врагам Божьим, что немыслимо, наконец, «отделение» церкви от государства. И в сознании всего этого глубокая правда монархических течений в среде самой церкви: возжеланий о царе и призывов к царству. Но правда легко обращается в ложь, когда церковь берет в руки меч или призывает к крестовому походу против душевнобольных. Только слабостью веры в правду Христову можно объяснить воздержание от запрещения насилий, не говоря уже о призывах к ним.

В целом, русская церковь и здесь осталась верна своей потенциальности, утешившись восстановлением патриаршества, словно оно возможно и реально без царства. Церковь не подняла своего голоса и против отделения ее от государства, даже в каком-то помутнении мыслей готова была это отделение приветствовать. Не как мученичество, но как нечто почти естественное, приняла она противоестественное ограничение ее деятельности душеспасительными проповедями и культом. Народ волновался, искал ответов на самые роковые вопросы. Он мечтал о царстве Божьем на земле, называя его социализмом, но внутренне обращаясь к церкви. Он принимался за водворение этого царства, надеясь, что оно осуществимо с помощью классовой борьбы, грабежа и хорошего кровопускания. А церковь искала какой-то остров блаженных, куда бы не доносились звуки борьбы, и готова была верить, что может громко и внятно не отвечать на иступленно задавае-

мые ей вопросы. Да разве может церковь в такие «минуты роковые» не действовать? Разве она смеет не поднять голоса своего против безбожников? Разве может отмахиваться от вопросов о социализме, классовой борьбе, грабежах и убийствах, православная русская церковь?

Но русская церковь, живя идеею всеединства и потому сознающая необходимость всецелой церковной деятельности, сама болеет и томится своею пассивностью. Она жаждет выйти из состояния мучительной для нее косности. И вот на ее периферии проявляется деятельность, прежде всего деятельность отрицания нового. Во имя ревнуемой старины нацело отвергается все то, что в муках, нелепо и беспорядочно пытается создать русский народ, та же церковь, только себя еще церковью не осознавшая. Проявляются немногочисленные и слабые, рассеянные и несамостоятельные движения, нацело отрицающие революцию. Они отвергают зло революции, но — вместе с добрыми мотивами, в нем искаженными. Никто и не пытается в идеологии революции отделить пшеницу от плевел. Не пытаются и осмыслить свою деятельность как христианскую, не идя далее «благословения мечей» и подражая тем самым методам революции, которые отрицают. — Христос сказал: «Любите врагов ваших». «Ваших», отвечают, но не «Его» врагов, и ненавидят своих, зачисляемых в число Христовых.

Все это не выход и не «правда православия». И по-прежнему томится русская религиозная мысль в сознании, что необходимо церкви православной и жить и действовать, не только молиться. Чувствуется, что есть какая-то правда в стремлении русского народа к лучшему будущему и в отрицании греховности настоящего. И стремление, и отрицание чисты в жертве за него жизнью; искажаются в злобе, борьбе и нелепых дешевых фразеологиях. Не должна ли и церковь идти вместе с народом? — Снова всплывает на поверхности церковной жизни деятельная группа, пытается дать ответы на вопросы волнующих ее мирян — не случайно во главе ее оказываются приходские священники — формулировать их смутные желания в определенные цели. Эта группа «приемлет революцию», «приемлет» ее идеологию и выдвинутую ею власть. Она уверяет, что «социализм» и есть настоящий христианский идеал: надо только сочетать его с верой в Бога. Но, приемля революцию, эта группа принимает ее целиком, начинает исповедывать классовое понимание общества, даже классовую борьбу. Цели, формируемые ею, неудержимо и неуловимо растворяются в цели, формулируемые социалистической религией. И она уже бессильна указать специфически-христианские черты в

