

## ОБЪ ОПАСНОСТЯХЪ И ПРЕОДОЛѢНІИ ОТВЛЕЧЕННАГО ХРИСТІАНСТВА.

---

Однимъ изъ самыхъ вредныхъ заблужденій, и притомъ особенно опаснымъ именно въ переживаемое нами время, является отвлеченное пониманіе христіанства. Отвлеченно же христіанство понимается не только въ томъ случаѣ, если его отождествляютъ либо съ чисто теоретическимъ ученіемъ, отвлекая его отъ дѣятельности, либо съ нравственно-религіозною дѣятельностью, отвлекая ее отъ ученія: если, иначе говоря, пытаются разорвать *органическое* единство «вѣры» и «дѣла». — Отвлеченнымъ становится пониманіе христіанства и тогда, когда ему и — болѣе конкретно — Церкви отводится какая нибудь одна сфера жизни, тѣмъ самымъ *отвлекаемая* отъ прочихъ, а прочія рассматриваются какъ не-церковныя по существу.

Чтобы яснѣе выразить эту мысль и вмѣстѣ съ тѣмъ показать *жизненную* значительность поставленной проблемы, обратимся къ конкретнымъ примѣрамъ. — Католическое сознаніе представляетъ себѣ Церковь, какъ единую стройную и — въ идеалѣ — объемлющую все человѣчество организацію (*societas humana*). По своему ученію, по своей морали и дисциплинѣ, даже по культу своему, эта организація вездѣ и у всѣхъ народовъ должна быть одинаковою. Собственно говоря, само измѣненіе ея во времени, неизбѣжное и неоспоримое, представляется нежелательнымъ и нуждается въ оправданіи — какъ внѣшнее и не затрагивающее существа. Въ Церкви нѣтъ уже ни эллина, ни іудея — *потому*, что все эллинское и іудейское остается за ея оградою, а если, повидимому, и сохраняется внутри ея, то лишь въ качествѣ чего то случайнаго и внѣшняго, т. е. по существу своему *не-церковнаго*. Разумѣется, на это легко возразить, что римская церковь допускаетъ мѣстныя особенности культа и церковнаго обычая. Можно сослаться на архипастырскіе совѣты папы Григорія Великаго, усвоенные іезуитскимъ миссіонерствомъ, на уніатство, на такъ называемое «католичество восточнаго обряда» и на многое другое. Но суть дѣла не во внѣшнихъ фактахъ, а въ ихъ смыслѣ. — Мѣстныя особенности, конечно, допускаются, и къ

нимъ римская церковь очень искусно приспособляется (ср. попытки «католиковъ восточнаго обряда» использовать наше старообрядчество), однако только потому, что допускаемая особенность признается несущественными, случайнымъ и внѣшнимъ покровомъ универсально и единообразно церковнаго, т. е. *въ силу того же отвлеченнаго пониманія Церкви*. Ни одинъ католикъ не рѣшится сказать, что для полноты церковнаго бытія существованіе славянской и греческой литургіи, двуперстія старовѣровъ и т. п. является *необходимымъ*, хотя не всякій католикъ будетъ возражать противъ допустимости того, чтобы въ церкви исполнялись отрывки изъ «Cavalleria rusticana» (дѣйствительно имѣвшій мѣсто фактъ). Съ другой стороны, отрицать *необходимость* латинскаго языка и римскаго церковнаго обычая католикъ не рѣшится не по соображеніямъ принципиальнымъ, а лишь потому, что, *вопреки* своей отвлеченной идеологіи, онъ отождествляетъ универсально-единообразное съ провинціально-римскимъ и вѣритъ въ абсолютную и единственную значимость римскаго. Допущеніе мѣстныхъ особенностей и приспособленіе къ нимъ въ значительной мѣрѣ являются средствами для вождѣльной унификаціи всего ученія: церковной дисциплины, церковнаго культа. Достаточно напомнить о судьбѣ обращенныхъ св. Кирилломъ и Меѳодіемъ и инкорпорированныхъ Римомъ славянъ или о постепенной романизациі уніатскаго культа. Здѣсь нельзя ссылаться на историческія условія и человѣческія ошибки, ибо дѣло идетъ о нѣкоторой органической и потому неустранимой тенденціи. Вѣдь она проявляется и сейчасъ, превращая «мѣстныя особенности» въ условныя и временныя. Какой, въ самомъ дѣлѣ, смыслъ сохранять пѣніе за литургіею Символа безъ «Filioque», если священникъ-уніатъ обязанъ послѣ словъ «отъ Отца» тихъ прибавлять: «и отъ Сына»? «Восточный обрядъ» едва ли можно сохранить неповрежденнымъ, если разрывается связь его съ православными и, въ частности, русскими святыми и иконами. Останется ли русская Церковь русскою, отрекшись отъ св. Александра Невскаго, защищавшаго ее отъ латынства, отъ святыхъ Сергія Радонежскаго, Тихона Задонскаго, Серафима Саровскаго? Осторожные руководители новой уніи, «католичества восточнаго обряда», въ томъ числѣ и митрополитъ Андрей Шептицкій, сознательно закрывали глаза на то, что ихъ паства молилась русскимъ иконамъ и святымъ. Но, конечно, принципиально былъ правъ папскій экзархъ о. Федоровъ, когда онъ опредѣленно поставилъ этотъ вопросъ и вынудилъ у митрополита Шептицкаго единственно для католика возможное разъясненіе: нельзя молиться тѣмъ русскимъ угодникамъ, которые жили послѣ «раздѣленія» церквей и не канонизированы Римомъ. Русскимъ «католикамъ восточнаго обряда» пришлось расстаться съ русскими святыми и двинуться въ далекій путь отъ Святой Руси къ Риму, гдѣ, въ концѣ концовъ, исчезнетъ и весь «восточный обрядъ».

Это очень показательно.— Для католическаго сознанія національныя культуры и государства представляются находящимися внѣ Церкви (поскольку универсально-церковное на практикѣ не отождествляется съ провинціально романскимъ или рим-

скимъ). Разумѣется, нѣтъ необходимости въ томъ, чтобы римская церковь сохраняла средневѣковое отношеніе къ государству, какъ къ «бегемоту», чтобы она включала національно-культурную жизнь въ «царство діавола». Она можетъ даже признавать *относительную* цѣнность національныхъ идеаловъ, культурной дѣятельности и государства, можетъ приспособляться къ нимъ и не только косвенно, а и прямо имъ содѣйствовать. Но она никогда и ни при какихъ условіяхъ не признаетъ за ними церковнаго, т. е. абсолютнаго значенія. Она никогда не усмотритъ своей задачи въ томъ, чтобы принять и благословить само существо этихъ идеаловъ и этой дѣятельности, какъ свое собственное существо, и противопоставить имъ не совсѣмъ иные идеалы и дѣятельность, а только иной, церковный *методъ* ихъ осуществленія. Такое усмотрѣніе противорѣчило бы самой природѣ католичества, какъ отвлеченно-универсальнаго христіанства, для котораго Церковь необходимо есть интернаціональная или сверхнаціональная организація, «религіозный интернаціональ», противостоящій интернаціоналу социалистическому или даже — въ порядкѣ маніи преслѣдованія — масонскому.

