



## **В. В. ЗЕНЬКОВСКИЙ**

### **Идея православной культуры**

Европа переживает небывалый духовный кризис, в своих основах наметившийся давно, но с особой остротой обнаружившийся лишь после великой войны. Европейская культура давно уже была полна глубоких противоречий, медленно созревающих в ней, но только война обнажила перед всеми это потрясение самых основ жизни, только война заострила сознание невозможности оставаться при том внутреннем разложении и распаде, который неотвратимо присущ современной культуре. Если до войны лишь немногие ощущали этот глубочайший кризис культуры, то после войны духовное потрясение чувствуется уже широкими кругами. Духовная растерянность усиливается сознанием внутренней безысходности, так как потрясены самые основы культуры. Европейское человечество зашло в тупик, и сознание этого приобретает тем более трагический отсвет, что техническая и материальная мощь культуры остается прежней...

Европа начинает пугливо и напряженно искать коренного и существенного перелома, искать новой почвы, на которой можно было бы начать творческую работу. По-разному переживают это сотрясение народы Европы, нередко мятущиеся души устремляются по линии наименьшего сопротивления, бросаются за крайними лозунгами, увлекаются идеями анархизма, социальной революции. Но при всем этом разнообразии проявлений внутреннего смятения в душе современного человека, над всем доминирует одна и та же нота тревожного искания, жуткого предчувствия безысходности... Конечно, процесс внутреннего распада культуры еще долго может идти на пользу творчеству в обособившихся сферах жизни, но как бы ни была велика сила исторической инерции, какие бы новые завоевания техники и творчества ни ждали человечество на этих проторенных путях, нельзя скрыть факт глубочайшего надлома европейской культуры в са-

мых ее основах. Никогда европейский мир так не нуждался в духовном возврате к самому себе, никогда он так не нуждался во внутреннем обновлении, как после войны, создавшей столько социальных и индивидуальных потрясений, — и потому никогда внутреннее иссякание культуры не ощущалось с такой силой, как теперь. Пусть техническая культура Запада достигла в наше время той зрелости, при которой она может развиваться бесконечно долго и успешно, но в ней иссякает ее дух, иссякают те источники, питааясь которыми жила Европа.

Для нас русских этот кризис европейской культуры не является чужим, мы не стоим перед ним, как посторонние зрители. Правда, мы поздно сблизились с Европой, поздно приобщились к ее культуре, но все-таки для нас Европа, по известному выражению Достоевского, является второй родиной. Мы не только все питались культурой Европы, но и деятельно вошли в ее работу, стали не последними участниками культурного творчества Европы. В этом смысле русская культура, с таким блеском развернувшаяся в течение XIX века, может быть названа одной из провинциальных культур Европы, ибо мы во многом шли туда же, куда шла вся Европа, жили ее замыслами и задачами, волновались ее проблемами. Русская культура так настойчиво вбирала в себя все то, что вырабатывалось на Западе, что одним из величайших вождей русской культуры задача наша трактовалась, как всечеловеческий синтез, как объединение и примирение всего великого и достойного, что выдвинул Запад. Вот почему мы не можем не болеть болезнями Запада, вот почему мы не можем не отзываться на его тревоги, — мы носим в себе не только конгениальную отзывчивость на искания мятущейся души западного человека, но мы считаем себя коренными европейцами и глубоко переживаем трагические дни Запада. Еще *Герцен*\* писал, что «мы являемся в Европу с ее собственным идеалом и верой в него»: да, идеалы Европы, ее глубокие движения, ее внутренняя борьба с собой не только не чужда нам, но нередко всецело захватывают нас, больше, быть может, чем западного человека. Болезнями Европы мы бодем так глубоко, как только возможно для нас — порой даже до отречения от своей родины...

Но русская культура, во всем своем целом, никак все же не может быть охарактеризована только как провинциальная культура Запада, — в нашей культуре звучат и иные тона, намечаются и иные перспективы. Мы до конца вбирали в себя культуру Запада, но не одной ею мы жили; своеобразие русского гения успешно выразиться за полтора века с такой ясностью, что мятущийся Запад к нам именно и обращается с надеждой во взоре. Мы —

европейцы в своей культуре, но не только европейцы; в нас есть еще нечто иное, свое, еще не понятое не только Западом, но может быть и нами, и именно это свое в нас и влечет Запад, оно то и дает нам возможность не только глубоко переживать трагедию Запада, как свою собственную трагедию, но дает нам и силы подойти к проблемам Запада свободно и самостоятельно. У нас есть своя точка опоры, которой не знает Запад, есть свои источники питания, которыми лишь случайно и тайно питался он. Русская культура все больше разворачивается в новую мировую культуру, в новый тип культуры, и это дает нам право подойти к кризису Запада в свете тех новых путей, которые открываются перед русской культурой.

Всякая культура религиозна в своем основном смысле, хотя бы ее эмпирическое содержание и стояло вне религии. Этот тезис особенно ярко выступает в отношении западной культуры, содержание которой так часто бывает не только внецерковным и внерелигиозным, но даже и антицерковным и антирелигиозным. Но как раз именно то течение, которое выразило последнюю тенденцию, связано с созданием новой религиозной системы, которую вслед за *Кантом\** и *Фейербахом\** можно назвать религией человечества или *вслед за Достоевским — религией человекобожества*<sup>1</sup>. Религиозный смысл утопий «земного рая», «веры в человека» много раз был отмечен в русской литературе, но не всегда у нас обращали внимание на то, что идеалы и задачи, проблемы и замыслы религии гуманизма стоят в глубочайшей внутренней связи с христианством. Вся Европа живет идеалами, завещанными миру Христом, и не может от них отойти даже в лице воинствующего гуманизма, зачастую антирелигиозного в своем содержании, но глубоко религиозного в своем смысле. Среди русских мыслителей впервые понял это *Чаадаев\**, который с исключительной силой почувствовал религиозное единство и религиозный смысл западной культуры, — а затем эта идея была с несравненной глубиной выражена *Хомяковым\** и *Достоевским\**. Продолжая Чаадаева, Достоевский и говорил о католическом характере всей европейской жизни и проводил различие между католичеством, как церковью, и католической идеей, определяющей характер европейской культуры.

