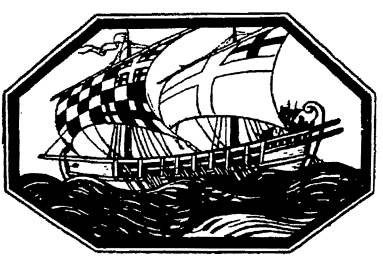
А. В. КАРТАШЕВЪ.

РЕФОРМА, РЕФОРМАЦІЯ и ИСПОЛНЕНІЕ ЦЕРКВИ.



ИЗДАТЕЛЬСТВО «КОРАБЛЬ».
ПЕТРОГРАДЪ.
1916.



Б. Болотная, 10.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Предлагаемый читателю трактатъ представляетъ собою исправленную стенограмму устной рѣчи, произнесенной 28-го февраля 1916 года въ очередномъ закрытомъ собраніи Петроградскаго Религіозно-философскаго Общества. Весь академическій 1915—1916 годъ въ этомъ Обществѣ былъ посвященъ обсужденію вопроса о реформѣ Церкви. Послѣ ряда докладовъ и засѣданій автору, какъ предсѣдателю, пришлось подводить итоги пройденнымъ преніямъ и высказать свой взглядъ на вопросъ. Этимъ происхожденіемъ трактата объясняются нѣкоторыя особенности его изложенія. Таковы, напримѣръ, ссылки на мнѣнія отдѣльныхъ лицъ, выступавшихъ на предыдущихъ собраніяхъ Общества. Со временемъ, когда будетъ напечатанъ соотвѣтствующій томъ «Записокъ Петроградскаго Религіозно-философскаго Общества», приведенныя мнѣнія, вмѣстѣ съ относящимися къ нимъ замѣчаніями данной рѣчи, предстанутъ предъ читателемъ въ болѣе тѣсной взаимной связи и съ большей ясностью. Надѣемся, однако, что издаваемый текстъ и въ отдѣльности можетъ имѣть интересъ, какъ особое мнѣніе по вопросу огромной религіозной важности.

РЕФОРМА, РЕФОРМАЦІЯ И ИСПОЛНЕНІЕ ЦЕРКВИ.

I.

Мнѣ всегда казалось характернымъ то явленіе, что реформой русской церкви, въ точномъ, техническомъ смыслѣ этого слова, особенно живо и горячо интересуются люди или безрелигіозные (по мотивамъ общественно-либеральнымъ), или того религіознаго типа, который религію принимаетъ, какъ нѣчто позитивно-данное, какъ нѣчто не подлежащее никакому творческому переживанію и интересное лишь съ точки зрѣнія практической организаціи церковной жизни на лучшихъ началахъ. Къ этому типу относится бытовое большинство, заполняющее собою ограду Церкви, составляющее религіозное стадо. Настоящихъ мистиковъ Церкви мало интересуетъ то, что называется церковной реформой. Такіе носители церковной мистики, какъ Ѳеофанъ, епископъ Полтавскій, или ея теоретики, какъ профессоръ-священникъ П. А. Флоренскій этими вопросами

не интересуются. Имъ важны глубины догмы и культа, до которыхъ не дохватываютъ мелкія мѣрки церковнаго неустройства или благоустройства. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь ничего религіознаго нѣтъ въ томъ, чтобы организовать приходъ на началахъ юридическаго лица, въ томъ, чтобы реформировать консисторію и бракоразводный процессъ, чтобы реорганизовать Синодъ, урегулировать положеніе оберъ-прокурора, учредить патріаршество, снять государственный запретъ съ функціи соборности. Это вещи, о которыхъ говорятъ въ Государственной Думѣ политики, иногда вовсе безрелигіозные. Что реформа Церкви дѣло не религіозное, что къ ней надо приступать не наивнымъ церковнымъ обывателямъ, а людямъ политически прозрѣвшимъ, это и было показано въ докладѣ протоіерея А. К. Аггеева, очень краткомъ, бьющемъ только въ эту точку. Эта же точка зрѣнія была развита и въ докладѣ Д. В. Философова. Что такой подходъ къ вопросу церковной реформы былъ достаточно продуманнымъ и вѣрнымъ, показало послѣднее обсужденіе смѣты Синода въ Государственной Думѣ. Наконецъ-то и присяжные думскіе церковные политики открыли всѣмъ извѣстную Америку, дошли послѣ долгихъ блужданій въ потемкахъ эпохи Столыпина и Саблера до сознанія той истины, которую Д. В. Философовъ систематически, чуть не десять лѣтъ, проводилъ въ ежегодникахъ «Рѣчи» по церковному вопросу и которую онъ изложилъ въ своемъ докладѣ. Тезисъ о необходимости усиленія власти оберъ-прокурора, такъ странно для нѣкоторыхъ звучавшій въ докладѣ Д. В. Философова, рѣшительно былъ на этотъ разъ выдвинутъ въ Думѣ націоналистомъ В. Н. Львовымъ. До сихъ поръ думскіе церковники считали своимъ долгомъ руководиться двумя директивами: протестовать, во-первыхъ, противъ оберъ-прокурорскаго засилія и, во-вто-

рыхъ, противъ посягательствъ Думы на внутреннія церковныя дѣла, какъ священныя и неприкосновенныя. Но драматическій эпизодъ Самаринской оберъ-прокуратуры видимо заставилъ прозрѣть даже слѣпцовъ. Депутаты Львовъ и Шеинъ заговорили, что власть Синода за 200 лѣтъ сведена къ нулю усиліями оберъ-прокуроровъ, а послѣ 1905 года свелась къ нулю и власть самихъ оберъ-прокуроровъ; такимъ образомъ церковная власть во всѣхъ видахъ исчезла, и теперь нужно заняться ея возстановленіемъ. Нужно Думѣ посодѣйствовать усиленію политической позиціи оберъ-прокурора, чтобы онъ занималъ политически опредѣленное мѣсто и велъ государственную линію въ дѣлахъ церковныхъ, а не былъ бы какой-то странной амфибіей, которая выступаетъ въ государствѣ отъ лица Церкви, а въ Церкви отъ лица государства. Какъ будто въ первый разъ проснувшись и увидѣвъ воочію всю мѣру презрѣнія къ свободѣ Церкви извѣстныхъ безотвѣтственныхъ силъ, думскіе церковники наконецъ-то закричали о томъ же самомъ, о чемъ говорилъ и протоіерей К. М. Аггеевъ у насъ полгода тому назадъ. «Если общая свобода дастъ свободу и Церкви, то да будетъ благословененъ ея приходъ»,—заключилъ свою парламентскую рѣчь правый политикъ—В. Н. Львовъ. Такимъ образомъ въ данномъ случаѣ дѣйствительность совершенно оправдала практичность и цѣлесообразность провозглашенной на нашихъ засѣданіяхъ точки зрѣнія на церковную реформу, какъ неотдѣлимую часть общей политической реформы. Если же нашъ взглядъ на дѣло вѣренъ, то понятнымъ должно стать и то обстоятельство, что мы не пускаемся въ детальное разсмотрѣніе частностей самой церковной реформы. Она намъ рисуется въ первой стадіи вопросомъ политическимъ, а не религіознымъ.

Правда, и эти мелочные вопросы (о консисторіяхъ, оберъ-прокурорѣ и т. д.), которые мы оставляемъ въ сторонѣ, не совсѣмъ для насъ безразличны, потому что они относятся къ Церкви—явленію для насъ единственному по важности, какъ бы ни было несовершенно ея воплощеніе въ исторіи, какая бы уродливая кора ее ни покрывала. Внѣшнее состояніе Церкви не можетъ насъ совершенно не задѣвать и потому еще, что реформа Церкви должна создать новыя условія для религіозной жизни большинства русскаго народа, крещеннаго въ православіе и живущаго въ немъ. Очевидно, не интересоваться совсѣмъ судьбами русской церкви значитъ не интересоваться религіозной судьбой русскаго народа. Нельзя презирать ту форму, въ которой живетъ идея. Такимъ образомъ мы утверждаемъ этотъ косвенный интересъ къ внѣшнимъ, полуполитическимъ вопросамъ церковной реформы, эту косвенную связь ихъ съ настоящимъ религіознымъ вопросомъ. Съ этой стороны въ нашемъ положеніи есть аналогія съ положеніемъ соціалистовъ. Какъ бы соціалисты ни считали свою позицію запредѣльной, не соприкасающейся съ настоящей буржуазной дѣйствительностью, тѣмъ не менѣе и они интересуются рабочимъ законодательствомъ, производимымъ руками буржуазныхъ партій. Въ этомъ смыслѣ и новое церковно-практическое законодательство для насъ интересно, какъ усовершенствованіе внѣшней организаціи, подводящее религіозныя массы ближе къ новымъ условіямъ жизни, болѣе свободнымъ, живымъ и творческимъ.

Въ переустроенной русской церкви, конечно, будетъ меньше поводовъ для народа соблазняться ея недостатками и разбѣгаться по сектамъ, гдѣ его религіозная энергія гибнетъ безъ плода, теряется, какъ вода въ пескѣ. Мы хотимъ, чтобы религіозная энергія народа вкладывалась въ

жизнь самой Церкви, и чтобы Церковь, русская православная, на опытѣ показала всю мѣру своихъ силъ: что она можетъ дать и чего, при лучшихъ условіяхъ,—не можетъ. Теперь она передъ лицомъ религіозныхъ запросовъ безотвѣтна; теперь намъ говорятъ: «что же вы жалуетесь? Церковь по рукамъ и по ногамъ связана, и уста ея запечатаны». Для насъ важно, чтобы уста ея были распечатаны, и ноги и руки развязаны. Лишь тогда будетъ ясно, каковъ ея религіозный предѣлъ. И если народная религіозная масса въ освобожденной, реформированной Церкви будетъ двигаться и даже выходить за ограду Церкви, то и плоды ея уклоненій будутъ иными, чѣмъ теперь. Не соблазняясь крайними уродствами Церкви и не отрекаясь изъ за нихъ отъ основныхъ церковныхъ устоевъ, масса, если и будетъ создавать расколы и секты, то болѣе высшаго, близкаго къ Церкви, а не низшаго, элементарнаго типа, какъ сейчасъ. Это будетъ важно для вселенскаго каѳолическаго опыта.