Мы не отрицаемъ фактовъ и хорошо знаемъ, что католическая церковь тоже благословляетъ и плоды земные и желѣзныя дороги. Но, всматриваясь въ смыслъ этихъ благословеній, мы видимъ, что плоды земные благословляются только на потребу человѣка: какъ средство, не какъ нѣчто самоцѣнное, благое и прекрасное. Все понимается только какъ средство для того, чтобы человѣкъ могъ выполнить свое назначеніе, лежащее по ту сторону его земнаго бытія; и нѣтъ въ этомъ благословеніи признанія существенной святости всего сотвореннаго Богомъ, нѣтъ благоговѣнія. Земля, можетъ быть, и отражаетъ райское бытіе, но не на ней оно начинается и она въ него не раскроется и не войдетъ. Мнѣ ясно, что эти замѣчанія должны показаться католику неубѣдительными и непонятными. Вѣдь для пониманія ихъ надо исходить не изъ идеи спасенія отъ міра и не изъ обезцѣнивающаго *процессъ* развитія абстрактнаго телеологизма *Θομῆ* Аквиѣнскаго, а изъ идеи преображенія и обоженія всего міра. — Вотъ этотъ самый человѣкъ со всѣми его индивидуальными чертами и особенностями, во всей полнотѣ его конкретнаго бытія будетъ усовершенъ и преображенъ. И не погибнуть для него тѣ, кого онъ любитъ: они станутъ лишь лучше и любимѣе; и не исчезнетъ въ царствѣ небесномъ ничто изъ любимаго имъ, не замѣнено будетъ чѣмъ то прекраснымъ, но все же другимъ: ни его народъ, ни его культура: все останется собою и вполнѣ сохранить себя въ преображенности, въ истинномъ «исполненіи» своего бытія. Какъ это возможно и какимъ образомъ это произойдетъ, — мы можемъ лишь смутно предугадывать и предчувствовать, но не знать и видѣть съ полною ясностью. А развѣ отвлеченное христіанство знаетъ, что такое царство небесное?

Низведенію эмпирическаго бытія на степень переходящаго средства мы противопоставляемъ такимъ образомъ его сохраненіе и преображеніе, его абсолютную значимость и неуничтожимость, т. е. истинность (*ἀλήθεια*); отрицанію церковности

народа и его культуры — ихъ идеальную и существенную церковность или святость. Поэтому для насъ Церковь исполняется тогда, когда, переставая быть отвлеченною, оцерковляетъ и культуру и народъ, даруетъ имъ святость и «безсмертіе». Отсюда не слѣдуетъ, что признается церковнымъ грѣшное и несовершенное: задача Церкви какъ разъ въ томъ, чтобы дать существенно-церковному въ народѣ, культурѣ и человѣкѣ силы преодолѣть ихъ грѣхи и несовершенство и стать конкретно и дѣйствительно церковными. И тѣмъ, что она обличаетъ зло и указываетъ на истинный смыслъ бытія, Церковь и вызываетъ свободное его самоусовершенствованіе, которое, какъ недавно прекрасно показалъ митрополитъ Антоній, и есть спасеніе. Церковь должна быть конкретно; т. е. она должна быть и національно-культурнымъ организмомъ. Но много народовъ и много культуръ. Слѣдуетъ ли отсюда, что надо всѣхъ сдѣлать *такими же* православными, какъ русскіе или греки, и, уничтожая иные культуры, руссифицировать весь міръ? — Конечно, нѣтъ. Если бы въ этомъ заключался идеаль, наша точка зрѣнія ничѣмъ бы не отличалась отъ практики римскаго католичества, хотя и болѣе согласовалась бы съ нею, чѣмъ римская теорія. — Всѣ должны стать православными, т. е. язычники должны принять Православіе, а еретики — покаяться въ своей ереси. Но православныхъ «церквей» должно быть много, такъ чтобы каждая изъ нихъ выражала особую культурную и народную симфоническую личность, хранимую особымъ ангеломъ Божіимъ, и чтобы всѣ онѣ въ единствѣ Христовой любви составляли одну Святую *Соборную* Православную Церковь. Эта Церковь едина единствомъ соборнымъ или симфоническимъ, т. е. согласованностью и взаимодополненіемъ всѣхъ составляющихъ ее «церквей», изъ коихъ каждая есть вся она, но въ особомъ аспектѣ, и каждая одинаково необходима для ея полноты, хотя есть среди нихъ и «первозванная». Эта Церковь не отвлеченная, ибо не отсѣкаетъ отъ себя ничего сущаго, но все въ себя пріемлетъ и преображаетъ въ себя. Въ ней нѣтъ ни эллина, ни іудея потому, что и эллинъ со всѣмъ своимъ эллинствомъ и іудей со всѣмъ своимъ іудействомъ — ея равноцѣнные и живые органы. Въ ней нѣтъ раба и свободного, ибо рабство существуетъ лишь въ грѣшномъ мірѣ, который только хочетъ стать Церковью, а «свобода» — человѣческое слово, слишкомъ немощное и несовершенное для того, чтобы выразить полноту церковнаго бытія: свободные есть только тамъ, гдѣ есть и рабы.

Не удивляемся, что намѣченное сейчасъ пониманіе Церкви *органически* непонятно представителямъ отвлеченнаго христіанства. Они видятъ въ немъ національную исключительность и стремленіе къ унификаціи отвлеченной и вынуждены отрицать самый принципъ соборности, т. е. каѳоличности. Но къ несчастью, и православные люди все еще недостаточно уяснили себѣ проблему и слишкомъ часто сбиваются или на примитивный націонализмъ и пониманіе Церкви въ эмпирическихъ категоріяхъ т. е. на попытки превратить ее въ средство эмпирической политики, или на отвлеченный универсализмъ. Еще до войны мнѣ случилось изъ устъ русскаго священника,

и къ тому же въ алтарѣ слышать горькія жалобы на «провинціализмъ» Русской Церкви и сочувственную оцѣнку римскаго универсализма. Когда Русская Церковь вступила въ полосу гоненій и угрожала стать невидимой, русскіе люди пытались выбить оружіе изъ рукъ третьяго радующагося тѣмъ, что не только отрекались отъ ложнаго религіознаго націонализма, господствовавшаго въ синодальную эпоху, но поторопились отвергнуть и основныя идеи прошлаго, даже не спрашивая себя, не живетъ ли и въ нихъ вѣчная правда. Усиленно начали настаивать на томъ, что Православіе не совпадаетъ съ русскимъ Православіемъ, что есть еще православные греки, болгары, сербы, къ которымъ ранѣ многіе изъ новыхъ апологетовъ относились пренебрежительно. Выводы напрашивались сами собой: для Православія не существенно, останется или не останется видимою Русская Церковь, ибо важно быть православнымъ, а не русскимъ православнымъ. Такъ и Православіе начало пониматься отвлеченно: и полнотѣ церковной жизни противустала идея спасенія отъ мірской суеты, въ томъ числѣ и отъ русскаго государства и русскаго народа. Естественными и логическими слѣдствіями этого являлись сосредоточенія на личной религіозной жизни и — при слабости и неразвитости православнаго самосознанія — уходъ въ католичество. сохранившее видимое единство, и *являлось-бы* раствореніе русской эмиграціи въ иныхъ помѣстныхъ православныхъ церквахъ. Однако православные русскіе люди и даже апологеты отвлеченнаго Православія упорно и цѣлко держались за вѣрность русскому Православію и въ разсѣяніи. Они мечтали и мечтаютъ объ особой русской Церкви за границей; и въ нихъ, когда-то привѣтствовавшихъ «отдѣленіе Церкви отъ государства», неожиданно оживаетъ... религіозная традиція самодержавія.