своей деятельности. Не трудно говорить горькие и справедливые слова осуждения этой в страхе перед неминуемой гибелью поспешившей назвать себя «живою церковью»* группе. Но не надо забывать, что есть в ней искренние и одушевленные люди. «Живая церковь» — жертва неправильно понятого, но исконно-православного сознания того, что церковь есть все и должна быть церковью деятельною и действенною. Она — жертва своей ошибки, потому что христианская вера, отрицающая всякое насилие, отрицает веру социалистическую. Что-нибудь одно — или идеология всеединства, или идеология материализма и, следовательно, атомистически-механистического, т. е. классового, понимания общества и социализма. Революционная идеология исключает христианскую. С фатальной неизбежностью «церковь советская» становится департаментом советского государства, члены ее — советскими служащими, немногие — за совесть, большинство — за страх. Попытка понять христианскую деятельность как коммунистическую, выражается в деятельности нехристианской: в обмане, запугиваниях и насилиях. Суть не в том, что «живую церковь» строят нравственно слабые и плохие люди, а в том, что сама идея ее, ложная идея, началом тления, в ней заключенным, разлагает и себя, и носителей ее, и привлекаемых запахом тления новых сочленов, некрофилов. Неизбежно совершающееся на наших глазах разложение «живой церкви» на множество новых групп и течений, имя же им — легион.

Православная церковь в целом не стоит ни за одним из выделившихся течений, пребывая твердо в охране старины, но и пассивною. Она расплачивается за верность свою Христовой Истине своими мучениками и исповедниками, кровью их искупая вину своей косности. С утратою организации, с угрожающей утратою иерархии, она подвергается опасности внешне расплыться, стать, как целое, невидимою. Тем острее и настоятельнее потребность в том, чтобы каждый член ее вспоминал о свободе православного христианина, не рабски следующего указаниям недоступного иерея, а творчески созидającego в церкви и с церковью и догму, и жизнь. Это тоже лишь одно из следствий продуманной до конца идеи всеединства и, может быть, только вместе с русскою государственностью умерев, как видимое целое, она оживет чрез новую жизнь в индивидуальных сознаниях. Может быть, ее и минует чаша эта.

Церковь должна быть всецело действенною, и словом и делом отзываться на все, на все политические и общественные проблемы. Но ее ответы и действия никак и никогда не могут разногласить с учением Христа, быть «злыми». Она не может благослов-

лять ни одного, малейшего даже насильственного акта или лицемерно ждать, что его за нее совершат другие. Исповедуя Христову веру вплоть до мученичества, она должна отрицать и осуждать всякое насилие, ибо верит, что крест сильнее меча. Добро и зло познаются по плодам их — по делам, из них проистекающим, и церковь злых плодов приносить не может. Время ей поставило новые задачи. Она должна произнести нелицеприятный суд свой над всем современным мирозерцанием, неизбежным завершением которого является социализм, как неизбежным завершением его — большевистский коммунизм. Она должна разобраться в этом мирозерцании, озарить его светом своей догмы и, вскрыв его корни, отделить добро от зла, отвергнуть все, что зло само по себе или приносит плоды злые. И осознавая идею всеединства, она может уже теперь указать на бесплодность труда, полагаемого на постройку новой Вавилонской Башни, неведомого будущего. Всякий момент времени нужен во всеединстве и всякий обладает абсолютным значением, нуждаясь в исполнении и преобразении. Нельзя ради гадательного будущего забывать о вопиющем, о нуждах своих, о настоящем, и само будущее можно осуществлять лишь в меру примиримости его с настоящим и доброты плодов его для настоящего. Ведь Христос учил не заботиться о завтрашнем дне, потому что у каждого дня довольно и своей заботы. С той поры дни более беззаботными не стали. Почему же мы, христиане, должны изменять или лукаво истолковывать Его слова, ссылаясь на мнимую непримиримость их с общественной и политической деятельностью? Не лучше ли, не правильнее ли вместо того, чтобы сочетать Христа с Велиалом, продумать до конца глубокий смысл евангельского завета?