Интересуясь вопросомъ реформы Церкви не съ бытовой, практической и не съ политической, а съ религіозной точки зрѣнія, мы должны устранить тѣ подходы къ этому вопросу, о которыхъ иногда приходится слышать и о которыхъ мы слышали въ нашей средѣ. Припоминаю замѣчанія Л. М. Добронравова. Онъ говорилъ, что намъ слѣдуетъ относиться къ этому вопросу съ принципіальнымъ безразличіемъ. «Какъ относится Церковь къ Государству? Что это за вопросъ для христіанина? Я вѣрю во Христа, и мнѣ все равно, какъ они относятся другъ къ другу, все равно по католической, по протестантской или по православной схемѣ,—вся эта схема внѣхристіанская. Ибо ни въ папѣ, ни въ Синодѣ, ни въ патріаршествѣ нѣтъ ничего христіанскаго. Для меня одинаково отвратителенъ и тотъ священникъ, который присутствуетъ при смертной казни, и тотъ,

который ведетъ въ атаку роту. Всѣ эти формы взаимноотношеній одинаково ненормальныя и всѣ нехристіанскія». Разумѣется, это точка зрѣнія абсолютной безцерковности, т. е. абсолютнаго невѣдѣнія того факта и принципа, который мы считаемъ незыблемымъ. Я не буду сейчасъ опровергать ее детально, такъ какъ ниже противопоставлю ей въ цѣломъ совершенно иное воззрѣніе. Этотъ голосъ псевдохристіанскаго индивидуализма религіозно, метафизически и элементарно намъ чуждъ. Въ томъ же направленіи говорилъ и другой голосъ сектантско-баптистскаго оттѣнка. Онъ говорилъ: «Во имя чего намъ подходить къ вопросу о реформѣ Церкви? Во имя личности. А если такъ, то не надо ничего и реформировать, поднимать и исправлять какое-то упавшее учрежденіе. Не надо, потомучто, гдѣ двое или трое собрались во Имя Его, тамъ и Онъ—безъ всякихъ реформъ и исправленій». Этотъ голосъ изъ той же категоріи голосовъ религіозныхъ индивидуалистовъ, для насъ неинтересныхъ и безплодныхъ. Въ противоположность имъ раздалось, правда недостаточно развитое, мнѣніе П. С. Аксенова о томъ, что природа христіанства—соціальна. И когда кто-нибудь утверждаетъ, что для него безразличны соціальныя явленія съ христіанской точки зрѣнія—онъ не понимаетъ совсѣмъ христіанства. Столь рѣзко другъ другу противорѣчащіе подходы къ реформѣ Церкви должны быть урокомъ для общественнаго большинства, воображающаго, что въ этой области имѣть свое мнѣніе (въ обычномъ либеральномъ или радикальномъ тонѣ) элементарно просто. Оказывается, подобно всѣмъ другимъ великимъ философскимъ и соціальнымъ проблемамъ, и здѣсь необходимо себѣ выяснить основныя матеріальныя и методологическія предпосылки. Что такое христіанство и что такое Церковь?—объ этомъ твердыхъ понятій въ обществѣ почти не существуетъ.

Итакъ, въ конечномъ итогѣ отъ реформы русской церкви мы кое-чего ожидаемъ. Мы желаемъ для русской церкви максимума ея освобожденія отъ служебныхъ, узко понятыхъ національныхъ и правительственныхъ цѣлей. Что же произойдетъ съ момента этого освобожденія? По этому вопросу высказалъ свое мнѣніе проф. М. И. Туганъ-Барановскій. Онъ подслушалъ среди словъ нѣкоторыхъ ораторовъ совершенно безнадежное отношеніе къ возможности реформы православія. Онъ такъ формулировалъ мнѣніе, противъ котораго возражалъ: «Здѣсь раздаются голоса, что православіе не поддается никакимъ видоизмѣненіямъ, что оно вѣчно связано съ автократіей, связано не внѣшне, а внутренно. Слѣдовательно, и реформа не освободитъ его отъ этого, имманентнаго ему, принципа. Слѣдовательно, и объ освобождающей реформѣ говорить въ сущности невозможно. Это иллюзія. Единственный исходъ для реальныхъ преобразовательныхъ стремленій части церковнаго общества—быть готовымъ къ открытому расколу». Дѣйствительно, существуетъ мнѣніе, что въ результатѣ церковной реформы освободительнаго характера консервативные элементы церкви, стоящіе за старый принципъ автократіи, не пойдутъ за реформой. Иліодоры, Гермогены, Антоніи, Серафимы,—люди этого закала останутся на старыхъ позиціяхъ, въ расколѣ съ новымъ теченіемъ, идущимъ вслѣдъ за жизнью общественно-политической; что изъ новаго теченія составится покровительствуемое обновленной государственной властью большинство, господствующая Церковь, которая и вступитъ на умѣренно-либеральный путь. То и другое въ корнѣ отвергаетъ въ своемъ прогнозѣ М. И. Туганъ-Барановскій. Онъ убѣжденъ, что начало автократіи совершенно случайно связано съ православіемъ, что вполнѣ мыслимы и фактически существуютъ православныя церкви безъ всякихъ

автократоровъ; что для раскола поэтому, въ случаѣ реформы Церкви, никакихъ основаній онъ не видитъ. Напротивъ онъ думаетъ, что, вслѣдствіе поднявшагося броженія освобожденныхъ силъ, произойдетъ глубокое внутреннее обновленіе православной Церкви. Въ приведенномъ мнѣніи ярко отражается почти всеобщее недоразумѣніе касательно часто здѣсь выдвигаемаго тезиса о связи православія съ самодержавіемъ. Нельзя же въ самомъ дѣлѣ предполагать, какъ это въ свое время допустилъ П. Н. Милюковъ, что лицамъ, выдвигающимъ этотъ тезисъ, неизвѣстенъ простой позитивный фактъ, что есть рядъ православныхъ церквей, мирно сожительствующихъ съ государственными конституціями, иногда очень демократическаго типа. Болгарія, Сербія, Румынія, Греція, Австрія съ двумя православными автокефальными церквами—достаточный фактическій примѣръ для фактическаго же, позитивнаго доказательства, что православная Церковь существуетъ при конституціи, можетъ существовать и при республикѣ. Но дѣло не въ фактѣ, а въ идеалѣ, въ нормѣ, въ заданіи и призваніи православія. Д. С. Мережковскій, пространно разрабатывавшій идею связи православія съ самодержавіемъ въ формахъ литературно-художественныхъ, вѣроятно повиненъ въ томъ, что научно и прозой мыслящіе люди не могутъ до сихъ поръ понять главной сути этой его идеи. Чтобы не возникало впредь элементарныхъ недоразумѣній, подобныхъ вышеприведенному, необходимо твердо усвоить, что здѣсь дѣло идетъ не о случайностяхъ церковно-историческаго процесса, но о мистико-догматическомъ опытѣ православнаго церковнаго самосознанія. Провѣрить данную идею нельзя сторонникъ взглядомъ, скользящимъ по поверхности историческихъ фактовъ. Необходимо для этого ощутить самое сердце православія, подслушать его золотые сны. Не обѣдненное,

не обиженное исторіей православіе. а православіе въ его максимумѣ и разцвѣтѣ, дорожитъ самодержавіемъ, связью съ религіознымъ носителемъ власти государственной, съ Помазанникомъ - Кесаремъ; дорожитъ не въ силу только морально-бытового консерватизма, но въ силу того же инстинкта, въ силу той же потребности—религіозно владычествовать надъ міромъ, которыми и создалось и двигалось папство,—въ силу теократическихъ задачъ Церкви. Полное. живое Православіе въ той же мѣрѣ неистребимо теократично, въ какой оно истинно-церковно. Ибо теократія и Церковь—понятія неразлучимыя. Не теократическая церковь есть собственно не церковь. Теократія, какъ фактъ историческій, всѣмъ извѣстна. Это—папство и византійско-русскій цезаре-папизмъ. Но надо понять, что теократія въ идеѣ выходитъ изъ границъ этихъ фактовъ, что она есть внутренній пафосъ церкви истинной; и что формы ея, идущія отъ историческаго прошлаго, не обязательны для ея будущаго раскрытія. Принявъ это во вниманіе, мы поймемъ, что, съ одной стороны русскую православную Церковь, конечно, можно внѣшними политическими реформами разлучить съ ея теократическимъ стилемъ, а съ другой—и то, что никакая внѣшняя разлука въ наиболѣе глубокихъ носителяхъ традиціоннаго православнаго самосознанія не убьетъ ни теократическихъ стремленій, ни тяготѣній къ самодержавію. Возможно не только создать въ Россіи Церковь конституціонную, какъ въ Греціи и Румыніи, но возможно и затуманить ея массовое и господствующее сознаніе. Исторія учитъ насъ, что помѣстныя церкви не только хирѣютъ, но и вымираютъ вмѣстѣ со своими старѣющими націями и культурами,—таковъ весь почти эллино-семитическій православный востокъ. Мы не знаемъ никакихъ гарантій противъ возможности изнеможенія церковнаго со-

знанія даже и въ великой, жизнеспособной изъ всѣхъ православныхъ церквей, — въ русской національной церкви. Но одно мы можемъ утверждать, что моментъ всеобщаго равнодушія въ нѣдрахъ русской церкви къ теократическимъ завѣтамъ прошлаго былъ бы знакомъ исторической сдачи ея въ архивъ дряхлаго востока. Такъ какъ мы этого не допускаемъ, то и продолжаемъ думать, что для русской Церкви связь православія съ самодержавіемъ для настоящей эпохи остается значительнымъ моментомъ въ ея теократическомъ сознаніи. Такимъ образомъ, нужно умѣть дорожить теократическимъ началомъ, не смущаясь несовершенствомъ, даже уродливостью его воплощеній. Инстинктъ церковныхъ черносотенцевъ, смѣшивающихъ принципъ съ историческимъ воплощеніемъ, неизмѣримо глубже, подлинно-церковнѣе, т. е. теократичнѣе, чѣмъ стремленіе церковныхъ либераловъ, смѣшивающихъ освободительныя формы внѣшняго бытія церкви съ настоящимъ осуществленіемъ ея задачъ.

Я согласенъ съ той частью замѣчанія М. П. Туганъ-Барановскаго, что данныхъ для раскола въ русской церкви, политически освобожденной, дѣйствительно нѣтъ. Расколъ могъ бы произойти, если бы уже не было въ церковной массѣ той теплохладности, которая создалась въ ней послѣднимъ церковно-мертвымъ періодомъ русской исторіи. До конца XVII вѣка религіозныя движенія въ русской церкви задѣвали и потрясали весь церковный организмъ, но съ той поры, какъ расколъ старообрядчества унесъ изъ церкви наиболѣе могучія волны церковной энергіи, пульсъ ея общей жизни рѣзко и надолго палъ. Въ Церкви осталось все равнодушное, примиренческое, неспособное массовымъ образомъ реагировать ни на дѣятельность іерархическихъ верховъ, ни на вопросы, выдвигаемые совѣстью

отдѣльныхъ религіозныхъ искателей. Церковные расколы стали невозможны; ихъ смѣнило дробное, мгновенно извергаемое изъ оффиціальной церкви, пестрое сектантство. Русская церковь выдѣляетъ изъ себя множество ересей, но не вынашиваетъ въ себѣ и не переживаетъ, какъ одно цѣлое, никакого церковнаго вопроса. При такихъ запасахъ церковной православной энергіи трудно ожидать раскола. Естественнѣе всего предполагать, что вмѣсто раскола въ русской церкви послѣ ея освобожденія обозначится нѣсколько теченій. Прежде всего,—господствующее большинство, сама обновленная, покровительствуемая и привѣтствуемая либеральнымъ обществомъ, Церковь, которая забудетъ о своемъ теократическомъ призваніи и не будетъ искать ему новаго воплощенія. При всемъ ея внѣшнемъ престижѣ, увы, эта обновленная Церковь будетъ церковью выдохшейся. Реформа дастъ ей только внѣшній, культурный колоритъ, но никоимъ образомъ не будетъ, какъ ожидаютъ оптимисты, глубокимъ внутреннимъ обновленіемъ ея по существу. Затѣмъ останутся какъ всегда и, можетъ быть, даже съ подчеркнутой обособленностью замкнутся внутри чисто личныхъ духовныхъ переживаній любители православной мистики, созерцатели, не имѣющіе вкуса ни къ какому общественному служенію: ни консервативному, ни либеральному. Сейчасъ и всѣ созерцатели въ русскомъ православіи сердцемъ благословляютъ наличную теократію. Переломъ въ другую сторону заставитъ ихъ повести линію чистаго созерцанія. Другая линія традиціонно-теократическая, линія практиковъ, государственныхъ церковниковъ, несомнѣнно останется въ скрытомъ видѣ въ средѣ ретроградныхъ группъ, тоскующихъ о прошломъ. Такое теченіе необходимо предполагать въ будущемъ по многимъ аналогіямъ. Такъ, послѣ политическихъ катастрофъ во Франціи,