Приходится удивляться той легкости, съ какою православные русскіе люди и даже православные русскіе іерархи отнеслись не только къ паденію самодержавія, которое *казалось* (хотя и не было) почти церковнымъ институтомъ, но и къ «отдѣленію» Церкви отъ государства, провозглашенному первымъ революціоннымъ, т. е. временнымъ, правительствомъ и совершенно несомѣстимому съ духомъ Православія. Никто какъ будто и не задумался надъ вопросомъ, да можетъ ли вообще съ церковной (а не безбожной) точки зрѣнія быть признаваемымъ подобный принципъ. Просто радовались «свободѣ» Церкви отъ государства, т. е. отъ угнетенія ея императорами и оберъ-прокурорами, и..... отъ ея священнаго долга: думали не о долгѣ и обязанностяхъ, а о «правахъ» которыя лишь позже были «разъяснены» большевиками и высшимъ монархическимъ совѣтомъ за границею. Впрочемъ, въ самой Россіи православное церковное сознаніе очень скоро восторжествовало. — Конечно, и усопшіи патріархъ и его правопреемники «признаютъ» законъ (=фактъ) отдѣленія Церкви отъ государства. Они принимаютъ на себя обязательство ему подчиняться и добросовѣстно ему подчиняются. Но они — ни теоретически, ни практически — не отдѣляютъ отъ Церкви національно-государственной и національно-культурной жизни. Какъ

въ своемъ такъ называемомъ «Завѣщаніи», которое я продолжаю считать подлиннымъ, т. е. подписаннымъ сознательно и добровольно, такъ и во всемъ своемъ поведеніи за послѣдніе годы патріархъ вполне ясенъ и опредѣленъ. Онъ благословляетъ русскихъ православныхъ людей на культурно-національную работу въ совѣтскомъ государствѣ и съ высоты патріаршаго престола призываетъ ихъ склониться передъ волей народа, отвергшаго царскую власть и вручившаго свои судьбы новой власти. Отказываясь отъ всякаго политиканства, отъ всякой политической дѣятельности въ плоскости мірской и потому грѣшной политики, партійной борьбы, насилія и заговоровъ, справедливо признавая все это не сферою Церкви, а сферою *еще не* просвѣтленнаго Церковнаго міра, патріархъ признаетъ, что культурная, національная, социальная и даже политическая сферы являются сферами, въ которыхъ христіанинъ *долженъ* дѣйствовать, отъ которыхъ онъ *не долженъ* уходить и которыя онъ *долженъ* не насиліемъ и зломъ измѣнять, а преобразовать своимъ православнымъ сознаниемъ. Такая христіанская дѣятельность обязательна для всякаго. Она есть подвигъ и ведетъ къ исповѣдничеству и мученичеству, отъ которыхъ немощный и грѣшный человѣкъ убѣгаетъ въ уступчивость и даже компромиссы, осуждаемые Церковью и голосомъ его совѣсти. Это — долгій и трудный путь, требующій смиреннаго терпѣнія, приводящій къ сознанию своей немощи и своего грѣха; но это — путь правды и добра, а не горделиваго насилія. Церковь не чертитъ политической программы и не даетъ конкретныхъ указаній: какой политической и социальной строй нуженъ, какъ кто долженъ поступить въ данномъ случаѣ. Это все — дѣло человеческой свободы. Церковь лишь воспитываетъ и просвѣтляетъ совѣсть для того, чтобы человѣкъ могъ воспользоваться своею свободою по христіански, и говоритъ ему, когда онъ согрѣшитъ. И безмѣрно политиканствующій іерархъ не сочтетъ своимъ церковнымъ долгомъ руководство стратегическими и тактическими операціями: онъ проведетъ какую-то грань между волею Церкви и конкретными актами. Но онъ слишкомъ конкретизируетъ волю Церкви и ошибочно считаетъ себя выразителемъ ея, если отъ имени Церкви требуетъ закрѣпощенія крестьянъ или экспроприаціи капиталистовъ, демократической республики или самодержавія. Церковь объемлетъ конкретное бытіе, но она дѣлаетъ его церковнымъ не тѣмъ, что подчиняетъ его своимъ конкретнымъ нормамъ, а тѣмъ, что, религіозно его просвѣтляя, вызываетъ его свободное самоцерковленіе въ самоосуществленіи. Приэтомъ она вовсе не объявляетъ его безгрѣшнымъ, напротивъ — обличаетъ его грѣхи. Патріархъ никогда не называлъ большевиковъ святыми, никогда не одобрялъ того, *какъ* совершился переворотъ и *какъ* поступаетъ и осуществляетъ государственныя русскія задачи, которыя не совпадаютъ со *всѣми* ея задачами, большевицкая власть. Онъ только увидѣлъ и сказалъ, что за *всѣмъ* этимъ лежитъ воля русскаго народа, какъ особой симфонической личности, и что *существо* этой воли и этой личности не зло, хотя русскій народъ и совершилъ и совершаетъ тяжкіе грѣхи.

Такимъ образомъ послѣ долгаго періода угнетенія, въ эпоху гоненій просыпается русское православное самосознаніе, и первымъ его выразителемъ является патріархъ, связующій прошлое русской Церкви съ ея будущимъ. Русская Церковь обнаруживаетъ себя, какъ душу русскаго народа. Она живетъ и крѣпнетъ въ Россіи и, поглощенная насущнѣйшими своими потребностями, можетъ временно какъ бы и забыть о насъ, чадахъ ея въ разсѣяніи сущихъ, т.е. сохранить съ нами только связь любви и молитвы. Но мы то можемъ остаться въ ней, т. е. остаться русскими православными людьми, лишь въ томъ случаѣ, если сознательно и упорно будемъ держаться за всякую связь съ нею, съ патріархомъ Тихономъ и съ его памятью. Вотъ почему мы считаемъ всякія попытки прямо или замаскированно провести автокефалію зарубежной русской церкви, не говоря уже о смѣшной надеждѣ увидѣть въ послѣдней истинное существо Русской Церкви и въ ней найти новаго патріарха, не только антиканоничными, но и пагубными для насъ и для нашего церковно-національнаго бытія. Однако, хотя здѣсь за рубежомъ, въ средѣ эмигрантской интеллигенціи, съ нѣкоторымъ опозданіемъ и подъ другими именами переживающей русскіе революціонные процессы, мы и особенно подвержены заблужденіямъ, не слѣдуетъ закрывать глаза на симптоматичность совершающагося. Отрицая тенденціи къ автокефаліи и традицію законопослушности по отношенію къ мнимымъ наслѣдникамъ старой русской власти, мы усматриваемъ въ стремленіи заграничной русской церкви удержаться, какъ нѣкоторое цѣлое, естественное и законное раскрытіе того же православнаго русскаго самосознанія, которое живо въ Русской Патріаршей Церкви. Это — та же самая нерасторжимость Церкви и культуры, та же существенная церковность національно-культурнаго бытія. Со всею рѣшительностью мы отрицаемъ акты послѣдняго архіерейскаго собора въ Сремскихъ Карловцахъ, вовсе не «соборные» и не церковные, а политическіе и житейскіе. Но это не мѣшаетъ намъ положительно оцѣнить искаженный въ нихъ основной мотивъ и сдѣлать надлежащій изъ него выводъ. *Церковное бытіе наше — въ нашей связи съ Русскою Патріаршею Церковью и — чрезъ нее — съ полнотою національно-культурнаго русскаго бытія, чрезъ нее, а не помимо нея, что означало бы или отпаденіе отъ Церкви, путемъ мнимаго созданія своей, или живоцерковничество и подчиненіе лжи и злу большевизма.*

Такова уже природа зла, что оно, не обладая самостоятельнымъ бытіемъ, всегда является искаженіемъ какого нибудь блага. Потому законно и необходимо за зломъ всегда искать искажаемое имъ благо, за ложью — искажаемую ею истину. Такъ тенденція связать Православіе съ самодержавіемъ и возвести второе чуть ли не на степень церковнаго догмата ошибочна, хотя русское царство и имѣло свое религиозное оправданіе и основаніе: но существо этой тенденціи, какъ признаніе за государствомъ, которое не необходимо должно быть монархическимъ, церковнаго смысла и значенія, истинно. И его нужно выдвигать въ противовѣсъ мнимо-церковному политическому индифферентизму и атеистическому принципу отдѣленія Церкви отъ