Это понимание Запада, как носителя и выразителя католической идеи, совершенно правильно, но я не имею сейчас в виду развивать и обосновывать здесь эту мысль. Я считаю только необходимым отметить, что кризис западной культуры, по моему мнению, потому так глубок и трагичен, что это есть кризис западного христианства. Запад живет горячо и страстно заветами

Христа, западная культура, при всей остроте церковных разногласий в ней, при всей напряженности антицерковного, нередко даже и антихристианского пафоса, все же, в своих основах, в своем целом, остается христианской культурой, не может забыть Христа, хотя и не может исполнить Его слово. Трагедия Запада есть больше всего и прежде всего трагедия христианской культуры, утерявшей внутреннюю целостность, но не утерявшей Христа, утерявшей былую силу, но не могущей отойти от благовестия Христова. Чем дальше, тем больше, тем острее выступает религиозная природа, религиозный смысл переживаемого Западом внутреннего кризиса, — и с тем большей силой чувствуем мы, столь близкие Западу во многом, но живущие иным пониманием христианства, что исход для Запада, а следовательно и для нас, поскольку мы с Западом, может быть найден лишь в религиозной плоскости, именно в лоне Православия. Мы не можем отойти от мысли, что пробил исторический час Православия; чем более сияет оно нам, живущим в Православии, тем более непобедимо встает эта мысль... Не знаю, пришел ли исторический час для Православия, как Церкви, не знаю и не чувствую этого; скорее думаю, что для этого еще не настало время, что историческому прославлению Православия, как Церкви, должна предшествовать эпоха внутреннего, невидимого приятия миром Православия. Думаю поэтому, что мы вступили в эпоху православной культуры, построения системы культуры на основах Православия. Мир должен внутренне обновиться через приобщение к духу Православия, должен быть явлен тип православной культуры, должно вновь открыть для исторического творчества путь к Христу, связать его с Христом. Осияние исторического процесса в человечестве светом Христовым, оплодотворение культурного творчества духом Православия, вообще выявление в историческом процессе, в исторической активности начал Православия, — вот к чему подошли мы. Католичество потому и бессильно сейчас исторически (в глубоком смысле слова), что оно-то именно и создало внутреннее расщепление в человеческой душе на Западе, что оно как раз и породило кризис культуры. Лишь через Православие мир может вернуться к целостности и полноте, открытой нам Христом, но приобщение христианского и внехристианского мира к полноте и правде Православия должно пройти через эту стадию внутреннего устремления мятущейся современной души к Православию, через стадию построения всей системы культуры на началах Православия. И если действительно мы вступаем в век православной культуры, то этим весь христианский мир будет выведен из своего тупика, будет излечен от своей

основной болезни. Идея православной культуры светит нам, как огненный столб, указывающий нам путь вперед.

Система православной культуры должна быть построена совокупными творческими усилиями не одного, а ряда поколений, но бесконечно важно уразуметь направление творчества, ясно сознать его задачи. Мы стоим лишь на пороге строительства православной культуры и быть может никто из нас не войдет в ее обетованную землю, но с тем большей ясностью встает перед нами сама идея православной культуры, встает грандиозный замысел, который зовет к себе всех, в ком бьется пульс исторической активности... Беглому, предварительному анализу православной культуры и посвящается настоящий этюд.

## 1

Возможна ли культура на почве Православия — вот первый вопрос, к которому мы должны обратиться. Так ведь часто повторяют слова *Гарнака*\* о том, что Православие враждебно культуре, подчеркивают мистическую напряженность Православия, обращенность к миру иному (*Jenseitsmotiv*), говорят об историческом «бессилии» Православия. Православие характеризуется как застывшая форма христианства, неспособная сама к жизненному развитию и тем более неспособная к воздействию на жизнь... Помимо своей исторической бездейственности, своего исторического «бессилия», Православие заподозривается в некоем принципиальном или хотя бы психологическом внеисторизме, уходе от жизни, в своеобразном «историческом докетизме», т.е. признании исторического движения призрачным и мнимым бытием, которое не может быть просветлено и преображено именно в силу своей призрачности. Вся религиозная активность будто бы сосредоточивается в внутренней жизни личности, не затрагивая исторического бытия, процессов культуры, к которым остается православное сознание равнодушным, как бы «гнушаясь» культуры...

Такие упреки слышатся по адресу Православия давно, и даже в русской литературе мы находим чрезвычайно яркое и страстное выражение их в «Философических письмах» Чаадаева. Правда, потом сам Чаадаев стал глядеть иначе на жизненные силы Православия, правда, в течение XIX века так явственно, так рельефно обрисовалась в русской культуре высокая продуктивность и жизненная сила ее религиозных основ, т.е. Православия, — но обвинения в внеисторизме и равнодушии к культуре, обвине-

ния в историческом бессилии Православия слышатся и доныне. И особенно в наши жуткие дни, когда страшным ураганом, разразившимся над Россией, потрясены все устои жизни и одна лишь Церковь не только устояла, но даже внутренне окрепла и обновилась, именно в наши дни часто обвиняют наше Православие в историческом бессилии, горько вопрошают о том, отчего Церковь, сохранившая себя, не сохранила, не охранила душу русского народа...

Не буду касаться последнего вопроса, чтобы не отклониться в сторону от основной темы, замечу лишь мимоходом, что слишком поспешны обвинения нашей Церкви в бессилии, что ее видимое «бессилие» определяется общим отношением Православия к историческому процессу.