роялизмъ живетъ до сихъ поръ въ сердцахъ не только потомковъ маркизовъ, но и поселянъ. Папство насильно, историческимъ процессомъ оторванное отъ церковнаго государства, до сихъ поръ тоскуетъ о послѣднемъ. Темные слухи о томъ, что папу Бенедикта XV томитъ соблазнъ получить отъ кайзера реставрацію церковнаго государства, весьма правдоподобны. Въ церкви консервативнаго типа всегда принимается смѣшеніе идеала съ тѣмъ его воплощеніемъ, которое дано разъ въ исторіи. Нѣтъ болѣе консервативной стихіи, чѣмъ стихія римской имперіи. Романскій церковный міръ, разъ воплотивъ теократію въ церковномъ государствѣ, не перестаетъ тосковать по немъ. Но уже не столько по образцу западнаго опыта, а по нѣкоторымъ специфическимъ примѣтамъ русскаго религіознаго сознанія, я предполагаю, что среди хранителей теократической традиціи возникнетъ, наряду съ ретроградными, и совершенно новое церковное теченіе. Наиболѣе чуткіе къ запросамъ жизни представители этой категоріи, оказавшись въ обстановкѣ освобожденной церкви, отвернутся отъ стараго теократическаго воплощенія, уже осужденнаго судомъ исторіи и волею Божіей (ибо то и другое совпадаетъ), а будутъ искать новыхъ, болѣе демократическихъ путей воплощенія теократическаго идеала. Итакъ: церковные либералы, мистики-созерцатели, теократы-реакціонеры и церковные демократы—вотъ тѣ теченія, которыя обозначатся въ реформированной церкви, вмѣсто невозможнаго раскола. Какъ видимъ, съ освобожденіемъ подавленнаго церковнаго сознанія предъ русскими церковными силами, по крайней мѣрѣ предъ нѣкоторыми теченіями среди нихъ, откроется выходъ къ новому творчеству, къ такого рода начинаніямъ, которыя я назвалъ бы уже переступающими грани простой реформы и возможными лишь въ перспективахъ реформаціи.

II.

Какъ соприкоснется русская церковь съ реформаціей? Повтореніе классической реформаціи невозможно. Исторія не повторяется. Весь пафосъ, съ которымъ была связана реформація, пафосъ возрожденія и гуманизма и даже пафосъ просвѣщенія—уже изжитъ. Теперь на эти лозунги, на эти путеводныя знамена уже не собрать энергіи массъ. Реформація сдѣлалась достояніемъ исторіи. Зато плоды ея стали не только общедоступными, но въ извѣстномъ смыслѣ даже неизбѣжными. Ихъ не минуютъ ни ортодоксальное католичество, ни православіе. Усвояемое современностью достояніе реформаціи можно формулировать въ двухъ положеніяхъ: 1) право личнаго религіознаго отношенія къ Богу, внѣ авторитета и 2) право научнаго разума въ изученіи и осмысливаніи христіанскихъ догматовъ. Потребность въ религіозной автономіи личности, выношенная реформаціей, слилась теперь, такъ сказать, съ самымъ воздухомъ современности, и ея присутствіе сказывается и въ нашемъ церковно-обновленческомъ либеральномъ движеніи. Начавшаяся борьба противъ засилія епископата, противъ монашества за привиллегіи бѣлаго духовенства, за выборныя права прихожанъ и т. п., эта явная тенденція къ демократизаціи церковнаго строя и сейчасъ и въ будущемъ можетъ быть признана отраженіемъ реформаціоннаго принципа автономіи личности въ жизни русской церкви. Съ меньшей степенью ясности можно прослѣдить въ современномъ обновленческомъ теченіи потребность въ раціонализаціи догматовъ. Но эта потребность, несомнѣнно, заявитъ о себѣ въ условіяхъ свободы съ большей силой, подобно тому, какъ она

выявилась въ самомъ организованномъ вѣроисповѣданіи, въ римскомъ католицизмѣ въ формѣ модернизма. Такимъ образомъ есть основаніе ожидать и для русской церкви нѣкоторой эволюціи въ реформаціонномъ духѣ. Какъ же мы должны оцѣнивать эту эволюцію?

Въ чемъ сущность реформаціи? Опредѣленій ея можетъ быть дано нѣсколько, смотря по точкѣ зрѣнія. Я отвѣчу на вопросъ исходя изъ главной идеи, положенной въ основу моего слова. Сущность реформаціи можетъ быть опредѣлена, какъ упрощеніе, урѣзаніе, упраздненіе того сложнаго религіознаго цѣлаго, которое было донесено каѳолической традиціей до XVI вѣка. Реформаторамъ это христіанское наслѣдство представилось излишне осложненнымъ, обросшимъ чужеродными прибавками, извратившими первоначальную, простую основу. Возникло убѣжденіе въ необходимости механической очистки христіанства путемъ отрѣзанія искажающихъ наростовъ и возвращенія къ апостольской простотѣ. Возвратъ къ апостольскому христіанству сталъ лозунгомъ реформаціи въ гораздо болѣе остромъ, раціоналистическомъ смыслѣ, чѣмъ это было въ аскетическихъ стремленіяхъ средневѣковыхъ католическихъ сектъ. Что убѣжденіе реформаціи въ ея приближеніи къ апостольскому христіанству есть чистая иллюзія, это для исторической науки настоящаго времени стало безспорной истиной. Убѣдительнѣе всего объ этомъ говорятъ сами же протестантскіе ученые, освободившіеся отъ гнета конфессіональности. Въ самомъ дѣлѣ, какъ можно отожествлять первохристіанство съ реформаціей? Первохристіанство сплошь мистично, церковно, теократично, хиліастично. Въ немъ не было никакого раціональнаго ограниченія, отграниченія религіи отъ какихъ-то свѣтскихъ нейтральныхъ областей. Оно сознавало себя универсальной теократіей не по приз-

наку связи съ государствомъ, а въ хиліастическомъ порывѣ— творчески, духовно упразднить весь некрещенный міръ, всю языческую культуру, подчинивъ ее чудесной власти Царя-Мессіи, преобразивъ ее въ новую тварь. Ослабѣвъ въ хиліастическихъ надеждахъ на скорое исполненіе тысячелѣтняго царства, позднѣйшая Церковь рѣшила покорить себѣ міръ внѣшній, міръ культуры и исторіи уже болѣе механическимъ, посредническимъ способомъ. Западное священство обуздало міръ своими руками по образу политическаго правленія, восточное—поручило бразды правленія христіанскому государству. Всѣ эти пріемы универсальной власти христіанства, какъ въ апостольскія времена, такъ и позднѣе въ Римѣ и Византіи, по своей главной задачѣ тожественны между собою и всѣ вмѣстѣ діаметрально противоположны реформаціи. Порвавъ съ католичествомъ, реформація порвала и съ апостольскимъ христіанствомъ какъ разъ въ теократическомъ вопросѣ объ универсальной власти религіи. Въ противоположность подлинной Церкви всѣхъ временъ, реформація сознательно произвела обѣдненіе объема понятія религіи. Свела религію къ нѣкоторымъ тѣснымъ границамъ и изгнала изъ очень обширныхъ областей, гдѣ, по мнѣнію реформаторовъ, религія неправильно распространяла свою власть. Реформація секуляризировала культуру, узаконила идею самодовлѣющаго, свѣтскаго, праведнаго бытія, неподлежащаго непосредственному вліянію и контролю Церкви. Старый, первоначальный протестантизмъ, освободивъ отъ власти Церкви государство, устроилъ съ этимъ секуляризованнымъ институтомъ такого рода симбіозъ, при которомъ государство все же обязывалось служить вѣроисповѣданію. Новѣйшій протестантизмъ довелъ идею секуляризаціи культуры до полной ясности. И теперь протестантизмъ уже озабоченъ не прямыми услугами государ-

ства вѢроисповѢданію, а лишь тѣмъ, чтобы оно, какъ явленіе внѣшнее для религіи, вмѣстѣ со всей внѣшней культурой, ничѣмъ не мѣшало внутреннему интимно-личному дѣлу религіи. Общепринятый теперь взглядъ всѣхъ соціальныхъ философовъ на религію, какъ на нейтральную по отношенію къ культурѣ и государству, тайную область человѣческаго духа (Privatsache), есть прямой и характерный плодъ реформаціи, совершенно упраздняющій и апостольское и церковное христіанство.

Послѣ данной характеристики реформаціи будетъ ясна и оцѣнка предполагаемой частичной эволюціи русской церкви въ духѣ реформаціонномъ. Указанное вліяніе будетъ двойственно по своимъ результатамъ. Съ одной стороны, оно внесетъ въ Церковь плодотворную модернизацію мысли, психики и практики. Эта модернизація приспособитъ русскую освобожденную Церковь къ новой жизни, такъ какъ теперешнія ихъ взаимоотношенія безнадежно плохи и наносятъ невознаградимый ущербъ дѣлу Церкви. Сейчасъ Церковь имѣетъ власть лишь надъ темными умами, примитивными, неорганизованными массами и потому двигать исторію не въ состояніи. Тогда она приспособится къ передовому, творческому сознанію культурныхъ группъ и вмѣстѣ съ ними сможетъ участвовать въ созиданіи культурной исторіи. Съ другой стороны, вліяніе реформаціи можетъ быть вредоноснымъ. Духъ раціонализаціи и секуляризаціи можетъ повести къ величайшему обѣдненію Церкви, къ упраздненію ея теократической души, т. е. выброситъ за бортъ весь запасъ соціальныхъ заданій христіанства. Тогда получится умиротворенная, очень удобная для свѣтской безрелигіозной культуры, національная русская Церковь, какъ одна изъ ничтожныхъ восточныхъ Церквей, навѣки безплодная, уже не Церковь въ собственномъ смыслѣ.