государства. Подобное же извращеніе истины наблюдается въ большевицкомъ живоцерковничествѣ. Ибо если фактически оно обусловлено традиціей угодничества власти и мотивами весьма эгоистическаго и даже низменнаго свойства, идейно оно является плодомъ жизненнаго и положительнаго стремленія къ тому, чтобы православная вѣра осуществлялась въ полнотѣ жизни, а не стояла какъ-то въ сторонѣ отъ социальныхъ и политическихъ проблемъ. Ошибка живоцерковниковъ, поскольку они искренни, въ стремленіи стѣснить жизнь условными и отвлеченными, къ тому же еще ложными нормами, т. е. въ отрицаніи ея свободы, и въ ложномъ отождествленіи этихъ нормъ съ ученіемъ Церкви. Но появленіе живоцерковничества свидѣтельствуетъ, что православное сознаніе дѣйствительно стоитъ передъ возможностями дальнѣйшаго развитія и самоуясненія въ направленіи къ христіанству конкретному. Какъ всегда, проблемы ранѣе всего намѣчаются въ ересьяхъ, коимъ потому и «подобаетъ быть». Церковь можетъ эти проблемы правильно поставить и рѣшить, въ чемъ и заключается ея побѣда надъ заблужденіемъ и ложью.

Итакъ мы противопологаемъ отвлеченному христіанству, наиболее яркое выраженіе котораго усматриваемъ въ римскомъ католичествѣ, конкретную полноту Православія, какъ единственной и единой соборной (каѳолической) и вселенской (*oikoumenikī*) Церкви Христовой. Проблемы Православія нами лишь намѣчены. И хотя даже изъ сказаннаго ясно, насколько мимо него направлены всѣ обвиненія Церкви въ отрицающемъ мірѣ аскетизмъ, въ защитѣ сложившихся исторически конкретныхъ формъ жизни и въ индифферентизмъ къ политической, социальной и культурной дѣятельности во имя отвлеченнаго метафизическаго бытія, эти проблемы нуждаются въ дальнѣйшемъ уясненіи. И чтобы хорошо выполнить положительную задачу, надо прежде выполнить задачу отрицательную, т. е. подвергнуть тщательному философскому анализу отвлеченное христіанство.

Какъ мы уже видѣли, отвлеченное христіанство раздѣляетъ эмпирической міръ на «церковное» и «не-церковное», придавая этому раздѣленію абсолютный смыслъ, т. е. проводя такую грань, что «не-церковное» ни при какихъ условіяхъ не можетъ сдѣлаться «церковнымъ». Если «мірской» человѣкъ становится церковнымъ и «спасается», это равнозначно тому, что онъ оставляетъ свое мірское качество, сбрасывая его съ себя, какъ ветхую одежду, и облачается въ новую одежду — въ новое, церковное качество. Смыслъ его «спасенія» въ томъ, что онъ свое мірское качество отъ себя отсѣкаетъ или въ себѣ уничтожаетъ, не въ томъ, что онъ именно его въ себѣ преобразуетъ. О «преображеніи», «новомъ рожденіи», «возрожденіи» и т. п. говорится не примѣнительно къ полнотѣ его эмпирическаго бытія, но только въ примѣненіи къ какому то внутреннему его «существу», къ его «душѣ». т. е. въ примѣненіи къ чему-то искусственно отъ него отвлекаемому и отвлеченному. Это «отвлеченное нѣчто» можетъ остаться въ «мірѣ» и погибнуть вмѣстѣ съ нимъ или отдѣлиться отъ «міра» и, соединясь съ церковнымъ, спастись. Но, собственно говоря, объ возможности пред-



ставляются весьма непонятными и противорѣчивыми. Зачѣмъ «отвлеченному нѣчто» отдѣляться отъ міра, если оно, какъ отвлеченное, отъ него уже отдѣлено? Какъ оно соединяется съ церковнымъ, если, будучи отвлеченнымъ, отъ него отдѣлено и съ нимъ несоединимо? Иными словами, теорія спасенія въ отвлеченномъ христіанствѣ возможна лишь потому, что оно не додумываетъ своихъ основоположеній до конца, а внѣ оправдывается исходною неясностью: покоясь на идеѣ отвлеченной души, бессознательно эту идеи еще и отрицаетъ.

Церковное понимается, какъ добро, не-церковное — какъ зло, ибо оно есть зло не только въ томъ случаѣ, если ему приписывается злая активность, но и въ томъ, если оно признается нравственно-индифферентнымъ. Поэтому отвлеченное христіанство необходимо должно быть *дуалистичнымъ* и *аскетичнымъ*, хотя бы дуализмъ и аскетизмъ его и не выражались въ предѣльныхъ и яркихъ формахъ. Вполнѣ понятно, что при этихъ условіяхъ и въ силу органической цѣлостности міра церковное съ діалектической и психологической необходимостью начинаетъ пониматься, какъ минимумъ эмпирическаго бытія. Идеаломъ христіанской жизни дѣлается *отрицающее міръ* монашество, т. е. монашество, которое предстаетъ не какъ одно изъ церковныхъ состояній, хотя бы и высшее, но какъ единственное собственно-церковное состояніе, обличающее всѣ прочія въ компромиссности и мнимой церковности. Исчезаетъ многообразіе Церкви, терпимое лишь какъ уступка человѣческой немощи, Эмпирически-церковное стремится къ нулю, увлекаетъ къ самоуничтоженію и видимую Церковь и міръ, ибо предѣлъ отрицанія міра или дуалистическаго аскетизма — въ небытіи.

Но какимъ образомъ, дуалистическое пониманіе эмпиріи можетъ превратиться въ полное ея отрицаніе? — Дѣло въ томъ, что дуализмъ въ примѣненіи къ эмпиріи является только несовершеннымъ и приблизительнымъ, «частнымъ» выраженіемъ болѣе глубокаго, метафизическаго дуализма, который съ отрицаніемъ эмпиріи совпадаетъ. Эмпирическому міру противопоставляется метаэмпирической, «царство небесное», и эмпирической міръ понимается отвлеченно отъ этого царства, т. е. — въ абсолютномъ отъединеніи отъ него. Слова Христа: «Царство Мое не отъ міра сего» толкуются такъ, будто міръ сей (а значитъ и конкретный человѣкъ) не можетъ войти въ это царство и будто не въ мірѣ оно растетъ подобно зерну горчичному и не міръ пронизываетъ подобно закваскѣ. Вступаетъ въ силу религіозно и философски несостоятельное различіе между имманентнымъ и трансцендентнымъ (Томас Аквинскій — Оккамъ и его школа — Кантъ). Это и есть доведенный до конца дуализмъ между «потустороннимъ», «метафизическимъ», «совершеннымъ», «благомъ» или «добромъ», съ одной стороны, и «посюстороннимъ», «эмпирическимъ», «зломъ», съ другой.