Необоснованность упреков Православия в равнодушии его к культуре, к историческому процессу может быть показана прежде всего приведением исторических справок, говорящих красноречиво о том, что Православие, от самого его начала до последних дней, было полно глубокого и внутреннего интереса к «культуре», что оно оплодотворяло культурное творчество, было носителем просвещения, неизменно и настойчиво стремилось к смягчению жизненных отношений, к одухотворению и преображению жизни. Но не будем искать в истории свидетельств жизненной силы и напряженности, исторической активности в Православии — обратимся к существу дела, к «психологии» и «духу» Православия, — это лучше и глубже введет нас в понимание Православия.

Не будем отвергать мистической напряженности в Православии. Психология молитвы — на почве христианства — неизменно и всегда ведет к пробуждению мистического устремления к горней сфере; с другой стороны, жизнь в Церкви, участие в богослужении, постоянное общение со Христом в таинствах, аскетические традиции, особенно сильные в Православии, — заостряют и углубляют мистическую жизнь. Для психологии православного сознания несомненно типично и характерно известное потускнение красок в здешнем мире, чувство мира нездешнего, стремление к общению с этим миром в почитании святых, в молитвах о покойниках... Но для того же православного сознания не менее характерно искание Царства Божьего, путей правды: в православном сознании есть некоторое отрешение от суеты мира сего, но решительно и глубоко ему чуждо отвращение к миру сему, чужд полный отход от мира, гностическое гнушение плоти, мира. С незабываемой силой и глубиной этот возврат к миру, после аскетического самоуглубления, выражен в Лествице *св. Иоанна*

*Лествичника\**, где после трудного пути борьбы с собой возвращается душа к миру, исполняется радости о творении Божьем, вся исполняется любви к нему. Мало этого: психология христианского мистицизма вообще, а о православном это надо сказать особенно, напоена предчувствием града нездешнего, вся определяется глубоким стремлением к Царству Божию. Именно потому в основе христианской мистики вообще лежит подлинный исторический пафос, напряженное историческое делание, строительство Царства Божьего. Не надо забывать, что для верующего христианского сознания в истории совершается неизменно, хоть и невидимо, строительство Царства Божьего, т.е. преобразование натурального исторического бытия в благодатное бытие Церкви. Не молятся ли все христиане каждый день о том, чтобы пришло Царство Божье («да придет Царствие Твое»)? Сюда, в молитву, которая есть для верующего сознания подлинное и притом наиболее существенное делание — конечно «исторического» характера — в молитву и работу духа уходят прежде всего силы христианской души. И то, что в Православии такое огромное место принадлежит именно мистической жизни, что ему чужда церковная агрессивность католичества и морализм протестантизма, что лучшие, одаренные сыны Православия непременно уходят в мистику, — это, конечно, кладет свою печать на всю историю Православия, определяет его некоторое «бессилие» — но то бессилие, которое является его главной силой! Оставим сейчас, однако эту тему, к которой мы обратимся несколько позже; для нас сейчас важно отметить более общий принцип — именно то, что христианское сознание, во всех его церковных разветвлениях, всегда было и будет свободно от внеисторизма, от *докетического\** пренебрежения к исторической эмпирии. Если у отдельных богословов, в чьем-нибудь отдельном сознании такой внеисторизм имел место, то церковное сознание христианства никогда не грешило внеисторизмом. И это вовсе не случайно, а связано с самим существом христианства — этой единственной религии, на почве которой историческое движение получает свой смысл, — ибо ведь для преображения его и приходил Спаситель на землю. Боговоплощение — центральный факт в христианстве, и в лучах его именно историческая эмпирия получает свое утверждение. История для христианского сознания есть, она не призрак, не мнимая величина, а наоборот материал для действия: все христианство глубоко утверждает подлинную и полную реальность материи и всего эмпирического мира, ибо оно начинается Боговоплощением, явлением Господа во плоти, и утверждается Воскресением Его — опять во плоти. Христианство не

только не видит в истории призрачного бытия, но утверждает христоцентрическое понимание истории, видит в Богоявлении и в страданиях, смерти и воскресении Спасителя — центральный момент в истории человечества, в истории мира. История не только не есть преграда для индивидуальности, но наоборот есть объект христианской активности, которая ищет прежде всего Царства Божьего, т. е. преображения всечеловеческого организма в Церковь: индивидуальное «спасение» возможно лишь в Церкви. Если сознание отдельных людей порой имеет слишком эгоцентрическую окраску, как бы заполнено идеей личного спасения, «эгоистической» жаждой личного воссоединения со Христом, то не следует забывать тем, кто останавливается на этих фактах, что в таком верующем сознании всегда есть перспектива Церкви, в которой и с которой ищет спасения данный человек. Узость и эгоцентризм данного верующего сознания не только не выражает в полноте путей христианской активности, но прямо даже противоречит словам Спасителя, предупреждавшего, что, кто ищет своего личного спасения, тот не найдет его. Чем чище, глубже, чем выше внутренняя жизнь на почве христианства, тем глубже погружается сознание в стихию церковности, в напряженную мистическую «работу» преображения натурального порядка в благодатный. Вот отчего на вершинах внутренней жизни так расцветает любовь к миру, — ибо весь мир светится тогда Божьим светом и именно тогда в полной мере оправдывается мысль одного из глубоких философов христианства — что все вещи мы познаем, все вещи любим в Боге.

Пафос исторической активности не исчезает, а лишь усиливается и углубляется в мистической психологии верующей души. Не поймет тот психологии христианства вообще, Православия в частности, кто в «бегстве от мира сего», которое всегда имеет лишь аскетический смысл и никогда не связано с докетическим отвержением мира, — кто не уловит в нем исторической напряженности. Чтобы понять смысл аскетизма и «внутренней» жизни в христианстве вообще, в Православии в частности, необходимо помнить, что кроме исторической эмпирии, существует еще и более глубокая сфера исторического бытия, существует метафизический слой его. «Исторически» действуют не только те, чья работа вся вмещается в эмпирическом плане, но не менее, а часто более плодотворно действуют и те, чья активность почти не имеет своей эмпирической транскрипции, почти всецело является «внутренней»...