Иные, впрочемъ, не сознаютъ этихъ обоюдоострыхъ вліяній реформаціи, а потому ихъ, видимо, и не пугаетъ послѣдняя перспектива. Модернизація русской церкви очень многихъ привлекаетъ, безсознательно, по контрасту съ настоящимъ положеніемъ. Думаю, что этому соблазну поддался одинъ изъ нашихъ содокладчиковъ по вопросу о реформѣ Церкви. В. П. Соколовъ. Куда насъ звалъ его докладъ? Онъ былъ сплошнымъ гимномъ непосредственнымъ народнымъ силамъ Церкви, которыя въ своемъ творческомъ порывѣ уйдутъ отъ іерархическаго гнета и на свободной связи душъ создадутъ новое содружество, сообщество, т. е. Церковь, которая приметъ и внѣшнія осязательныя формы, какъ видимое явленіе, предоставляя господствующей, поддерживаемой государствомъ Церкви, существовать по инерціи. Это призывъ уже не къ реформѣ Церкви, а къ чему-то большему,—не къ реформаціи ли? Отрывъ отъ власти іерархіи, который явно сочетался въ нарисованной картинѣ съ характеромъ нашихъ сектантскихъ движеній, могъ не безъ основанія показаться безжалостной ликвидаціей основъ Церкви. Поэтому неудивительно, что члены нашего Общества, католическіе священники возгорѣлись желаніемъ напомнить собранію азбуку догмата Церкви. Вполнѣ цѣлесообразно было напоминаніе о цѣнности авторитета, закона и іерархіи, какъ организующихъ общество силъ и придающихъ Церкви органическую способность къ выполненію теократическихъ задачъ. Разумѣется, церковный идеалъ здѣсь былъ сведенъ къ конкретному типу папской организаціи путемъ характерныхъ доказательствъ. Католическій священникъ говорилъ: «разрушьте формальное организующее начало въ обществѣ, т. е. власть, и вы разрушите самое общество». Безспорно, въ примѣненіи къ обычнымъ обществамъ это вѣрно; вѣрно и въ предѣлахъ внѣшней стройности церкви. Но для суще-

ства церкви это сказано слишкомъ позитивно. Мистическая ткань церкви, тѣло Христово, не создается и не разрушается никакой видимой властью. Глубокая основа Церкви совсѣмъ не формальнаго, не юридическаго характера. Она представляетъ собою, если можно такъ выразиться, ткань изъ духовной матеріи Формальному абсолютизму іерархіи своеобразно вѣрно противопоставлялъ В. П. Соколовъ духовную ткань вѣрующихъ душъ, упуская лишь сдѣлать оговорку о цѣнности самой іерархіи. Утвержденіе, что текстъ изъ XVI гл. Ев. Мѳ. о камнѣ-Петрѣ, можетъ быть истолкованъ только какъ символъ власти, на которой основана Церковь, „ибо только одна власть можетъ служить опорой общества", опять таки звучитъ позитивно, юридически и не религіозно. Примѣнимое къ позитивному обществу— оно неумѣстно при мысли о Церкви. Вообще гипертрофія внѣшняго организующаго начала въ римскомъ католичествѣ есть показатель его возможностей и недостатковъ въ теократическомъ строительствѣ. Какъ восточный типъ теократіи есть изжитая историческая окаменѣлость, такъ и западный типъ, по своему болѣе совершенный, есть такая же окаменѣлость, остановившая развитіе теократіи на уровнѣ уже пережитыхъ культурныхъ понятій. Сюда привзошло слишкомъ много «камня», обременяющаго, минеральнаго начала, несоизмѣримаго съ текучей, газообразной, огненной стихіей религіозной жизни. Каменная стѣна «града Божія» въ католичествѣ не только ограждаетъ теократію отъ врага, но и заключаетъ ее въ крѣпости, какъ узника. Равновѣсіе здѣсь нарушено въ ущербъ свободѣ религіознаго творчества. Объ этомъ хорошо знаетъ безрелигіозное человѣчество. Къ сожалѣнію и христіанское человѣчество принуждено, хотя и по инымъ, духовнымъ основаніямъ, также засвидѣтельствовать невозможность своего пребыванія въ

каменныхъ «столпостѣнахъ» древняго Рима, безъ выхода на просторъ полей міровой исторіи. Вотъ почему католическая организація при всемъ ея великолѣпіи и блескѣ и при всей ея убѣдительности, какъ экспериментъ и методъ церковно-теократическаго дѣланія, представляется намъ препятствіемъ, останавливающимъ истинный ростъ христіанской теократіи. Можно признавать великолѣпную организованность Германіи и дисциплину ея арміи, и все-таки въ этихъ явленіяхъ для насъ будетъ что-то духовно отталкивающее. Поэтому великолѣпіе и стройность въ вопросахъ религіи не есть рѣшающее доказательство. Вообще намъ естественно быть солидарными съ католическими аргументами противъ безцерковности, но не съ самимъ католичествомъ.

Продолжая взвѣшивать значеніе реформаціи не только для русской церкви, но и для всего русскаго и вселенскаго христіанскаго творчества, мы обязаны рѣзко разойтись съ весьма распространеннымъ взглядомъ на протестантскую форму христіанства, какъ на высшую и дающую разрѣшеніе современнымъ запросамъ человѣчества. Мы должны признаться, что не раздѣляемъ ни того благоговѣнія, съ какимъ относится у насъ прогрессивное общественное мнѣніе къ реформаціи, ни того страха, какой вызываетъ она у консерваторовъ. Мы считаемъ нужнымъ отвести этому явленію надлежащее, не особенно важное и интересующее насъ мѣсто. Реформація въ русской стихіи не новость. Штунда, толстовство, баптизмъ и другія секты протестантскаго образца достаточно показываютъ, къ какому умаленію роли христіанства въ исторіи повела бы у насъ всеобщая реформація. Уводя религіозную энергію въ захолустье личнаго піетизма, отрѣшая ее отъ всякихъ связей съ государствомъ и обществомъ, эта, уже русскимъ опытомъ изобли

чаемая, реформація можетъ радовать только враговъ христіанства, а можетъ быть и религіи вообще, уступая имъ дорогу для свободнаго, внѣ конкуренціи, построенія вавилонской башни соціальнаго устроенія людей безъ Бога. Нѣтъ, упованія, возлагаемыя нами на христіанство и Церковь, никоимъ образомъ не могутъ быть связаны съ реформаціей. Она суживаетъ, ограничиваетъ, умаляетъ предѣлы религіозной жизни, загоняетъ религію въ отрѣшенный, невидимый міру, уголокъ личности. Мы, наоборотъ, жаждемъ положительнаго обогащенія объема религіозной жизни. Намъ мало и того теократическаго объема ея, который дала въ историческомъ воплощеніи Церковь. Мы желаемъ расширенія власти религіи на всѣ вновь открытые материки и острова человѣческаго творчества, чаемъ новаго разцвѣта ея силы въ приложеніи къ новымъ проблемамъ человѣческаго духа и человѣческаго общества. Значитъ намъ не по пути съ реформаціей. И, если къ внѣшней, полуполитической реформѣ русской церкви мы установили не очень патетическое отношеніе, если даже мы позволяемъ себѣ относиться къ ней иногда безразлично, то къ реформаціи, въ ея строгомъ и полномъ объемѣ, мы должны отнестись не иначе, какъ враждебно. Ибо существо реформаціи не въ тѣхъ частныхъ полезныхъ вліяніяхъ, на которыя было указано, и которыя мы привѣтствуемъ. Суть ея—въ убіеніи Церкви, т. е. той главной основы, отъ которой мы ждемъ всего.

Что такое опредѣленіе реформаціи—не полемическое и не враждебное, а совершенно объективное и научное, въ этомъ можно убѣдиться, раскрывъ самые новые трактаты идеологовъ протестантизма, напр., Трельча и Вернле, а также на русскомъ языкѣ недавнюю объективную статью знатока реформаціи, протестанта по вѣроисповѣданію, про-

фессора А. Г. Вульфіуса («Что такое реформація?» Журн. Мин. Нар. Просв. 1916 г. № 2). Проф. Вульфіусъ приходитъ къ выводу, что самый глубокій и чистый принципъ реформаціи есть «полное одиночество религіозной личности предъ Богомъ»; реформація требуетъ опустошенія религіозной жизни отъ «всѣхъ объективныхъ, общеобязательныхъ основъ и опоръ» и тѣмъ самымъ «лишаетъ религію ея организующей силы, религія перестаетъ быть элементомъ историческаго развитія народовъ». Потому мы и не переставали всегда заявлять, что намъ принципіально враждебны всѣ индивидуалистическія религіозныя теченія и исповѣданія, которыя мы беремъ за одну скобку съ реформаціей: и модный философскій и культурный «приватизмъ», и одинокій эстетическій мистицизмъ, и суррогатъ религіи—теософія, и великосвѣтскій піэтизмъ, и христіанство для учащейся молодежи, импортируемое изъ Америки и Англіи, и всѣ виды простонароднаго «духовнаго христіанства». По тому же самому жалкой насмѣшкой звучитъ для насъ лозунгъ «религія—частное, личное дѣло каждаго», провозглашаемый нашими лѣвыми думскими ораторами въ наивной увѣренности, что они манятъ насъ желаннымъ, совершеннѣйшимъ плодомъ религіозной свободы. Нѣтъ, не къ этому распыленію и изничтоженію религіозной силы летятъ наши надежды.

III.

Всѣ наши упованія мы упираемъ въ твердый камень Церкви, внѣдряемъ въ плерому этого догмата. Въ его неисчерпаемой полнотѣ должны найтись всѣ пути, всѣ средства къ разрѣшенію жизненныхъ вопросовъ вѣры, человѣ-

ческаго общежитія и всего космоса. Въ чемъ же состоитъ плерома Церкви и что она обѣщаетъ? Я отлично сознаю, что всякая попытка построить рѣшеніе одного изъ великихъ философскихъ или религіозныхъ вопросовъ на идеѣ и фактѣ Церкви страшно далека отъ пониманія современнаго общества. И я не надѣюсь въ краткой рѣчи, лишь прикасаясь къ этой области, подобной новооткрытой странѣ въ философскомъ и религіозномъ смыслѣ, сразу дать всѣмъ ясный отвѣтъ. Насколько господствующій уклонъ мысли далекъ отъ предлагаемой нами базы міросозерцанія, я позволю себѣ проиллюстрировать однимъ впечатлѣніемъ послѣднихъ дней. Извѣстный литературный критикъ, чрезвычайно начитанный и образованный, большой знатокъ Толстого и Достоевскаго, А. Л. Волынскій напечаталъ по поводу статьи Горькаго «Двѣ души» фельетонъ подъ тѣмъ же названіемъ. Здѣсь онъ даетъ, между прочимъ, оцѣнку религіознымъ исканіямъ Достоевскаго и Толстого. А. Л. Волынскій типичный европеецъ по философскому подходу къ религіознымъ вопросамъ. Цѣнно то, что въ данномъ случаѣ литературный критикъ высказался вполнѣ откровенно и, видимо, отъ глубины сердца. Религіозно-метафизическіе порывы Достоевскаго критику кажутся первобытными, затрудняющими восхожденіе «въ міръ религіозныхъ отвлеченій» и «мѣшающими свободному теченію процесса мысли». Равнымъ образомъ, религіозныя сужденія Толстого рисуются критику «потугами представителя примитивной земледѣльческой культуры, среди которыхъ пути для мысли отвлеченной еще не найдены окончательно». Критикъ такъ и выражается: «религіозныя отвлеченія», «свободное теченіе процесса мысли», «пути мысли отвлеченной», не замѣчая, что онъ говоритъ совсѣмъ не о томъ, чѣмъ занимались русскіе мыслители-художники. Совершенно вѣрно, что для того,