Человѣкъ неразрывно, органически соединенъ со всѣмъ эмпирическимъ бытіемъ. Оно — какъ бы его излученіе; онъ — какъ бы скрещеніе его излученій. Онъ долженъ бы, казалось, цѣликомъ относиться къ эмпиріи и быть зломъ. Однако, въ силу уже

указанной непродуманности исходныхъ положеній, его сразу и относятъ къ эмпиріи и понимаютъ какъ отвлеченное и отдѣленное отъ ея существо. Эмпирія, земная жизнь кажется какимъ то мѣстомъ, куда человѣкъ посланъ для временныхъ упражненій или заработка. Онъ долженъ на землѣ заработать себѣ денегъ для покупки вѣчнаго мѣста въ царствѣ небесномъ; міръ созданъ только для этой цѣли и, когда она будетъ достигнута, исчезнетъ. «Время — деньги вѣчности»; не болѣе и не менѣе. Инымъ эта формула представляется глубокомысленною и, пожалуй, она хорошо выражаетъ отвѣтственность высокаго человѣческаго акта. Но она, на самомъ дѣлѣ, — плоская и ужасная формула. — Самъ по себѣ міръ никакою цѣнностью не обладаетъ: принципиально онъ могъ быть замѣненъ безконечнымъ числомъ другихъ возможныхъ міровъ. Печально. — Если Богу угодно было, чтобы человѣкъ зарабатывалъ и покупалъ себѣ царство небесное, создавая культуру и государство, сочиняя стихи и философскія системы, строя аэропланы и двигатели внутренняго сгоранія, въ потѣ лица своего производя краски для волосъ и нѣмецкія «Scherzartikel», — такъ Богъ столь же хорошо могъ задать человѣку и другія, для человѣка по ихъ результату не менѣе полезныя работы, на примѣръ — стояніе на одной ногѣ, переливаніе изъ пустого въ порожнее и т. п. Нечего возмущаться подобными возможностями. Вѣдь смыслъ земной жизни не въ ней: она лишь средство и сама по себѣ бессмысленна. — Чудовищно! — Почему? Потому ли, что мы любимъ нашу грѣшную жизнь? — Нѣтъ, потому, что мы любимъ Тѣло Христово, любимъ и его созиданіе.

Если человѣкъ можетъ спастись отъ міра, такъ только потому, что онъ съ міромъ уже разъединенъ, странникъ въ странѣ неподобія. Но тогда зачѣмъ ему еще отъ міра отдѣляться? — Конечно, лишь затѣмъ, что онъ съ міромъ органически связанъ. Если же такъ, то почему возможно раздѣленіе? — Конечно, лишь потому, что онъ отъ міра уже отдѣленъ и связанъ съ міромъ не органически. — Безъ этой исходной двусмысленности, безъ этой антиноміи отвлеченное христіанство существовать не можетъ. И равнымъ образомъ лишь антиномично можетъ оно утверждать спасеніе человѣка въ смыслѣ соединенія его съ бытіемъ метафизическимъ и совершеннымъ: единство человѣка съ нимъ сразу и отрицается и утверждается. Мы ничего не возражаемъ противъ антиномичности исходнаго положенія. Но, во первыхъ, мы видимъ, что отвлеченное христіанство этой антиномичности просто не сознаетъ, выступая какъ логически послѣдовательная раціональная система; а во вторыхъ — мы полагаемъ — антиномичность существуетъ лишь для того, чтобы ее ясно формулировать и преодолѣть, а не для того, чтобы передъ нею безропотно склоняться. Если же указанная антиномія будетъ ясно формулирована, — сразу же обнаружится, что нельзя говорить о спасеніи отъ эмпиріи, но только — о спасеніи всей эмпиріи, что бессмысленно различеніе между имманентнымъ и трансцендентнымъ, лукаво подмѣнившее болѣе хорошее различеніе между относительнымъ и абсолютнымъ, и что отвлеченное христіанство есть опасное заблужденіе.

Однако мы еще не уяснили себѣ всѣ его слѣдствія. — Метафизическое бытіе или спасеніе человѣка возможно потому, что оно есть бытіе того же человѣка, хотя и ошибочно понимаемаго, какъ нѣкое отвлеченное и при ближайшемъ разсмотрѣніи совершенно не реальное существо. Но метафизическое совершенное бытіе отличается отъ Бога и такимъ образомъ предстаетъ въ качествѣ нѣкоего «промежуточнаго міра», находящагося между эмпирическимъ міромъ или зломъ и Богомъ или абсолютнымъ благомъ. Впрочемъ, «промежуточный міръ» ближе всего къ эмпирическому, ибо нѣтъ не можетъ быть никакой связи между тварнымъ (имманентнымъ) и трансцендентнымъ тварному Богомъ. Если такъ, то невозможно и знаніе о Богѣ. Всякое знаніе человѣка обречено на то, чтобы оставаться знаніемъ отвлеченнаго, замкнутаго въ себѣ существа. Человѣкъ такъ же не можетъ видѣть Бога и общаться съ Нимъ, какъ заживо погребенный не можетъ видѣть солнца и общаться съ живыми людьми. Исходя, по совѣту Фомы Аквинскаго, изъ ощущеній или даже изъ врожденныхъ идей, человѣкъ въ состояніи построить систему знанія о Богѣ и метафизическомъ мірѣ. Но и ощущенія, и идеи, оставаясь эмпирией, не въ силахъ вывести человѣка за ея границы. Можно для самоутѣшенія *предполагать*, что идеи и ощущенія отвѣтствуютъ метафизической дѣйствительности, но провѣрить и доказать подобное утвержденіе невозможно, какъ невозможно доказать даже и того, что сама идея Бога не есть человѣческое измышленіе. Вѣдь для этого надо уже обладать не мыслями о Богѣ и метафизическомъ бытіи, а самою дѣйствительностью ихъ, ими самими. Разъ они намъ не даны и въ извѣстномъ смыслѣ не мы сами, смѣшно говорить о соотвѣтствіи нашей мысли о нихъ дѣйствительности, т. е. объ истинѣ, и приходится опредѣлять истину еще хуже и наивнѣе: «quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditur». Такую истину опровергнетъ и самоучка. Для того, чтобы получить право утверждать истинность хотя бы одного единственнаго утвержденія о Богѣ, необходимо преодолѣть дуализмъ или отвлеченное міросозерцаніе. Признавая несомнѣнность бытія Божьяго, отвлеченное христіанство себя уже преодолеваетъ, однако — лишь въ порядкѣ факта и практики и лишь въ мѣру непродуманности своихъ основоположеній.

Въ неизбѣжномъ своемъ развитіи оно должно такимъ образомъ придти къ скептицизму — къ сомнѣнію не только въ доказуемости бытія чего либо за гранями эмпирии, но и въ самомъ бытіи метафизическаго міра и Бога. Изъ этого сомнѣнія только два выхода: или отказъ отъ знанія и возвращеніе къ наивной необоснованной вѣрѣ, религіозное «опрошеніе», столь характерное для современности, или полный атеизмъ и релятивизмъ. Въ послѣднемъ случаѣ эмпирической міръ признается единственнымъ реальнымъ бытіемъ, т. е. Богомъ, тѣмъ болѣе, что абсолютное раздѣленіе Бога и міра уже сдѣлало второй равнозначнымъ и равноцѣннымъ Первому. Пока религіозная вѣра еще не совсѣмъ умерла, сохраняясь какъ жгучая потребность абсолютно, т. е. религіозно, обосновать эмпирическую дѣятельность и эмпирію вообще, и поскольку осознается теоретически отрицаемый фактъ неразрывной связи между міромъ

и Богомъ, — эмпирическое бытіе оказывается безсмысленнымъ. Исчезаютъ абсолютные идеалы, разрушаются основы нравственности, на мгновение задержавшись на теоріи «автономной этики», эмпирія становится самовластной, чтобы съ горькимъ разочарованіемъ убѣдиться въ ничтожности «самовластія на мгновение», ибо все переходитъ и погибаетъ, все — «суета и суеть, и всяческое суета». «Второй Богъ» гибнетъ въ сознаніи своей относительности, своей не-божественности. Тщетно усиливается онъ себя оправдать, провозглашая абсолютное значеніе своихъ относительныхъ цѣлей: относительность ихъ сейчасъ же обличается. Онъ пытается вѣрить въ челоуѣчество, но эмпирически челоуѣчества нѣтъ, а есть только множество умирающихъ людей. Онъ обольщаетъ себя идеаломъ прогресса, но какой же можетъ быть прогрессъ, если нѣтъ челоуѣчества? и какова цѣна прогрессу, который покупается цѣною страданій безконечнаго множества людей и неизвѣстно, будетъ ли удѣломъ хоть немногихъ?