Только что сказанное относится ко всему христианскому миру, — для понимания же Православия оно имеет первостепен-

ное значение потому, что «уход» во внутреннюю жизнь особенно характерен для него. Но есть одна черта, чрезвычайно существенная и исторически очень влиятельная, которая действительно отделяет Православие от других христианских исповеданий и которая в связи с отмеченной психологией внутренней жизни остается мало понятой и дает повод тем сомнениям в жизненных силах Православия, о которых мы говорили выше. Я имею в виду вопрос об участии Церкви в эмпирическом (а не только метафизическом) историческом процессе; вопрос об отношении Церкви к государству, к власти, ко всему тому, что разворачивается именно в эмпирическом плане истории. Здесь-то и лежит своеобразие Православия, но здесь-то и выясняется, что мнимое бессилие есть подлинная его сила, есть свидетельство его правды и верности благовестию Христа...

Скажем прежде всего несколько слов о католическом решении поставленного вопроса — в этом решении и состоит та «католическая идея», господство которой Достоевский усматривает во всем Западе и которую он достаточно настойчиво отделяет от католичества, как религии. Католичество довольно рано вышло на тот путь, который привел его к *теократии*\*: если всему христианскому миру не были вполне чужды психологические предпосылки теократии, то только католичество сознательно и последовательно выработало идею христианской теократии и этим конечно сознательно отошло от того пути, к которому призывал Христос. В своем теократическом замысле католичество было и остается честным: не даром Христос, в «*Легенде о великом Инквизиторе*»\*, где так глубоко и смело вскрыта идеология теократии после речи Инквизитора целует его. Католичество в своем теократическом пафосе — а он есть и остается и доньше еще не изжитым в нем — полно устремления к Царству Божию; в этом первая сторона католической идеи, которая доньше животворит весь исторический процесс, которая делает католическую культуру Запада — христианской культурой даже в ее антицерковных движениях. Но не этим католическая идея отделила Запад от Востока, где не менее, а может быть даже и более напряженно живут идеей Царства Божьего: своеобразие католической идеи во второй ее части, второй половине теократического замысла, в учении о путях строительства Царства Божьего. Католичество не только упростило христианскую идею, но и глубоко ее изменило, ступив на путь внешнего строительства Царства Божьего: в этом заключается теократический замысел католичества. Сущность всякой теократии заключается в идее прямого влияния на историческую эмпирию: не внутреннее преобразование, а следо-

вательно не свободное устремление народов к Богу, а внешнее, т.е. основанное на эмпирической власти приведение их к спасению — вот во что выливается теократическая идея<sup>1</sup>. Церковь в католичестве (что не сразу, но довольно рано сосредоточилось в понятии иерархии) не изнутри строит Царство Божие, — она содействует преобразению натурального порядка в благодатный не в порядке свободного приближения отдельных людей и народов к Богу: она ищет власти, она стремится влиять на власть, ищет внешнего введения народов в Церковь и не ждет свободного, т.е. внутреннего их обращения к Богу. Основой христианской жизни является здесь не свободный акт веры, а подчинение авторитету Церкви: благовестие Христово о свободе упразднено; по истине, как утверждал Достоевский в «Легенде о Великом Инквизиторе», оно оставлено лишь для немногих, — для иерархии.

Не будем отрицать, что теократические пути развития католичества как раз и определили его чрезвычайное влияние на исторический процесс, создали его историческую силу, — но разве не здесь же лежит и источник всей исторической трагедии Запада, отошедшего в новое время от церкви и построившего внецерковную культуру, одушевленную идеалами Христа, но лишенную силы Христовой? Разве не в былой исторической «силе» католичества источник его собственной трагедии, его нынешнего исторического бессилия? Католичество слишком близко подошло к исторической эмпирии, оно захотело слишком быстро и упрощенно решить задачу, завещанную нам Христом, — и забыло, «какого мы духа». Оно подавило ту свободу, к которой призывал нас Христос, требующий от нас всегда и во всем внутреннего, т.е. свободного обращения к Богу; оно не поверило этому благовестию Христову, не поверило в то, что лишь на вершинах свободы возникает то последнее и решительное обращение души к Христу, в котором просветляется и преобразается «ветхий человек» и рождается «новая тварь». Соблазненное идеей строительства Царства Божьего чисто эмпирическими путями (путями власти), католичество неизбежно отходило от внутреннего, духовного понимания основных идей христианства — отсюда

<sup>1</sup> Можно, конечно, видеть сущность теократии в идее христианского универсализма — т.е. в коренном для христианства стремлении всю жизнь одушевить и осветить светом Христовым, все и всех привести к Христу, но здесь ничего не говорится о путях христианизации, между тем для теократии существенно использование эмпирической власти. Нельзя не пожалеть, что у многих писателей понятие теократии берется в первом смысле, что неизбежно порождает недоразумения.

такое необыкновенное развитие «юридического» момента в католической философии (в учении об искуплении, о путях спасения, в целом ряде вопросов догматики). Отсюда же «папизм»\* в его идеологии, отсюда эта религиозно безвкусная идея «уний»\* , идеал внешнего единства, нынешние и прежние агрессивные замыслы относительно православного Востока... Всегда и во всем в католичестве выступают на первый план внешние проблемы христианства, словно от внешнего возникает и внутреннее, а не наоборот!

Надо понять самую идею теократии, как надежду осуществить Царство Божие, минуя внутреннюю сферу в человеке, минуя начало свободы в нем, — чтобы понять и то, что светская культура Запада была и есть в сущности не что иное, как реакция христианского духа свободы против средневековой культуры. Но эта реакция неизбежно принимала форму борьбы с церковью, отсюда прежде всего внецерковный и антицерковный характер светской культуры и отсюда основное явление ее — секуляризация, т.е. возникновение независимых от церкви, самостоятельных сфер культурного творчества, распад изначальной целостности исторической активности. «Свободная» философия и наука, «автономная» этика и эстетика, «религиозный нейтралитет» государства и хозяйства и наконец превращение религиозной жизни в нечто совершенно субъективное и интимное, в подлинную «Privatsache»<sup>2</sup>, — вот основные черты светской культуры Запада, определившиеся в итоге распада средневековой культуры...