кто забылъ, что такое религія, и промѣнялъ ее на интересъ къ отвлеченному мышленію. Толстой и Достоевскій только помѣха. Они дѣйствительно отвлеченностями заниматься не хотятъ и религію понимаютъ въ тонахъ эллино-христіанскаго реализма, даже усиливаютъ эти тона. Такъ, европейская, философская закваска даже спеціалисту, писавшему цѣлыя книги о нашихъ національныхъ геніяхъ, помѣшала разгадать и почувствовать цѣнность ихъ мудрости, именно специфически религіозной и специфически новой. Въ той же статьѣ критикъ пытается объяснить мнимое религіозное малосиліе русскихъ мыслителей. По нему единственными передовыми двигателями идейнаго творчества могутъ быть лишь представители промышленной культуры, а никакъ не земледѣльцы. Но какъ же такъ? Индія, страна земледѣльческой культуры, создала міровую религію, сложную философію и литературу, которую изучаютъ съ изумленіемъ нынѣшніе ультра-промышленные европейцы. Древній Израиль свое наивысшее въ философскомъ и религіозномъ смыслѣ созданіе — монотеизмъ вынесъ не изъ эпохи своего торгово-промышленнаго разсѣянія по міру, а въ основѣ— изъ нѣдръ своего кочевничества, изъ полудикой пустыни. Абстрактную чеканку единобожіе, конечно, получило послѣ плѣна, въ эллинистическій періодъ, но корни его таятся въ недоступныхъ научной дальнозоркости потенціяхъ древняго номада—Израиля. Все дѣло въ прирожденномъ талантѣ, въ возможности открыть идею. Была торгово-промышленная Эллада, но это не помогло ей дойти до монотеизма. Былъ высоко-культурный Египетъ, много думавшій и грезившій о Богѣ, но и онъ не доросъ до Единаго Бога. А геніальный кочевникъ, почти дикарь, смогъ своего національнаго Ягве выносить до абсолютнаго единства. Если наши земледѣльцы-богатыри вытаскиваютъ изъ нѣдръ сознанія какіе-то

неотшлифованные самоцвѣты, можетъ быть, невзрачные на взглядъ европейца и ничего еще не говорящіе его уму, то это еще не доказательство, что въ нихъ дѣйствительно нѣтъ ничего идейно-новаго. Я не завидую тѣмъ, уже упоеннымъ до полнаго убѣжденія въ предѣльности, вершинности своей культуры и философіи, европейцамъ, которые откровеній нашихъ великихъ прозорливцевъ не знаютъ, а еще печальнѣе, если и понять не могутъ. Не знать можно. Всего знать нельзя. Но когда видящіе не видятъ и слышащіе не разумѣютъ и знающіе не понимаютъ, тогда, очевидно, между говорящими и воспринимающими еще не построенъ соединительный мостъ необходимыхъ для взаимопониманія, общихъ той и другой сторонѣ, предпосылокъ. Очевидно, каждая новая капитальная идея, каждая дѣйствительно, а не по счету только, новая философія требуетъ для себя вполнѣ разработанной пропедевтики. И въ этомъ отношеніи, надо признаться, положеніе новыхъ идей, возникающихъ на русской почвѣ, довольно неблагопріятно, по винѣ самой русской культуры. Въ старые мѣхи заученной съ чужого голоса философской пропедевтики не входитъ, не вливается новое вино религіозной метафизики нашихъ неисправимо оригинальныхъ творцовъ. Ничуть не превознося до приравниванія себя къ нашимъ великанамъ, Достоевскому и Толстому, мы только просимъ позволенія хотя отчасти уподобить ихъ непóнятости трудность нашего положенія предъ лицомъ европейски вышколенныхъ слушателей, когда мы выдвигаемъ идею Церкви. Безъ сомнѣнія, когда, оріентируясь на эту идею, будутъ написаны и теорія познанія и логика, и этика, и философія религіи и всѣ другія философскія дисциплины, тогда, конечно, легко будетъ говорить. А пока мы знаемъ, что слухъ интеллигентнаго общества для многихъ истинъ непроницаемъ, и

простое, довѣрительное изложеніе многихъ, казалось бы, элементарныхъ вещей встрѣчаетъ громадныя теоретическія предубѣжденія въ самыхъ основахъ міровоззрѣнія, плодитъ множество грубыхъ недоразумѣній.

Постараемся пояснить смыслъ, таящійся въ идеѣ Церкви, черезъ вскрытіе того цикла вопросовъ, который рѣшается при ея свѣтѣ. Міръ въ настоящее время полонъ вопросовъ по отношенію къ христіанству, какъ къ религіи господствующихъ культурныхъ націй. Онъ полонъ ими не со вчерашняго дня. Они растутъ въ своей ясности и силѣ съ движеніемъ столѣтій, и съ каждымъ новымъ подъемомъ религіознаго интереса въ Европѣ наибольшій запросъ, наибольшій приступъ идетъ по направленію къ Церкви и христіанству. И лишь религіознымъ одичаніемъ и религіозной безпомощностью, неорганизованностью, объясняется то, что многіе ищутъ утоленія наростающей религіозной жажды въ какихъ-нибудь невѣдомыхъ источникахъ помимо христіанства. Ничуть не думая отожествлять переживаемое нами время съ эпохой томительныхъ ожиданій новыхъ откровеній передъ рожденіемъ Пророка изъ Назарета Галилейскаго, мы не можемъ, однако, миновать нѣкотораго сравненія двухъ временъ. Какъ тогда, такъ и теперь сознаніе наиболѣе чуткихъ душъ томитъ разрывъ съ общепринятой господствующей религіей, отстающей отъ жизни и творчества. Надо имѣть слишкомъ много духовной грубости, чтобы болѣзненно не чувствовать трагизмъ разрыва Церкви съ жизнью и культурой. Все недвижное и не творящее исторіи еще подвластно, по инерціи, Церкви; но, увы, все творчески-живое, передовое, дѣйствительно увлекающее, чарующее, по истинѣ господствующее, носящее на себѣ печать молодости и таящее въ себѣ залогъ будущаго, не можетъ помѣститься въ Церковь, и для историческаго творчества,

ради человѣчества, выходитъ изъ нея. Никто религіозно не слѣпой не отрицаетъ, что Церковь при этомъ продолжаетъ сіять неувядаемымъ внутреннимъ великолѣпіемъ, все тѣмъ же притягательнымъ, необычайнымъ, идущимъ съ небесныхъ высотъ свѣтомъ, но свѣтомъ вечернимъ. Но духъ человѣческій, не вынося безконечнаго тяготѣнія на немъ багряныхъ закатныхъ лучей, снова и снова порывается въ противоположную имъ темную сторону востока, ища тамъ новой встрѣчи съ бѣлыми утренними лучами вѣчнаго дня. Трудно объ этихъ переживаніяхъ духа говорить безъ образовъ, но мы сдѣлаемъ усиліе и поведемъ рѣчь, насколько возможно, раціонально.

Духовный разрывъ съ Церковью идетъ по линіи вопросовъ, извѣстныхъ каждому культурному человѣку. Всякій знаетъ, что онъ не находитъ въ Церкви удовлетворенія своему разуму, своей свободѣ, своему творчеству и освобожденію общественному. Раціонально всѣ эти вопросы ясны всѣмъ до тривіальности, но понять ихъ, какъ вопросы *религіозные* — это задача, труднѣе которой я не нахожу сейчасъ другой въ области религіозной философіи. Понять религіозную природу, религіозное качество, религіозную значительность этихъ проблемъ—это и значитъ преодолѣть убійственный европеизмъ нашихъ предубѣжденій относительно религіи, христіанства и Церкви. Это и значитъ понять заново, что такое религія для настоящаго и будущаго человѣчества. Внѣшними аргументами это пониманіе не передаваемо потому, что въ основѣ его должно лежать новое ощущеніе, *новый опытъ* съ точки зрѣнія которыхъ единственно и видѣнъ весь ужасъ трагическаго разрыва между Церковью и жизнью. Іерархи и богословы потому такъ и спокойны передъ лицомъ этого разрыва, что ихъ старый религіозный опытъ не видитъ въ томъ рокового

ущерба для дѣла Христова. Уходъ міра изъ Церкви они разсматриваютъ, какъ грѣхи страсти, паденія, заблужденія, въ которыхъ надо начисто раскаяться. Понять же перечисленные запросы сознанія, какъ чистые запросы религіозной совѣсти, они не могутъ и потому, что они кажутся имъ грѣшными и потому еще, что, подъ давленіемъ общераспространенныхъ (въ сущности нецерковныхъ) взглядовъ на объемъ религіи, они считаютъ ихъ внѣрелигіозными. Итакъ, слѣдовательно, надо поставить эти вопросы, какъ вопросы религіозной совѣсти. Предоставимъ эту ирраціональную задачу непослѣдимымъ путямъ измѣненія духовнаго сознанія во времени, когда утаенное отъ премудрыхъ и разумныхъ въ одинъ мигъ становится вдругъ доступнымъ всѣмъ, даже младенцамъ. Не будемъ тратиться сейчасъ и здѣсь на эти доказательства. Обратимся лучше къ самому обозрѣнію круга основныхъ религіозныхъ проблемъ, послѣ чего само собою будетъ ясно, что внѣ церкви имъ нѣтъ разрѣшенія:

Какъ въ философскомъ мышленіи, такъ и въ религіозномъ интересѣ, если кратко схематизировать ихъ объекты, существуетъ четыре категоріи, четыре таковыхъ объекта: Богъ, человѣческое я, человѣческое общество, и весь остальной космосъ. Собственно—даже три категоріи,—ибо между личностью и между безличнымъ космосомъ лежитъ сложная и производная изъ нихъ двухъ категорія общества. Въ ней въ ирраціональномъ соотношеніи совмѣщены: свободная, полная абсолютныхъ стремленій, личность и совершенно противоположные ей космическіе законы количества, законы механики, законы біологіи. Вотъ эта-то, такъ называемая коллективная личность, въ сущности уже полу-личность, полу-организмъ, полу-механическая масса и образуетъ новую категорію:—общество. Метафизически это анти-

номическое сочетаніе есть полная и неслучайная параллель догмату Богочеловѣчества. Изъ свободы личности и необходимости космоса образуется человѣко-космосъ, какъ изъ Божеской и человѣческой природы антиномично, сверхразумно, и въ то же время фактически реально, образуется Богочеловѣкъ. Обыкновенно метафизическія и религіозныя системы оперируютъ только съ тремя категоріями проблемъ, соотвѣтственно указаннымъ тремъ объектамъ, считая проблему общества производной изъ нихъ и потому, будто бы, не создающей особыхъ задачъ для созерцанія и для дѣйствія. А нѣкоторыя религіи ограничиваются только двумя категоріями: Бога и человѣка. Напримѣръ іудаизмъ, даже въ его древней формѣ, а въ особенности въ новѣйшемъ философскомъ пониманіи. Для іудаизма космосъ, съ точки зрѣнія религіозной, есть величина служебная, совершенно не задѣвающая сердца подлиннаго носителя этой религіи. Міръ іудаистъ будетъ изучать позитивно, философски, но переживать религіозно онъ сочтетъ для себя не только почти кощунственнымъ, оскверняющимъ его религіозное сознаніе, но и просто даже непонятнымъ. Не понимая религіознаго содержанія въ космосѣ, іудаизмъ, конечно, не можетъ ставить передъ собой въ томъ же чисто религіозномъ качествѣ и проблемы общества, проблемы полу-космической.