Раздѣляя церковное и не-церковное, отвлеченное христіанство обезцѣниваетъ и отрицаетъ не-церковное, въ частности — государство, народъ, культуру. Осознавая этотъ дуализмъ, какъ противопоставленіе эмпирії метафизическому, оно обезцѣниваетъ и отрицаетъ эмпирію. Наконецъ, достигнувъ послѣднихъ основаній своихъ, т. е. противопоставленія всего относительнаго бытія (и эмпирическаго и метафизическаго) Богу, оно тѣмъ самымъ противопоставляетъ міръ Богу, какъ нѣчто Ему равнозначное, какъ «второго Бога». Укрѣпляясь въ міръ, провозглашая абсолютныя права мірскаго, малаго и челоуѣческаго разума, оно раскрываетъ въ немъ свою дуалистическую природу въ формѣ рационалистическаго міросозерцанія и во имя этого разума отрицаетъ того самого Бога, изъ котораго исходитъ въ своихъ отрицаніяхъ. Но попытка обожить міръ неизбежно кончается неудачею — разложеніемъ въ разочарованіи и релятивизмѣ. Конечно, мы придаемъ термину «дуализмъ» не совсѣмъ обычный смыслъ. Дуализмъ въ смыслѣ обычнаго словоупотребленія, т. е. какъ признаніе двухъ началъ или боговъ, добраго и злаго, является лишь частнымъ случаемъ дуализма въ нашемъ смыслѣ, религіозно-миеологическою и натуралистическою его транскрипціею. Къ тому же этотъ вульгарный дуализмъ почти всегда сочетается съ такъ называемымъ пантеизмомъ, т. е. съ отождествленіемъ всего бытія съ Божественнымъ и космогоническаго процесса съ теогоническимъ. Впрочемъ, и здѣсь небезполезно отмѣтить нѣкоторыя характерныя совпаденія. — Въ отвлеченномъ христіанствѣ, аскетическая борьба съ эмпиріею сопровождается персонификаціей зла и часто доводитъ до превращенія діавола во второго бога. Если же діаволь, въ концѣ концовъ, признается существомъ производнымъ и обреченнымъ на гибель, такъ не иначе обстоитъ дѣло со злымъ богомъ и въ большинствѣ дуалистическихъ системъ. Въ основѣ самой яркой изъ нихъ — маздеизма — и въ основѣ почти всѣхъ прямо или косвенно обусловленныхъ имъ гностическихъ и манихейскихъ ученій (ср. мѣсто Люцифера въ системѣ Беме) лежитъ болѣе или менѣе ясное сознаніе того, что онтологическое первенство принадлежитъ

стоящему выше добра и зла Началу и что среди проистекающихъ изъ него добра и зла побѣда суждена добру.

Тутъ мы подходимъ къ идеѣ единства, которая не сознается вполнѣ ни дуализмомъ, ни отвлеченнымъ христіанствомъ, но на основѣ которой они только и могутъ существовать и развиваться. Ибо, лишь только дуализмъ достигаетъ до окончательнаго и полнаго отрицанія этой идеи, онъ тотчасъ же теряетъ право называться дуализмомъ и вообще существовать. Однако идея единства не только является неопознаваемою основою всякаго дуализма: она вмѣстѣ съ тѣмъ и объектъ его борьбы, которая такимъ образомъ оказывается внутреннею его борьбою, его внутреннимъ саморазъединеніемъ или саморазложеніемъ, т. е. самую отлеченною его природою.

Западное христіанство развивалось на основѣ восточнаго, т. е. на основѣ вселенскаго Православія. Очень рано обнаруживъ свои специфическія тенденціи: отвлеченный рационализмъ и связанный съ отвлеченностью дурной индивидуализмъ (уже Августинъ), оно тѣмъ не менѣе не сразу оторвалось отъ Церкви и въ своемъ развитіи испытало рядъ приливовъ съ Востока: сильныя вліянія восточныхъ отцовъ и ново-платоновской философіи, по язычески и безблагодатно, но близко подходившей къ проблемамъ христіанства (см. нашъ «Апологетическій этюдъ» въ №3 «Пути»). Южно-галльское монашество и — чрезъ него — иро-скоттская церковь могутъ быть разсматриваемы почти какъ явленія восточнаго христіанства, а церковь эта, оплодотворившая своими миссіонерами и континентъ, оставила глубокіе слѣды на религіозномъ укладѣ англичанъ, хотя и подчиненныхъ Римомъ. Возможно, что отсюда надо выводить нѣкоторыя существенныя особенности англиканизма, и, во всякомъ случаѣ, лишь религіозная культура ранней англійской церкви объясняетъ чудо IX в. — Эриугену. Основы западнаго богословія положены Амвросіемъ и Августинимъ. Первый — популяризаторъ восточныхъ учителей Церкви; второй — упрощалъ и субъективировалъ Плотина, приспособляя его философію къ христіанству, и, какъ это ни странно, именно индивидуалистическимъ субъективизмомъ Августина въ значительной мѣрѣ объясняется тайна его обаянія. Конечно, и въ цистероніанствѣ Амвросіи и въ Августинѣ, какъ еще болѣе въ Тертуллианѣ, уже явственно обнаруживаетъ себя духъ западнаго христіанства. Однако именно въ нихъ осязательнѣе всего связи съ живыми началами Православія; и не случайно, что отъ Августина начинается то теченіе западной религіозно-философской мысли, которое ближе всего къ Православію и представлено Эриугеною, Ансельмомъ Кентерберійскимъ, мистиками XII и особенно XIII и слѣд. вѣковъ, Бонавентурою и геніальнымъ Николаемъ Кузанскимъ. Уже въ XII в. оно сталкивается съ типичнымъ выразителемъ христіански-романскаго духа Абеяромъ, тенденціи котораго получили блестящее осуществленіе въ трудѣ Тома Аквинскаго.

Весьма характерно, что именно это августиновски-новоплатоновское теченіе, которое намъ представляется наиболѣе родственнымъ Православію, хотя и не безупречнымъ, воспринимается западно-христіанскимъ, романскимъ и римско-като-

лическимъ сознаниемъ, какъ частью еретическое, частью близкое къ ереси. Упорно и послѣдовательно католичество ищетъ въ немъ пантеистическіе уклоны и, осуждая всякій «онтологизмъ», какъ проявленіе пантеизма, рѣшительно утверждаетъ на *Θомъ*, соименникъ «невѣрующаго». Этимъ католичество окончательно разрываетъ съ православнымъ Востокомъ, ибо, отвергая ересь, оно вмѣстѣ съ нею отвергаетъ и живую истину Православія. Необходимо, впрочемъ, признать, что подозрѣнія въ ереси не были вполне безосновательными.— То единство, которое, какъ мы видѣли, является основаніемъ и вмѣстѣ объектомъ борьбы въ дуалистически-отвлеченномъ христіанствѣ, даетъ на его почвѣ типично-пантеистическія произрастанія. Потому и выдвигающее именно идею единства августиновски-новоплатоновское теченіе дѣйствительно уцерблено пантеистическими мотивами. Враждуя съ ними, католицизмъ частично правъ. Но онъ враждуетъ не только съ ними, а и съ искажаемымъ ими существомъ. Отрицая въ отрицаніи платонизма собственную свою ущербность, отвлеченное христіанство отрицаетъ такимъ образомъ себя самого и въ саморазложеніи открываетъ себѣ путь къ преодолѣнію своей дуалистической природы.