Реформация, как выражение той же реакции начала христианской свободы, сразу встала в иное отношение к историческому процессу, к исторической эмпирии. Сохраняя идею «церковной культуры», «реформация»<sup>1</sup>, решительно отказалась от теократических путей католичества; как выражается в одном своем этюде *Трельч (Troeltsch)*\*, на место теократии протестантизм поставил «библиократию», веру в чудесную силу слова Божьего в человеческой душе. Отходя от внешних путей католичества, протестантизм понял завет Христа о внутреннем и свободном к нему обращении атомистически, — и здесь источник того глубокого разложения церковности, которое мы находим в протестантизме и которое низводит начало церковности из метафизической плоскости в социально психологическую. Постепенное угасание церковности, угасание идеи церковной культуры находилось поэтому в глубокой связи с процессом секуляризации, с призна-

<sup>1</sup> Конечно, я имею в виду «старый» протестантизм, а не новый, которому чужда идея церковной культуры.

нием автономных сфер культурного творчества. Нет ничего удивительного, что у *Канта\**, который в своей философии столь глубоко связан с протестантизмом, религия уже не является основной духовной жизни, а наоборот сама находит свою основу в «автономной» этике...

Православие, не всегда чуждое психологическим предпосылкам теократии, решительно и глубоко было однако чуждо ее идеологии, оставалось всегда верно благовестию Христову о том, что «Царство Божие не придет приметным образом». Сущность отношений церкви к государству, к культуре, к историческому творчеству в Православии определяется тем, что Церковь молится за власть, за весь христианский мир, благословляет творчество во всех направлениях, всеми силами содействует преобразению жизни изнутри. Это обрекает Церковь на внешнее «бессилие», ибо не ищет Церковь внешнего себе подчинения исторической стихии: путь Церкви не в теократии, а в преобразении жизни изнутри, и чем решительнее освобождается Церковь от соблазна внешнего действия (который не раз психологически овладевал церковью, но никогда не омрачал идеологически чистоты благовестия Христа в церковном сознании), тем напряженнее ее мистическая активность, тем глубже, тем сосредоточеннее в ней внутреннее делание. Так, если даже неглубоко заглянуть в душу верующего русского человека в наши дни, то легко убедиться, какой небывалой напряженности и силы достигает внутренняя работа Церкви... Быть может, не близки внешние плоды этой работы Церкви, быть может ее вообще трудно учесть, но в той страшной болезни, которой заболела Россия не столько за себя, сколько за другие народы, в том страшном физическом истощении и вымирании, которое претерпевает наша родина, дух ее, собранный в Церкви, не слабеет, а мужает, чистота и сила религиозной жизни крепнут, и сколько подлинного подвижничества и мученичества проявила наша церковь... В правде — наша церковная сила, в верном и беззаветном следовании Христу — наша историческая активность...

Не бессильно, не внеисторично, не чуждо культурному творчеству Православие, но оно идет другими путями, чем шел христианский Запад, оно ищет не прямого внешнего себе подчинения исторического материала, а преобразования человеческой души и культуры изнутри. Быть может провиденциально нужна была и внешняя культура теократического средневековья, и самый распад духовной целостности, внутреннего духовного единства на Западе есть тоже провиденциально нужная ступень к тому, чтобы засияло на Западе Христово учение в его целостности и

полноте. Но для нас, православных, ясна правда нашего пути, — и чем лучше осознаем мы культуру Запада, как выросшую на основе католичества, в своих противоречиях, в своем внутреннем распаде восходящую к тому пониманию христианства, которое дало католичество, тем глубже понимаем мы необходимость построения культуры на началах Православия. Мы все переживаем период, когда западная культура еще уживается в нас с православным сознанием, но близок час, когда наконец мы осознаем их глубокую во многом разнородность. Проблема православной культуры встает перед нами во всей своей исторической неустрашимости, и мы начинаем понимать, что и те умы в России, которые, подобно Чаадаеву, склонялись к католичеству, за слабым развитием православной культуры, что они в сущности стояли именно перед этой проблемой. Новым светом освещается для нас этот уход их «в страну далеку», новые стимулы находим мы в этом для напряженной работы...

## 2

Как же должны мы мыслить содержание православной культуры?

Настоящий ответ на этот вопрос может быть дан лишь творческим построением системы культуры на началах Православия. Пока мы переживаем лишь исторический пролог к этому, дело идет лишь об идее православной культуры в ее основных чертах.

Дело, конечно, идет об оцерковлении всей культуры. Христос есть «Истина, Путь и Живот» — и свет Христов должен просветить все и всех, должен осиять весь натуральный порядок, преобразая и одухотворяя его. Царство Божие не устраняет натурального миропорядка, но преобразует его, изнутри его освещая и просвещая, — оно вращается в этот натуральный миропорядок, ибо предполагает свободное обращение человеческой души, всего человечества (как космического центра, как истинного микрокосма) к Богу. Тайна преображения мира, искупленного страданиями и смертью Спасителя, просветленного Его светлым воскресением, уже свободного, благодаря этому, в своих метафизических глубинах от власти «князя мира сего», — тайна преображения мира, строительства Царства Божия связана с теми «встречами» человеческой души с Богом, которые с обеих сторон решительно чужды началу внешнему, началу необходимости. Благодать Божия, на нас изливающаяся, исходит из глубин свободы, глубочайшим образом она чужда той «необходимости»