Всякому извѣстно, что именно древній Израиль съ небывалой яркостью выносилъ идею избраннаго религіознаго общества, связаннаго единствомъ племени и крови и передалъ эту идею въ наслѣдство христіанству, создавшему изъ нея свой богатѣйшій догматъ Церкви. Можетъ показаться страннымъ поэтому наше утвержденіе о религіозной безобщественности іудаизма. Я понимаю, что для яснаго обоснованія этого тезиса слѣдовало бы написать

цѣлую книгу, между тѣмъ объ этомъ не написано еще ни одной строки. Вынуждаюсь здѣсь ограничиться двумя словами Я говорю о юдаизмѣ, какъ о живущемъ и развивающемся религіозномъ сознаніи, о его живыхъ потенціяхъ, а не объ его пережиткахъ, истлѣвающихъ рудиментахъ. Юдаизмъ во всѣхъ своихъ новѣйшихъ построеніяхъ выдвигаетъ предъ міромъ не тѣни безвозвратнаго прошлаго—законъ кровавыхъ жертвъ и племенную кровную исключительность,—а только свое единобожіе и только свою универсальную мораль. Лишь унижаясь до пережитаго уровня религіи этнической, племенной, юдаизмъ могъ бы указать на присутствіе въ немъ осязательной космической ткани религіознаго общества Но какъ религія, преодолѣвшая первобытность, какъ религія универсальная, юдаизмъ отрѣшаетъ себя отъ тѣлесныхъ физическихъ узъ сѣмени Авраамова и переходитъ къ связи исключительно моральной. Мораль же простирается на общество уже какъ готовая стихія, рожденная изъ нѣдръ религіозной личности, и связуетъ общество узами долга и закона, узами юридическими. Правовое государство—вотъ общественный постулатъ религіозной морали юдаизма по толкованію новѣйшихъ его апологетовъ. Самая же матерія общества—государства, самыя функціи его и плоды его культурнаго творчества юдаизмъ разсматриваетъ какъ внѣрелигіозное явленіе, лишь управляемое моральнымъ закономъ. И это вполнѣ логично съ точки зрѣнія іудейскаго акосмизма, ибо для кого космосъ внѣрелигіозенъ, для того внѣрелигіозна и вся человѣческая культура. Понять общественное историческое строеніе человѣчества, какъ религіозное по своей матеріи, могла только религія, мистически переживающая проблему космоса. Таковы по преимуществу арійскія религіи (индусская, древне-персидская и эллинская). Христіанство чрез-

вычайно обогатилось въ средѣ эллинистическаго міра, принявъ въ себя тайну космоса. Обреченная на вымираніе въ юдаизмѣ идея плотской общины святого Израиля была счастливо унаслѣдована новой космической религіей и здѣсь нашла свое истинное возрожденіе и безсмертіе въ догматѣ Церкви. Новый Израиль, благодаря богатству своей религіозной почвы, воистину осуществилъ въ высшей реформаціи то, что у древняго Израиля было лишь прообразомъ, не получившимъ своего прямого исполненія.

Но религіозный акосмизмъ (въ сущности юдаизмъ) сталъ получать господство и въ европейскомъ человѣчествѣ по мѣрѣ его эмансипаціи отъ мистики средневѣковаго церковнаго міровоззрѣнія. Уходя отъ Церкви, религіозное сознаніе несомнѣнно бѣднѣло, и все болѣе укоренялась въ немъ идеалистическая философская привычка разсматривать религію, какъ взаимоотношеніе только двухъ категорій: Бога и человѣческой души. Особенно ярко преклоняются предъ этой ошибкой, какъ предъ подлиннымъ религіознымъ откровеніемъ, тѣ европейскія души, которыя возвращаются къ религіи, намучившись безрелигіозной атмосферой нашей культуры. Окунувшись въ глубину личной религіозности, они такъ очаровываются ею по сравненію съ плоскостью позитивной культуры, что не хотятъ болѣе видѣть въ религіи ничего, кромѣ Бога и человѣческаго я. Такъ разсуждаетъ протестантизмъ, философствующее европейское человѣчество и прогрессивный юдаизмъ, какъ міровоззрѣнія въ этомъ совпадающія, ибо онѣ долго жили совмѣстно и вліяли другъ на друга. Понятно, почему современный человѣкъ именно такъ понимаетъ религію: онъ такъ долго жилъ только стихіями этого міра, космическому и общественному процессу онъ придавалъ единственно цѣнное значеніе; ощутивъ вдругъ особую стихію личныхъ отношеній

къ Богу и сладость общенія съ Богомъ, онъ инстинктивно начинаетъ отвращаться отъ всего космическаго, которымъ онъ до сихъ поръ питался и дышалъ до пресыщенія въ безбожной, языческой формѣ. И космосъ начинаетъ рисоваться культурному европейцу, обратившемуся къ Богу, какъ кумиръ, которому онъ грубо и грѣховно поклонялся, какъ антиподъ Бога. Этимъ неофитамъ религіознаго опыта религія преимущественно дорога, по контрасту съ ихъ прошлымъ плотскимъ существованіемъ, какъ интимная область духа, соприкосновеніе съ которой космическихъ и общественныхъ явленій кажется имъ просто кощунственнымъ осквернеміемъ; теократія имъ кажется дикимъ пережиткомъ, а Апокалипсисъ и космическая эсхатологія, вовлекающіе міръ и исторію человѣчества въ кругъ религіи,—какъ выразился одинъ нашъ русскій философъ,—апокалипсическимъ анекдотомъ.

Въ отличіе отъ такого акосмическаго идеалистическаго религіознаго сознанія, свойственнаго протестантизму, юдаизму и современной философіи, Церковь историческая, какова бы она ни была въ отдѣльныя эпохи, всегда знала полноту религіозныхъ проблемъ, никогда не была въ сторонѣ отъ нихъ до времени реформаціи. Она глубоко вѣдала проблему космоса. Что она рѣшала ее аскетически, отрицательно—это другой вопросъ, но ставила ее Церковь всегда очень остро. Быть въ мірѣ, религіозно освятивъ его, или внѣ міра, религіозно проклявъ его, въ преображеніи или въ борьбѣ съ нимъ, но никоимъ образомъ не нейтрально. Нейтралитетъ къ міру для Церкви есть настроеніе безбожное. Реформація съ легкостью устранила изъ религіи всѣ вопросы космоса, вопросы культуры, отнесла ихъ въ разрядъ индифферентныхъ вещей. Получился какой-то странный религіозный дальтонизмъ, котораго не только не

стыдятся, какъ болѣзни, современные намъ культурные неофиты религіи, но которымъ они даже гордятся, упрекая насъ церковниковъ, въ грубомъ смѣшеніи религіи и политики. Церковь знала и религіозную проблему общества. Она ее лишь плохо разрѣшала, въ той мѣрѣ плохо, въ какой господствующій въ ней аскетизмъ не принималъ космическихъ законовъ, организующихъ общество. Церковь не была нейтральной къ энергіи общественнаго самоустроенія. Она враждовала съ ней, какъ съ грѣхомъ, какъ съ «хожденіемъ по стихіямъ міра сего», и на мѣсто ея стремилась водворить аскетическую чистоту, политическаго воздержанія, квіетизма лойяльности. Церковь и въ области личной проблемы руководилась тѣмъ же началомъ аскетической борьбы противъ автономнаго сознанія и творческой энергіи, съ которыми личность входила въ общество и въ міръ для творчества. Аскетическій тонъ Церкви отбрасывалъ свой свѣтъ и на идею Бога,—четвертую и главнѣйшую категорію религіозныхъ проблемъ. Религіозное ощущеніе природы Божества, живое богопознаніе, состоящее въ переживаніи самой Божественной Святости, характеризуется въ Церкви тѣмъ же тономъ высшей безплотности, духовности, чистоты отъ стихійной скверны.

Историческій ростъ человѣчества углубилъ и осложнилъ всѣ эти, вѣдомыя Церкви, религіозныя проблемы. Религіозный человѣкъ можетъ сказать: мало ли что совершается въ нерелигіозномъ историческомъ процессѣ? Какъ можетъ онъ осложнить или углубить такое явленіе мистическаго порядка, какъ религіозный опытъ церкви, уже давшій опредѣленные и, въ извѣстный тонъ окрашенные, вселенскіе отвѣты на когда-то поставленные предъ нею вопросы? Вотъ, быть можетъ, здѣсь и находится пунктъ, съ котораго наше мышленіе, наше отношеніе къ основнымъ церковнымъ

проблемамъ будетъ расходиться съ отношеніемъ къ нимъ ортодоксальныхъ церковныхъ мыслителей. Я думаю, что *Церковь до сихъ поръ еще не отвѣтила на вопросъ о смыслѣ человѣческой исторіи.* Апостольская Церковь, ждавшая со дня на день второго пришествія, въ своихъ основоположительныхъ для христіанства, священныхъ писаніяхъ не оставила намъ отвѣта на этотъ, излишній для нея, вопросъ. Для апостольскихъ христіанъ исторія была явно ненужна, и многіе изъ нихъ недоумѣвали: почему она еще медлитъ и не прекращается? Церковь послѣдующаго времени, не получивъ опредѣленнаго отвѣта отъ апостоловъ, приняла историческій процессъ пассивно, аскетически, борясь съ его грѣхами и отъ времени до времени воспламеняясь нетерпѣливымъ ожиданіемъ его конца. Зная хорошо и усердно бичуя исторію человѣчества за ея грѣхи и паденія, Церковь, однако, такъ и не раскрыла намъ положительныхъ религіозныхъ заслугъ исторіи. Вѣдь не для того же существуетъ на землѣ человѣчество послѣ Христа, чтобы только вновь и вновь грѣшить и вновь и вновь каяться. И не для того, чтобы родить новые и новые милліоны душъ, проводимыхъ черезъ очищающее горнило Церкви для вѣчнаго блаженства. Если рождены и крещены уже милліоны, то можно спросить: почему не дождаться милліардовъ? И вообще при чемъ тутъ количество? Подобные отвѣты, измышляемые въ явномъ замѣшательствѣ раціонализирующими богословами, свидѣтельствуютъ объ отсутствіи не плоскаго и позитивнаго, а дѣйствительно достойнаго Церкви, мистическаго отвѣта на вопросъ о религіозномъ смыслѣ историческаго процесса.

Если исторія для апостольскаго сознанія уже прекращалась, а затѣмъ для чего-то началась предъ Церковью, то здѣсь мы видимъ не историческую случайность, а поло-

жительное указаніе на религіозный смыслъ исторіи. Мы видимъ въ ней не прекращающійся боготворческій процессъ, непрестанный ростъ божественнаго откровенія и послѣ Христа, какъ не прекращается дѣйствіе Бога въ мірѣ и послѣ седьмого дня творенія. Бытіе самой Церкви связано съ историческимъ процессомъ. Она сама сложилась исторически. Въ исторіи она нашла и тѣ волокна, изъ которыхъ она соткала свои догматы. Церковь пользовалась историческимъ процессомъ для обогащенія христіанскаго сознанія все новыми догматическими формулами, все новыми формами культа и таинствъ, все новыми опытами мистическихъ тайнозрѣній и религіозныхъ подвиговъ. Почему Церковь должна отказываться отъ такого же пользованія исторіей и впредь? Кто и съ какого времени назначилъ Церкви предѣлъ творчества и, поставивъ точку на эпохѣ семи соборовъ, приказалъ далѣе тихо ожидать второго пришествія? Нѣтъ, это не преданіе Церкви, а преданіе сонной богословской школы, возникшей въ сонную эпоху омертвенія религіозной жизни въ нашихъ восточныхъ церквахъ. Историческій процессъ не пропалъ для христіанства даромъ, хотя и шелъ послѣдніе вѣка внѣ союза съ Церковью. Мы чувствуемъ, что при возможной ихъ встрѣчѣ онъ снова поведетъ къ обогащенію церковнаго сознанія. Какъ все богатство культурнаго и религіознаго опыта Востока и греко-римскаго міра въ свое время послужило почвой для сложнаго раскрытія сокровищъ христіанскаго откровенія, такъ и теперь всѣ усложненія общечеловѣческаго сознанія приносятъ положительный вкладъ въ постановку христіанскихъ проблемъ, преображаютъ ихъ иногда до неузнаваемости.