Понимая дуализмъ въ смыслѣ болѣе широкомъ, чѣмъ то обычно дѣлается (см. выше), мы не склонны умалять и своеобразіе западно-европейскаго пантеизма, связаннаго, по нашему мнѣнію, съ германскимъ духомъ. Пантеизмъ есть отождествленіе Бога съ относительнымъ бытіемъ, причемъ это бытіе можетъ въ предѣлахъ пантеизма и раздѣляться на доброе и злое, т. е. пантеизмъ можетъ быть или монистическимъ или дуалистическимъ, вѣрнѣе и для отличія отъ дуализма въ установленномъ нами смыслѣ слова — «относительно-дуалистическимъ» или «имманентно-дуалистическимъ». Но при отождествленіи относительнаго бытія (практически — главнымъ образомъ человѣка) съ Богомъ возможны два случая: или, какъ въ индусскомъ пантеизмѣ, относительное бытіе (и человѣкъ) растворяются въ совершенномъ Божествѣ и признаются иллюзіей или относительное бытіе (и человѣкъ) растворяетъ въ себѣ Божество и становится на мѣсто Бога. Достаточно напомнить исторію нѣмецкаго идеализма и его средневѣковыхъ предтечъ, чтобы отнести западно-европейскій пантеизмъ ко второму виду. Съ другой стороны, совершенно очевидна родственность этого «германскаго» пантеизма романскому дуализму, въ своемъ развитіи, какъ уже показано, приводящему къ обоженію эмпириі.

Пантеистическое христіанство столь же отвлеченно, какъ и дуалистическое, оно тоже отдѣляетъ или человѣка, признаваемаго Богомъ, отъ совершеннаго Божественнаго Бытія, или совершеннаго(?) Бога отъ полноты конкретности. Но недостаточность и пантеизма и дуализма вполне ясны лишь съ точки зрѣнія истиннаго и высшаго, православнаго міросозерцанія, умаленными и односторонними извращеніями котораго оба они являются.

Среди церковно-настроенныхъ писателей утвердилась традиція разсматривать всѣ религіи, какъ продукты вырожденія единой истинной религіи, т. е. христіанства

или — для болѣе древней эпохи — еврейства. Къ сожалѣнію, эта глубокая и правильная мысль сразу же получила наивное и невѣрное истолкованіе: онтологическій порядокъ смѣшали съ хронологическимъ. Въ такомъ видѣ теорія представляется и необоснованною и маловѣроятною. Она оказываеся не болѣе состоятельною, чѣмъ библейскія представленія объ исторіи и строеніи міра и вынуждена уступить свое мѣсто такъ называемымъ научнымъ теоріямъ, которыя отвергають и ея онтологическую правду. Послѣднее понятно, такъ какъ эти теоріи исходятъ не изъ хрстіанства, какъ единой истинной религіи и дѣйствительнаго основанія всякаго наручнаго знанія, а изъ нѣкотораго отвлеченнаго и расплывчатаго представленія о какой-то универсальной религіи, да и то въ самомъ лучшемъ случаѣ. Такъ появляется чисто-внѣшняя классификація религіи на монотеизмъ, дуализмъ, политеизмъ и пантеизмъ, къ которымъ, совершенно забывшіе о сущности хрстіанства, философы прибавляють иногда еще и «панентеизмъ». Но поскольку мы выдвигаемъ основную идею религіи, какъ идею отношенія между человѣкомъ (міромъ) и Богомъ, приведенная классификація, представляется лишь распротранительнымъ толкованіемъ основной, т. е. классификаціи религіи на дуалистическія и пантеистическія.\*) Хрстіанству отводится мѣсто среди нихъ, словно «научное сознаніе» выше сознанія хрстіанскаго и способно судить о томъ, что оно отрицаетъ или чего оно не понимаетъ или даже не хочетъ понимать. Хрстіанство, говорятъ намъ, — видъ монотеизма (по нашей терминологіи: дуализма,) вродѣ ислама и еврейства, или — видъ «панентеизма».

---

Чтобы изучать и понимать исторію религіи, необходимо отбросить умѣстный лишь въ дуализмѣ предразсудокъ — вѣру въ приматъ науки — и вернуться къ *правдѣ* традиціонно-церковнаго взгляда. Ибо не религія основывается на наукѣ, а наука на религіи, какъ на осуществляющемъ себя въ полнотѣ жизнедѣятельности знаніи объ *абсолютномъ*. Нельзя понимать, далѣе, хрстіанство, какъ видъ, принадлежащій къ роду «религія». Если ужъ пользоваться приемами логическаго опредѣленія, такъ хрстіанство есть родъ, а всѣ прочія религіи — его виды, къ тому же виды искаженные, т. е. умаленные и попорченные грѣхомъ. Хрстіанство (= Православіе) — единоистинное исповѣданіе Бога и жизнедѣятельное Боговѣдѣніе, изъ коего путемъ ограниченія и умаленія его полноты получаютъ и пантеизмъ и дуализмъ (въ частности монотеизмъ). Въ самомъ дѣлѣ, хрстіанство утверждаетъ Бога, какъ полноту совершеннаго Бытія (троичность), а потому и какъ единственность и абсолютность Боже-

---

\*) Намъ нѣтъ здѣсь никакой надобности вдаваться въ анализъ современной терминологіи и подвергать критикѣ понятія «анимизма», «фетишизма», взгляды Фразера и т. д. Въ данной связи это совершенно несущественно: оспаривать сомнительныя понятія имѣеть смыслъ только въ изслѣдованіи изъ области конкретной исторіи религіи.

ственного Бытія. Все сущее, поскольку оно существуетъ, Божественно; и нѣтъ бытія, кромѣ Бога. Это можетъ быть *истолковано* (впрочемъ, ошибочно) въ пантеистическомъ смыслѣ и является исходнымъ моментомъ для всякаго пантеизма. Однако пантеизмъ возникаетъ лишь въ томъ случаѣ, если забывается другое утвержденіе христіанства. Христіанство же утверждаетъ еще и то, что все не только злое, но и несовершенное, все не абсолютно совершенное и благое, т. е. что и человѣкъ и весь міръ, не есть Богъ. Это было бы дуализмомъ, если бы просто признавалось существованіе несовершеннаго, и пантеизмомъ, если бы его существованіе отрицалось, какъ иллюзія. Но христіанство указываетъ третій, пренебрегаемый дуализмомъ и пантеизмомъ выходъ. Онъ ясенъ и простъ для того, кто исходитъ изъ Богочеловѣческаго сознанія и взыскуетъ вѣчную жизнь чрезъ смерть въ Іисусѣ Христѣ; онъ недоступенъ, страшенъ и кажется пантеистическимъ тому, кто стоитъ на «до-христіанской» почвѣ, себялюбиво держится за свое жалкое относительное бытіе и мечется въ низшей сферѣ — между пантеизмомъ и дуализмомъ.