в Боге, о которой яснее других говорил *Спиноза\**, которая находит свое полное выражение во всяком *магизме*<sup>1</sup>. Благодать Божия изливается на нас, как выявление любви Божией к нам, из Существа Божия, но не по необходимости, ибо Бог есть Высочайшая Свобода. Но такой же акт свободы, такое же внутреннее, из глубины существа нашего исходящее движение — должно быть и со стороны человека. Действие Благодати Божией не ограничено человеческой свободой, но та наша встреча с Богом, которая вводит нас в строительство Царства Божьяго, непременно покоится на акте свободы, на внутреннем и глубоком а не внешнем и не поверхностном обращении к Богу. Церковная жизнь, как сложилась она исторически в Православии, дышит духом христианской свободы, только ее ищет, только на нее полагается, — и в этом Православие не отошло от благовестия Христа и Его Апостолов. Дух Православия, — я не говорю о внешней церковно-исторической деятельности, которая и в Православии не раз была полна ошибок и забвения благовестия Христова, хотя никогда не выдавала своих ошибок за истину, — дух Православия есть дух свободы во Христе, свободы со Христом. Верное духу Христову, Православие никогда не отвергало натурального миропорядка, натуральных его основ, оно не знает того «гнушения» плотию, которое наложило такую печальную печать на католическое духовенство, не знало такого резкого противоположения натурального и благодатного, которое нашло свое яркое выражение у блаж. *Августина\** в его «*De civitate Dei*». Мир христианский так сильно обособляется здесь у блаж. Августина, что искажается самая перспектива исторического действованиа: по нашему же православному сознанию, весь мир и его натуральные основы не должны быть устранены, а лишь должны быть освящены и просвещены в Боге. Восток не побоялся рецепции идей, выработанных языческим миром, ибо понимал синтетическую задачу христианства, задачу собирания мира во Христе, спасения, а не отвержения его. Конечно, Православие никогда не теряло сознания того, что во Христе «новая тварь», но понимало это новое рождение «в Духе», как внутреннее просветление; восточное христианство, — при том аскетическое, монастырское не менее, чем «светское», — принимало мир: уходя от мира в порядке аскетической работы над собой, восточное монашество оставалось чуждо гностическому «гнушению» всякой плотию — индивидуальной, национальной, исторической. Если средневековая культура

<sup>1</sup> Различие магии и мистики и покоится на признании необходимости или свободе в Боге, в Его явлении нам.

на Западе была несомненно церковной, то не следует забывать, что она не опиралась на свободное раскрытие всех сил в творчестве, что она покоилась на внешнем авторитете учащей Церкви и безусловном подчинении ему. В этом смысле средневековая церковная культура решительно уже неповторима. Могут быть эпохи разочарования в разуме, эпохи самого крайнего иррационализма и мистицизма, но уже нельзя лишить христианское человечество духа свободы, нельзя заставить отказаться от творчества и активности.

Восток не знал и конечно никогда не будет знать того типа церковной культуры, который был возможен в средние века на Западе, — он просто неосуществим на Востоке, ибо всякое стеснение творческой активности просто приведет к упадку церковной жизни, но не даст той своеобразной психологии, какая царила на Западе в средние века. Суть здесь в том, что для восточно-православного умонастроения совершенно чуждо гнушение натуральным бытием. Даже борьба с плотью, принимавшая здесь порой исключительные формы, никогда не вытесняла в сознании христианского Востока идеала «обождения» (θεωσις)\*.

Национальная «плоть», наличность национальных групп никогда не отвергалась на Востоке, хотя идеал единства церковного был там не менее силен и глубок, чем на Западе, — только он понимался как идеал внутреннего, а не внешнего единства. Внешний унитаризм, от которого доньше не может и не хочет освободиться Рим, органически был чужд Востоку, с его обилием *автокефальных\** церквей, с его благословением национального своеобразия. Не отбрасывает Восток в своей церковной жизни национальный момент, а чтит и одухотворяет его. — Не гнушался христианский Восток и исторической плотью, не устранял ее, не стремился теократически заменить организацию политической жизни, или овладеть ею, — но изнутри перерабатывал, изнутри стремился одухотворить политическую жизнь, не раз впадая при этом в рабское положение в своей церковной жизни, никогда однако не теряя своей внутренней свободы, не теряя духа свободы. Вопрос об отношении Православия к государству, к политическим формам, конечно, очень сложен, но если взять историю православных стран в целом, с полной ясностью выступает позиция Православия: оно легко прирастает к той или иной политической форме, — через свои молитвы о власти, через эту глубокую веру в возможность и нужность преобразования натурального бытия путем его христианизации. Но в то же время Православие не видит в государстве единственной эмпирической силы, оно верует в свою силу и потому принципиально благоже-

лательны ко всем формам политической жизни: все это лишь ступень в организации общества, а не его неизбежная и неустранимая форма. Вот отчего Православие не стремится овладеть политической властью — что так глубоко «испортило» католичество; Православие и не поклоняется государству, не склоняется перед ним так, как это мы видим в протестантизме. Ни теократия, ни религиозная нейтральность государства не влекут к себе Православие: ему чужд и один и другой путь. Не входя ближе в анализ этого тонкого и трудного вопроса, скажу еще несколько слов об отношении Православия к самодержавию, идеал которого (говоря об идеале, а не об исторической действительности самодержавия) был создан при глубоком влиянии церковных настроений. Скажем прямо: пока эти церковные настроения сильны, они неизбежно увлекают церковно-политическую мысль, в ее исканиях, на тот же путь, хотя никакой принципиальной связи между Православием и самодержавием (как это настойчиво утверждал *Д. С. Мережковский\**) вовсе не существует. Суть того замысла, который лег в основу идеала самодержавия и который действует у многих и доныне, заключается в том, что из всех натуральных форм политической жизни внутреннему влиянию Церкви больше всего поддается та, где личность главы государства наиболее свободна в своем творчестве. Христианизация политической жизни идет через влияние на всех ее участников, но там, где глава государства пользуется достаточной свободой в своем творчестве, там церковное воздействие на него скорее всего и легче всего может влиять на христианизацию жизни: самодержавие, в котором царь связан в своей активности лишь морально, открывает, согласно приведенной идеологии, наибольший простор для воздействия Церкви, через личность царя и его совесть — на весь государственный уклад. Чтобы понять это, нужно учесть, что не признавая религиозной нейтральности государства, Церковь не может не искать лучших способов влияния на развитие государственной жизни в сторону христианского идеала, — но в то же время Церковь не стремится завладеть властью и не может навязывать жизни ничего своего, но сростается со всякой политической формой. Были православные республики, были и православные монархии, и везде Церковь искала и будет искать, — через совесть личности, — преобразования натурального исторического бытия. Церковь не может встать в нейтральное отношение к государству именно потому, что она свободна от исторического докетизма, — но Церковь вовсе не вмешивается, не должна вмешиваться в развитие государственности, как эмпирическая сила. Церковь действует изнутри, через внутреннее