Итакъ, въ результатѣ историческаго движенія, къ настоящему времени всѣ указанныя основныя философскія

и религіозныя проблемы пріобрѣли не только въ измѣреніи чисто культурномъ, но и для самихъ религій, болѣе сложное содержаніе. Передъ религіей и ближе всего передъ христіанствомъ и Церковью встали по всѣмъ категоріямъ религіознаго интереса *новыя задачи*. Несчастная слѣпота—думать, что ихъ можно разрѣшить старыми средствами. Ссылки на древнія святоотеческія творенія тутъ не помогутъ. Это обычное ограниченіе полуученными справками съ документами патристики и каноники предъ лицомъ непрестанно развивающейся жизни и въ человѣческомъ духѣ и во всемъ Божьемъ мірѣ производитъ какое-то совсѣмъ странное и даже обидное впечатлѣніе. Правда, во всѣхъ религіяхъ всегда существовалъ такой, для внѣшняго научнаго взгляда какъ будто иллюзорный, методъ:—находить опоры всѣмъ новымъ религіознымъ пріобрѣтеніямъ въ древнихъ священныхъ первоисточникахъ. Конечно, и для новой постановки указываемыхъ нами религіозныхъ задачъ, безъ сомнѣнія, есть и найдутся опоры и въ первоисточникахъ и во второисточникахъ христіанства, во всемъ его историческомъ опытѣ. Но эти опоры есть только свидѣтельство непрерывающагося единства вѣры, такъ сказать, тожества ея самосознанія, а никакъ не готовые отвѣты, которые легко разыскать по книгамъ. Дѣйствительные отвѣты на дѣйствительно понятые запросы могутъ быть получены только *творческимъ расширеніемъ сознанія и опыта Церкви*, а не археологическими справками старообрядцевъ—начетчиковъ.

Вопросъ о религіозной личности впервые въ исторіи міровыхъ религій съ отчетливой ясностью и глубиной былъ сознанъ древнеизраильскими пророками и затѣмъ іудейскими мудрецами и псалмопѣвцами. Это драгоцѣнное пріобрѣтеніе религіознаго сознанія унаслѣдовано было хри-

стіанствомъ и въ немъ получило новое углубленіе. Именно въ христіанствѣ, при свѣтѣ идеи Богочеловѣка, создалась не просто отвѣтственная передъ Богомъ личность, независимая отъ племени и общества, но и личность, цѣной своей превосходящая цѣну пріобрѣтенія всего міра. Черезъ Лицо Христа, Богочеловѣка, впервые создалось истинное лицо въ человѣкѣ. Но процессъ раскрытія тайны личности этимъ не закончился. Какъ Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ, только какъ первенецъ среди нихъ, и тайна воскресенія еще «дѣется» въ человѣчествѣ,—такъ точно и тайна личности, заложенная Христомъ, только еще ширится и зрѣетъ въ міровомъ сознаніи, приближаясь къ «откровенію славы чадъ Божіихъ». Оплодотворенное христіанскимъ откровеніемъ о личности, естественное культурное развитіе европейскихъ народовъ очевидно для всѣхъ выдвигаетъ все съ большей глубиной и силой проблему личности. Это наростаніе высокаго личнаго сознанія въ человѣчествѣ должно быть учтено, какъ фактъ знаменательный и положительный и въ религіозномъ измѣреніи. Потому съ такимъ трудомъ и дается теперь іерархамъ и богословамъ вліяніе на общее сознаніе, что личность въ нашъ вѣкъ сознала свое достоинство не только какъ пассивная религіозная цѣнность, заслуживающая спасенія у Бога-Отца, прощающаго ея тварныя немощи и вольныя прегрѣшенія, но и сознала себя имѣющей религіозное право на то стремленіе къ абсолютному достоинству, къ абсолютной самооцѣнкѣ, къ абсолютной свободѣ, къ автономіи, которое она пріобрѣла въ процессѣ культуры. Итакъ, не только пассивно — сотеріологическая высокая оцѣнка личности, но и положительная оцѣнка ея активныхъ качествъ, ея *творческихъ правъ* встаетъ теперь передъ религіями и Церковью, какъ проблема религіозная. Проблема вѣчная, а потому, если угодно, и старая въ основѣ, но

новая жизненно, актуально, во времени. Рѣшить ее нельзя ни текстами, ни справками, ни однимъ опытомъ святыхъ отцовъ, потомучто въ ихъ время той личности, какая стоитъ теперь передъ религіей, еще не было и не могло быть безъ всего послѣдующаго историческаго процесса. Оговариваюсь, что религіозную личность я называю «автономной» только приспособительно къ общепринятой терминологіи и условно. Предпочитаю называть ее теономной, ибо «автономія» понятіе безрелигіозное, кантіанское.

Проблема человѣческаго общества, такъ ярко переживаемая и такъ господствующая въ теперешнемъ культурномъ сознаніи, опять таки въ процессѣ историческаго развитія, пріобрѣла не только необычайную сложность и глубину научно-философскую, но и въ религіозномъ измѣреніи также пріобрѣла глубины абсолютныя, глубины совершенно невѣдомыя древнему міру. Иначе и быть не могло. Разъ слагаемое общества — человѣческая личность стала иною, то и взаимоотношеніе вотъ этихъ, въ такой необычайной оцѣнкѣ взятыхъ личностей, какъ личностей богоподобныхъ, богосыновнихъ, царственно-свободныхъ въ Богѣ, на фонѣ общественныхъ интересовъ и высокой общественной оцѣнки личности въ новѣйшей культурѣ, должно дать въ результатѣ качественно новый итогъ. Проблема общества внутренно преобразилась. Явилась жгучая потребность къ переустройству всего, что было основано на элементарной расцѣнкѣ личности во всѣхъ видахъ человѣческаго общества, общественности, общенія, въ частности — и религіознаго общенія; — потребность преобразованія духа и строя всѣхъ церквей и вѣроисповѣданій по данному мѣрилу. Возникла новая религіозная необычайно сложная и тонкая проблема: какъ изъ сочетанія религіозно (праведно)-автономныхъ, т. е. теономныхъ личностей получить прежде

всего религіозное общество—Церковь, безъ грубаго раздѣленія на властвующихъ и управляемыхъ, пасущихъ и пасомыхъ, учащихъ и слушающихъ, а затѣмъ и общество гражданское въ томъ же духѣ? Эта неслыханная въ старыя времена проблема новой теократіи есть прямой выводъ изъ новой оцѣнки личности на фонѣ историческаго процесса. Вопросъ непредусмотрѣнный святыми отцами, которые, конечно, и не обязаны были въ IV и V вѣкахъ рѣшать проблемы XX-го. Идея теократіи обычно вызываетъ представленіе о печальномъ недоразумѣніи и старомъ церковномъ невѣжествѣ. Эту идею все еще ликвидируютъ въ Европѣ путемъ борьбы съ католической церковью. Кому же въ голову придетъ заниматься ея обновленіемъ? Всѣ знаютъ теократію позитивно данную въ формѣ папства. Но теократіи свободной не знаетъ не только безрелигіозное общество, ея еще въ большей мѣрѣ не вѣдаетъ сознаніе людей ортодоксально-церковныхъ. И имъ болѣе, чѣмъ людямъ внѣрелигіознымъ, обязательно знать надлежитъ, что традиціонному богословію вопросъ о новой теократіи неизвѣстенъ, а потому отвѣта на него у нихъ еще нѣтъ. Теократическій вопросъ не есть вопросъ специфически церковный, въ узкомъ смыслѣ религіозный. Весь соціально-политическій процессъ новаго времени есть безсознательное устремленіе къ новой теократіи, есть слѣпое созиданіе ея внѣшняго тѣла. Духъ же процесса, въ силу извѣстныхъ историческихъ причинъ, пока не только чуждъ религіи, но и прямо антирелигіозенъ. А потому самому онъ и безплоденъ и никогда не достигнетъ того, о чемъ мечтаетъ. Порывы безрелигіознаго соціализма на концѣ своемъ несутъ такой же крахъ и скандалъ, какимъ логически неизбѣжно разрѣшилась безрелигіозная гуманистическая культура Европы въ этой міровой войнѣ. Слѣпые, вѣроятно, не прозрѣютъ

и отъ этого урока и попрежнему будутъ строить вавилонскую башню политическихъ свободъ и соціальнаго благоустройства безъ Бога. Но все же въ ихъ неустанномъ стремленіи есть подлинная жажда побѣдить этотъ больной, грѣшный, попирающій человѣческую личность строй и достигнуть строя иного, свободнаго, святого. Творится безсознательно домостроительство теократіи, могущее осуществиться только въ христіанствѣ оцерковленномъ. Гдѣ нѣтъ религіи, тамъ разговоры о личности и ея свободѣ—одно жалкое недоразумѣніе. Но самое дѣло освобожденія не есть нуль и пустота, а есть лишь куцая, незаконченная, неустойчивая реальность, которая получитъ утвержденіе своей твердости, необманчивости, только черезъ Церковь. Такъ естественный процессъ соціальнаго развитія народовъ, выросшихъ на корнѣ христіанской культуры, ставитъ и продвигаетъ впередъ рѣшеніе проблемы новой теократіи, проблемы истинно-церковной, глубоко-ортодоксальной, специфически-христіанской, хотя и неизвѣстной теперешнимъ носителямъ нашей ортодоксіи.