Богъ создаетъ человѣка и въ немъ весь міръ или — весь міръ, какъ человѣка, притомъ свободнаго, т. е. такъ, что человѣкъ словно и самовозникаетъ. Богъ создаетъ человѣка не для того, чтобы онъ существовалъ гдѣ то внѣ или «кромѣ» Бога, во «тѣмъ кромѣшной», но для того, чтобы человѣкъ свободно обожился, т. е. сталъ Богомъ по усыновленію или по рожденію отъ Бога чрезъ Богочеловѣка Іисуса Христа, который есть «второй Адамъ» или «всеединый Человѣкъ». И «несовершенное», «земное» существованіе человѣка есть путь къ этому обоженію, процессъ его, однако не исключаемый изъ полноты совершеннаго Богочеловѣческаго бытія, но содержащійся въ немъ, и потому не «средство». Въ совершенствованіи, въ обоженіи человѣка (міра) состоитъ его спасеніе на землѣ, «эмпирически» не объемлющее всего бытія. Нельзя понимать наше Богоусыновленіе или обоженіе метафорически и внѣшне, на примѣръ — въ смыслѣ согласія человѣческой воли съ Божьей, дарованія человѣческой природѣ Божественной чести и т. п. Всѣ подобныя истолкованія (догматически устраняемая ученіемъ объ испостасномъ единствѣ двухъ естествъ во Христѣ), оставляя нѣчто человѣческое внѣ единства съ Богомъ, отрицаютъ самое идею обоженія, которое должно быть совершеннымъ и полнымъ. Вѣдь рожденіе отъ Бога чрезъ Іисуса Христа или наше Богоусыновленіе, не будучи происхожденіемъ изъ Божественной сущности (происходимъ мы изъ ничто, *ἐξ οὐκ ὄντων*) и не возможное непосредственно, но только чрезъ едиnorodнаго и (по человѣчеству Своему) первороднаго Сына Божьяго Іисуса Христа, не является тѣмъ не менѣе какимъ то словеснымъ уподобленіемъ. Оно предполагаетъ единство и отождествленіе твари съ Богомъ во всемъ, кромѣ самой тварности, какъ таковой, и обусловленной тварностью грѣховности, ибо безъ этого «кромѣ» не было бы обоженія, а пребывало бы только само Божество и даже — въ виду того, что признавалось бы Богомъ несовершенное, — не было бы, собственно говоря, и Бога.



Продуманная до конца идея обоженія есть страшная идея, вполне человѣческимъ (но не Богочеловѣческимъ) сознаниемъ и не вмѣстимая. Она не позволяетъ человѣку такъ легко успокоиться, какъ идеи дуалистическая и пантеистическая. Она рождаетъ въ человѣкѣ ужасъ передъ его грѣхомъ и мерзостью, возлагая на него безмѣрно тяжкое бремя ответственности; но она же рождаетъ надежду и радость, дѣлая бремя это легкимъ и удобоносимымъ. Она кажется противорѣчивою и непонятною. Но вѣдь тварь не есть нѣчто самобытное и сущее рядомъ съ Богомъ и кромѣ Бога. Твари не было до ея появленія, т. е. ея въ извѣстномъ смыслѣ всегда нѣтъ, и потому она необходимо перестаетъ быть. Тварь — нѣчто измѣняющееся отъ небытія къ небытію же или — сама реальная измѣнчивость, объективное умираніе въ становленіи или становленіе въ умираніи. непонятнымъ образомъ существующее небытіе. Обоженіе твари означаетъ, что она перестанетъ и перестаетъ быть, умереть и умираетъ, дабы единый Богъ существовалъ такъ же единственно, какъ единственно существовалъ Онъ до созданія твари. Но существованіе» или «становленіе-умираніе» твари не перерывъ въ единственномъ существованіи Бога, и само обоженіе ея возможно лишь потому, что она въ какомъ-то смыслѣ существуетъ, т. е. потому, что небытіе соединено съ бытіемъ. Внѣ Бога тварь — ничто, почему и бессмысленно, какъ дѣлаетъ дуализмъ, говорить о твари внѣ Бога. Въ единственности Бога, т. е. «до» своего возникновенія и «послѣ» своего обоженія (а обоженіе совершается), тварь тоже — ничто. Но «между» своимъ началомъ и концомъ (а для Бога это «между» всегда есть) она — нѣчто иное, чѣмъ Богъ, нѣчто становящееся Бога и потому отъ Бога отличное, хотя съ Нимъ и соединенное. Это двуединство Бога съ человѣкомъ и есть Богочеловѣчество. Оно ничего не убавляетъ въ Богѣ и ничего къ Нему не прибавляетъ, ибо Богъ выше бытія и небытія и даруетъ твари не жизнь, а жизнь чрезъ смерть или преображеніе и усовершеніе, исполненіе того, что *мы* называемъ жизнью, и смерть того, что *мы* называемъ смертью, или безсмертіе.

Мы такъ ревниво и упорно держимся за наше уединенное и жалкое относительное существованіе, что даже и не вслушиваемся въ благовѣстіе Божіе. Мы на свой ладъ его пытаемся истолковать и увѣряемъ себя, будто Богъ обѣщаетъ намъ вѣчную жизнь, какъ эту самую земную нашу жизнь. только безъ конца, безъ умиранія. Мы не понимаемъ, что она и есть умираніе и что Богъ даруетъ намъ большее — жизнь чрезъ смерть или дѣйствительно вѣчную жизнь, начатки которой даны и въ нашей «умирающей жизни». Мы не вдумываемся въ смыслъ сораспятія со Христомъ, соумиранія съ Нимъ и попрація смерти смертію, въ смыслъ христіанской самоотдачи и возможности самоутвержденія только чрезъ нее. Все это плоды нашего себялюбія или нашего дуализма. И пока онъ не побѣжденъ. есть зло и грѣхъ, но нѣтъ христіанскаго самосознанія. Ибо не понять отношенія человѣка къ Богу въ категоріяхъ дуализма и пантеизма, примѣнимыхъ лишь въ сферѣ низшаго, условнаго бытія и ограниченнаго грѣхомъ сознанія; не понять этого отношенія внѣ христіанскаго дуализма. Божіе

«есть» не застывшее въ неподвижности настоящее, не недвижный покой; и вотъ здѣсь то не мѣшало бы вспомнить объ Августинѣ, называвшемъ Бога «движеніемъ стойкимъ и стояніемъ подвижнымъ» (*status mobilis et motus stabiliis*). Божіе «есть» превышаетъ и содержитъ въ себѣ всю полноту временъ, какъ малый свой моментъ. Оно превышаетъ и содержитъ и полноту движенія, которая есть покой, и полноту покоя, которая осуществима лишь въ движеніи. Непонятно отношеніе твари къ Богу, если мы думаемъ лишь о «послѣднемъ» ихъ единствѣ, впадая въ пантеизмъ, или только о процессѣ становленія твари Богомъ, причемъ мы стабилизируемъ отличность твари впадая въ дуализмъ. Задача наша нѣ въ томъ, чтобы разъ на всегда установить наше отношеніе къ Богу, т. е. стабилизировать какой нибудь моментъ нашего становленія, и потомъ спокойно заняться своимъ дѣломъ въ отведенной нами такимъ образомъ себѣ сферѣ. Задача наша въ томъ, чтобы сдѣлать нашу жизнь нашимъ спасеніемъ, т. е. понять ее дѣйственно и всецѣло, какъ наше обоженіе чрезъ вольное умираніе наше въ Богъ или черезъ самоотдачу нашу Ему и Его волѣ. Ибо даже само существованіе наше уже предполагаетъ, что Богъ даруетъ намъ Себя Самого, «истощаетъ» Себя, дабы мы Имъ стали.

Если такъ, то нѣтъ въ мірѣ ничего, что бы не имѣло своей цѣли въ Богѣ и не должно было стать Имъ. Церковь и есть полнота устремившагося къ Богу міра. И нѣтъ ничего, что бы не могло и не должно было стать церковнымъ. Христіанство — полнота конкретнаго Богобытія. Но здѣсь, на землѣ Церковь лишь становится, почему и слѣдуетъ отличать ставшее Церковью отъ становящагося ею и менѣе церковное отъ болѣе церковнаго. Само собой разумѣется, мы намѣчаемъ только основную идею. Она остается еще неясною, пока изъ нея не разсмотрѣнъ и не объяснена вся религіозная проблематика и прежде всего проблемы несовершенства, грѣха и зла.

Л. П. КАРСАВИНЪ