преображение личности. Вот почему идеал самодержавия, дающего наибольшую свободу личности главы государства, в этом смысле наиболее могущего воспринимать, через личность царя, через его совесть, влияние Церкви, казался ей наиболее подходящим в целях грядущей христианизации всей жизни. Но если самодержавие сбрасывается ходом жизни, логикой исторического процесса, — Церковь примет новый порядок для той же неустанной работы над преобразованием натурального порядка в благодатный. Русское самодержавие не удалось — но меньше всего по вине Церкви, и в этом конечно лежит психологический корень того, что идеал самодержавия не изжит нашей Церковью. Но кто учтет с другой стороны те огромные психологические сдвиги, которые произошли в недрах русской жизни, в недрах русской церкви? Для Православия во всяком случае существенным является одно: не стремясь к захвату власти, Православие и не отгораживается от власти, но ищет ее одухотворения и преобразования ее. Напряженно и глубоко живя идеалом оцерковления всей жизни, Восток не гнушался натурального исторического движения, исторической плоти, не стремился внешне подчинить себе ее, но искал путей внутреннего ее преобразования. И так — всегда и во всем: благовестие Христовой свободы сохранил христианский Восток, его несет он миру, к нему призывает. Внутри самой церковной жизни на Востоке никогда не угасало сознание соборности, не забывалась ее идеология: того чудовищного подавления церковной активности вне иерархии, которое мы видим на Западе и во имя восстановления которой действовала реформация, — не знает христианский Восток. Высоко ценя свою иерархию, любя и почитая ее, христианский Восток никогда не забывал, что субъектом церковной жизни (в ее эмпирической стороне) является не иерархия, а весь «церковный народ». Церковь есть живой и живущий организм, а не юридически организованный институт, Церковь живет и живится любовью и только любовью, — и отсюда уже определяются отношения отдельной личности к Церкви и ее голосу, ее органам. Как бы ни складывалась, в разные исторические эпохи, «практика» церковной жизни на Востоке, но для верующего сознания всякие уклонения от духа соборности, обращение к внешней власти и принуждению, всегда были неправдой и уклонением от Духа Христова.

Не будем отвергать того, что опираясь на свободное обращение души человеческой к Богу, Православие всегда стояло и стоит на такой вершине, которой часто не выдерживает человеческая душа. «Время» свободы, к которой мы все призваны во Христе, лишь во Христе становится легким; но призвав нас к свободе,

Господь ставит каждого из нас на высокой вершине, ведет нас «узкой» дорогой, крутой тропинкой: не раз и не раз закружится голова, потянет вниз... После Достоевского никто уже не будет отрицать того, что в той «полной» свободе, от которой впервые может начаться настоящее обращение ко Христу, настоящее обновление, — что в ней много жуткого и страшного. Свобода во Христе — радостна, легка и продуктивна, но обрести эту свободу во Христе нужно каждому отдельно и самостоятельно, каждому нужно пройти свой путь искушений, как прошел их даже Христос. Перед свободой во Христе не может не быть — мгновенного или продолжительного — периода «полной» свободы, и как часто кружится голова от сознания своей «полной» свободы, как часто ударяет в голову буйство и бунт. И кажется тогда Православие «бессильным», ибо оно не укрощает личность, а наоборот подводит ее к полной и окончательной свободе. От одного глубокого и пронизательного католика я слышал однажды такое суждение, что Православие, вводя человека в мистическую жизнь, не овладевает мистическими силами личности, не укрощает их «буйства», вообще не организует мистической жизни в нас. Конечно, это верно лишь в том смысле, что «свободе во Христе» в Православии непременно предшествует момент «полной» индивидуальной свободы, как условие обращения и всецелого устремления к Богу. Дух свободы, ощущаемый уже при приближении к церковной ограде, веет глубоко внутри ее — и нет ничего удивительного, что даже внутри церковной ограды многие впадают в «буйство», ибо не вошли они вполне в жизнь церковную, не вросли в ее организм. Это «срастание» с церковным организмом, дающее истинную свободу во Христе, есть органический, а не механический процесс. Церковь никогда не бывает равнодушна к этой борьбе в человеке, — но если она нередко и пыталась в своей истории идти путем внешнего «ограждения» от свободы, то это всегда было отпадением от ее правильного пути. Духовная цензура и тому подобные меры всегда ощущались как неправда, всегда оказывались вредными, а не полезными. Никто не может иначе как с болью и скорбью вспоминать, напр., тот факт, что богословские сочинения Хомякова впервые увидели свет вне России...

Проблема свободы, в атмосфере Православия, едва ли не впервые ставится во всем своем несомненно жутком объеме. Живя духом Христовой свободы, Православие тем лучше понимает всю неустранимость и правду натуральной свободы, как предусловия свободы во Христе. Отсюда вся культура на почве Православия должна быть обвеяна духом свободы — натуральной, но и цер-

ковно-преображаемой, полной, но находящей себя во Христе. Синтетические задачи православной культуры определяются этим своеобразным — трагическим и радостным в то же время — культом свободы: трагическим потому, что он ставит человека и целые народы над условным житейским благоразумием — радостным потому, что Православие зовет не просто к свободе, но к свободе во Христе. Надо прямо и решительно сказать: благовестие Христово, зовущее к внутреннему приятию Бога и Его правды, открывает в нас дар свободы, раздвигает перед нами необозримые перспективы, отрывает от условной и маленькой правды всякого утилитаризма, благоразумия и практицизма, выводит нас на широкий простор, где ждет нас последний вопрос — с Богом или без Него. Христианство зовет к свободе, обязывает к свободе и в этом смысле система православной культуры не может быть ничем иным, как системой свободного творчества, свободной активности — но во Христе и с Христом. Не отказа от нашей свободы ждет от нас Христос, а движения к любви в свободе, — и не внешние дела оно ценит в нас, а прежде всего и больше всего всецелое, т. е. свободное и внутреннее обращение к Богу.

Самые пути оцерковления нашего творчества, нашей жизни, а потому и пути построения православной культуры предполагают не внешнее внесение христианских идей в научную и философскую мысль, в художественное творчество и этические искания, в социальное и историческое действие, — не внешнюю ассоциацию всего этого, а внутреннюю христианизацию духовной нашей жизни и нашей активности. Идея «православной науки» или «православной философии» меньше всего предполагает внешний синтез свободно создавшегося миропонимания и православного сознания, но имеет в виду органическое и внутреннее их единство. И здесь мы стоим перед задачей, перед которой однажды уже стоял христианский Восток и которую он сумел блестяще разрешить, овладев основным содержанием эллинской культуры и переработав ее в органическом синтезе в духе христианства. Мы же, православные настоящей эпохи, стоим перед задачей переработки начал западной культуры, которая хоть и выросла на основах христианства, хотя и живет проблемами христианства, но которая развивалась в процессе глубочайшего раздвоения и борьбы, глубочайшей внутренней трагедии. Мы стоим перед фактом «независимой науки», «автономной этики», «свободного художества», «нейтрального государства», построенного на началах борьбы и личного интереса хозяйства и «гуманитарного» (т. е. внерелигиозного) воспитания; мы стоим перед фактом глубокой тайной связи западной культу-

ры с христианством и напряженной борьбы в современном сознании за пути «секуляризации». Мы не можем не принимать, не любить культуру Запада, но не можем не видеть в ней «кладбище» в том смысле, что в ней погребена былая целостность и органическая собранность христианской культуры. Быть может никто, как именно мы, православные, ощущаем эту глубочайшую расщепленность западного духа, его титаническую борьбу с самим собой, — ибо мы свободны от этой надломленности духа. Любя Бога и Церковь, мы не боимся за нашу свободу, но тем более смелы и мужественны в ней; дорожа благовестием свободы, мы не отворачиваемся от Церкви, но идем к ней, чтобы в ней найти силы реализовать нашу свободу. И именно потому нам понятна болезнь духа на Западе: это не «гниение» Запада, как думали первые — в новое время — православные философы, это его болезнь, которой он томится.

Принимая культуру Запада, ею живя и в ней участвуя, мы сознаем необходимость новой органической («почвенной», как говорили некоторые наши философы) культуры, мы стоим перед задачей творчества в духе Православия. Вот отчего прежде всего и больше всего мы нуждаемся в церковной интеллигенции, чье сознание могло бы вместить всю полноту того, что носит в себе современность; церковная интеллигенция, внутренне живя во Христе, и должна найти основы творчества во Христе, должна созидать православную культуру. Мы должны уподобиться нашим великим предшественникам, которые, вобрав в себя всю глубину и полноту эллинской мудрости (в чем близорукие наблюдатели не видят ничего кроме «острой эллинизации христианского духа»), сумели выявить все то, чем жила их душа во Христе, с помощью тонких форм эллинского творчества.

Аналогичная задача стоит ныне перед православной церковной интеллигенцией, ибо велика и могуча культура Запада, но вместе с тем она надломлена и страдает неразрешимыми противоречиями. Мы не можем отвернуться от нее, но не можем и принять ее целиком, — наша задача в том и заключается, чтобы придать содержанию европейской культуры новый смысл, в создании православной культуры найти исцеление от той болезни, которой болен Запад. Мы должны вернуться в себе ко Христу и, найдя в Нем точку опоры, найдя в Церкви силу и благословение, работать над тем, чтобы вся жизнь вернулась ко Христу. Содержание православной культуры и должно сложиться, как постановка и решение вопросов духа и жизни на основе учения Христова.

---

В настоящем этюде, посвященном развитию идеи православной культуры, не может быть места для того, чтобы давать подробную характеристику того, как мы мыслим это понятие в его конкретном содержании, — вообще не может быть места для конкретного построения системы православной культуры. Задача моя была иная — выставить самую идею православной культуры и обрисовать ее программу — как оцерковления всей жизни в духе Христовой свободы, — без гнушения плотью и миром и без использования внешних путей в строительстве Царства Божьего. Не могу лишь не упомянуть, что в идее православной культуры находит свою истинную и всеохватывающую формулировку та задача, к разрешению которой неуклонно стремилась русская культура XIX века, вся обвеянная духом Православия — нередко даже против своей воли и сознания. *Гоголь\** и Достоевский были главными пророками грядущего построения культуры на началах Православия, — но кроме них, вольно и невольно, сознательно или бессознательно, многие, если не все деятели русской культуры, служили этому грядущему синтезу. Не буду сейчас входить в эту тему подробнее, ибо рассмотрение русской культуры под этим углом зрения потребует много места. Я упомянул о русской культуре лишь в тех целях, чтобы указать, что в ней мы имеем уже начатки православной культуры — что своеобразие, внутренняя творческая сила и синтетическая задача русской культуры имеют свой источник не столько в натуральных исторических, географических или этнографических условиях русской жизни, сколько в том, что русская душа, питаясь Православием, мыслит и творит в свете его. Еще слабы ростки православной культуры, еще не осознана до конца ее задача, ее пути, но уже началось строительство православной культуры, почва взрыхлена, семена брошены, — всходят и всходы...