Ни проблему личности, ни проблему общества нельзя поновому ощутить съ глубиной, силой и живостью безъ религіознаго поворота въ душѣ въ отношеніи къ космосу. Пока продолжается въ сознаніи аскетически отрицательное отношеніе ко всему, что лежитъ за предѣлами личности и Бога, до тѣхъ поръ не могутъ быть приняты въ кругъ религіознаго интереса и всѣ тѣ осложненія, которыя возникаютъ въ личности и обществѣ отъ соприкосновенія ихъ съ космической средой. Признаніе и ощущеніе этихъ осложненій, какъ религіозно цѣнныхъ, наступаетъ лишь одновременно съ положительнымъ, творчески любовнымъ отношеніемъ къ стихіямъ космоса. Отношеніе это должно быть не старо-языческимъ, уже невозможнымъ для христіанскаго

сознанія, обогащеннаго и измѣненнаго аскетизмомъ, но и не безстрастно отрѣшеннымъ отъ стихіи, не внѣ ея стоящимъ въ положеніи морально-вооруженнаго нейтралитета. Оно должно быть интимно и родственно слитымъ съ импульсами стихій, не подавляясь ихъ хаосомъ, но внутренно и властно имъ управляя и высвѣтляя ихъ сіяніемъ духа, какъ бы образуя новое тѣло міра еще прежде его послѣдняго чуднаго преображенія. Между тѣмъ, ходячія религіозныя представленія нашего времени не удѣляютъ проблемѣ космоса, какъ религіозной проблемѣ, ни малѣйшаго вниманія. Подходя къ ней безъ религіознаго чутья, одни проповѣдуютъ простѣйшій оргіазмъ, опоздавъ съ этой проповѣдью по крайней мѣрѣ на 2.000 лѣтъ, другіе, наоборотъ, согласно съ юдаизмомъ и протестантской философіей, покрываютъ этотъ вопросъ высокомѣрнымъ презрѣніемъ, какъ неимѣющій ничего общаго съ сферой идеальнаго, на дѣлѣ же принимаютъ космическія начала, какъ что-то безразличное, въ томъ видѣ, какъ они есть. У тѣхъ и у другихъ, такимъ образомъ, получается въ сущности языческая покорность космосу, чуждая подлинному христіанству. Едва ли не самой закрытой изъ всѣхъ религіозныхъ проблемъ и для современныхъ язычниковъ и для современныхъ іудеевъ является именно эта проблема космоса. Закрыто для нихъ поэтому и все то новое въ вопросахъ личности и общества, что привходитъ въ послѣднія изъ области космическаго и что специфически ихъ обновляетъ въ нарождающемся религіозномъ сознаніи. Религіозное признаніе творческихъ правъ личности невозможно безъ утвержденія въ ней стихійной, космической энергіи. Религіозный смыслъ общественнаго строительства равнымъ образомъ немыслимъ безъ религіозной же санкціи матеріальныхъ космическихъ узъ, органически связующихъ общество. Менѣе без-

надежно въ данномъ случаѣ невѣдѣніе ортодоксальнаго церковнаго сознанія. Оно не акосмично. И все-таки до тѣхъ поръ, пока въ носителяхъ его не произойдетъ преодолѣнія аскетической исключительности въ отношеніи къ космосу, ничто новое, творческое въ христіанствѣ не будетъ возможно. Вообще, въ *новомъ чувствѣ космоса, именно въ религіозномъ его воспріятіи, лежитъ центральный секретъ всѣхъ новыхъ судебъ религіи въ дальнѣйшей исторіи.* Лишь возвращаясь изъ глубокаго колодца уединенной религіозности личности въ плеромну универсальнаго бытія, бытія не абстрактнаго, не моральнаго, не спиритуальнаго, а живого въ космосѣ и въ Богѣ,—можно по новому взглянуть на міръ. «Кто хочетъ понять поэта, долженъ итти въ страну поэта», говоритъ нѣмецкій стихотворецъ. Кто хочетъ понять все нами сказанное о новыхъ религіозныхъ заданіяхъ, тотъ долженъ встать на только-что указанную почву религіозно-космическаго утвержденія. Стоя на почвѣ стараго опыта, никакой новизны увидѣть невозможно.

Измѣненія, внесенныя исторіей въ перечисленныя проблемы религіознаго сознанія, отражаются соотвѣтственнымъ образомъ и на томъ догматѣ, который кажется абсолютно неподвижнымъ, отчеканеннымъ разъ навсегда. Разумѣю догматъ о Богѣ въ Самомъ Себѣ и въ Его отношеніи къ міру. При свѣтѣ новой теократіи, основанной на автономно-теономной личности, на личности, соединенной церковными органическими узами съ другими себѣ равными и со всѣмъ космосомъ, открывается съ новой живостью въ полнотѣ своихъ свойствъ и Божество, какъ Творецъ всего, какъ Искупитель падшаго бытія, какъ Освятитель того, что еще не было освящено въ религіозномъ сознаніи человѣчества и въ нѣдрахъ Церкви, какъ Отецъ, Сынъ и Духъ, какъ полнота Животворящей Троицы.

Вотъ догматическо-метафизическая схема міровыхъ запросовъ, предъявляемыхъ христіанству исторіей, что явно превышаетъ мыслимыя возможности не только реформы Церкви, но и реформаціи, что можетъ быть раскрыто и осуществлено только въ связи съ исполненіемъ Премудрости Божіей, воплощаемой въ Церкви.

IV.

Почему же всетаки не вообще отъ христіанства, но именно отъ Церкви мы ждемъ разрѣшенія всѣхъ великихъ вопросовъ религіи? Во избѣжаніе недоразумѣній опять оговоримся, что отъ реформы русской церкви было бы наивно ждать непосредственнаго раскрытія какихъ-либо міровыхъ вопросовъ христіанства. Вѣдь русская церковь въ настоящій моментъ такъ еще тѣсно повита пеленами національныхъ, мѣстныхъ интересовъ, что ея кругозоръ не превышаетъ горизонта своей колокольни, а разговоры ея типичныхъ сыновъ о реформѣ насквозь пропитаны мелкими, нищенскими, плаксивыми жалобами, въ лучшемъ случаѣ, узкой патріархальной деревенщиной. Людямъ, погруженнымъ въ кругъ этой доморощенной реформы, совсѣмъ не по плечу какія-то невѣдомыя проблемы, невидимыя для простого глаза, подобно Нептуну и его спутникамъ. Конечно, скорѣе пониманія этихъ вопросовъ можно было бы ждать отъ папской церкви. Тамъ никогда не теряли мірового компаса. Тамъ есть и доктринальныя и практическія попытки войти въ связь съ соціальнымъ движеніемъ. Тамъ есть и напряженная работа борьбы и соглашеній съ запросами научнаго разума. Но, разумѣется, по существу римское католичество ни своими дипломатическими буллами, ни своимъ ученымъ трибуна-

ломъ, вродѣ библейской комиссіи, не въ силахъ дать утоленіе запросамъ жизни, ибо для этого ему самому нужно было бы сдвинуться съ своего неподвижнаго камня. Реформація, какъ мы сказали, въ корнѣ далека отъ поставленныхъ вопросовъ, ибо она сознательно отъ нихъ удалилась. Лишь Церковь вселенская, хранящаяся подъ оболочкой всѣхъ частныхъ церквей съ каѳолической основой, дастъ въ опредѣленный часъ ожидаемые отвѣты. Гдѣ, въ какой части ея, въ какой странѣ и въ какомъ народѣ есть признаки зарожденія этихъ отвѣтовъ—это уже предметъ болѣе субъективныхъ, необщеобязательныхъ догадокъ. Главное же заключается въ богатствѣ религіозныхъ силъ самой вселенской Церкви, какъ таковой. Схематически это богатство церковныхъ потенцій можно уподобить полнотѣ трехмѣрнаго пространства. Всѣ системы субъективной религіозности знаютъ лишь одно религіозное измѣреніе въ глубину, лишь одну бѣдную линію отъ Бога къ одинокой душѣ. Церковь обогащаетъ эту скудость вторымъ измѣреніемъ въ ширину. Между разобщенными вертикальными линіями одинокихъ религіозныхъ личностей она проводитъ горизонтальныя, связующія линіи, узы единой ткани единаго тѣла. Одна эта сѣть пересѣкающихся линій изображала бы все-таки только два измѣренія, давила бы только плоскость, если бы въ идеѣ Церкви не заключена была полнота всего космоса. Тайнозритель догмата Церкви, какъ міровой плеромы, Павелъ, въ посланіи къ Ефесянамъ, приглашаетъ христіанъ постигнуть: «что есть широта, и долгота, и глубина, и высота» во Христѣ и въ Церкви? Всеохватывающій кругъ міровой жизни, предназначенной къ искупленію черезъ Церковь, превращаетъ плоскость религіозно-моральныхъ отношеній вѣрующихъ субъектовъ въ трехмѣрное живое тѣло бытія, планиметрію въ стереометрію, въ законченную сферу

вселенной. Всѣ системы, строящія религіозныя отношенія по схемѣ одного или много—двухъ измѣреній: боятся этой полноты, какъ неуваженія къ религіи, какъ осквернения ея, а потому и неспособны рѣшить задачи всей жизни, кромѣ области субъективно-моральной. Только космическая мистика Церкви вмѣщаетъ въ себя мнимый соблазнъ и мнимое кощунство реальной стереометріи вселенской жизни, и потому одна она религіозно правоспособна руководить всею жизнью. Собственно говоря, только церковное христіанство и есть единственно жизненная религія. Всѣ остальныя кажутся таковыми лишь на время господства современной скопческой философіи.

Приведенная мною схема—я понимаю—звучитъ, какъ абстрактная теорема, состоящая изъ старыхъ богословскихъ терминовъ, многимъ ничего не говорящихъ. Но религія не есть философія, и кто хочетъ взвѣсить религіозное значеніе схемы, тотъ долженъ знать, что она оживаетъ только въ религіозномъ опытѣ и лишь вблизи религіознаго опыта не только единоличнаго, но и коллективнаго. Принципіально чуждающіеся этого опыта совершенно закрываютъ себѣ путь къ пониманію того, о чемъ идетъ рѣчь. Теоретически всѣ разсужденія о Церкви безплодны и безжизненны и просто неинтересны. Они кажутся даже мудреными и головоломными, между тѣмъ, въ полосѣ опыта,—какъ и всѣ вообще вопросы жизни,—всѣ самые таинственные догматы, невмѣстимые для премудрыхъ и разумныхъ, открыты младенцамъ. Словомъ, кого коснулся живой опытъ, тому непосредственно ясно и просто, о чемъ мы говоримъ. Этотъ контрастъ младенческаго вѣдѣнія и невѣдѣнія мудрецовъ всегда наблюдается по водораздѣлу опыта съ одной стороны, и сторонняго интеллектуальнаго похода—съ другой. Развѣ, напримѣръ, то, что мы считаемъ элементарно яснымъ

въ привычной намъ религіи, въ христіанствѣ, будетъ также ясно хотя бы самому просвѣщенному и культурному китайцу, японцу или индусу? Ясное для насъ для нихъ будетъ сплошной миѳологіей, сплошнымъ юродствомъ. Но отъ этого недоразумѣнія простота содержанія нашей вѣры не перестаетъ быть простотой. Въ религіи все оцѣнивается изнутри, а не по суду внѣшней философіи. Въ теоретической рѣчи я не въ силахъ напитать плотью и кровью и пронизать огнемъ и духомъ мои слова. Но не въ аргументахъ и словахъ сила. Сила—въ незримыхъ этапахъ исторіи человѣческаго духа, идущей параллельно съ внѣшней исторіей. Тамъ, въ свои времена и сроки, возникаютъ все новыя и новыя прозрѣнія, съ простотой воспринимаемыя простыми умомъ и сердцемъ и претящія хитроумію премудрыхъ и разумныхъ.

Особенно труднымъ при этихъ перемѣнахъ духовно атмосферическихъ теченій бываетъ положеніе оффиціальныхъ блюстителей религіи. По ихъ духовному закалу почти невозможно допустить и понять что-нибудь религіозно новое. Нашимъ богословамъ искренно кажется, что всѣ поднимаемые нами вопросы вполнѣ разрѣшаются старыми, традиціонными пріемами Церкви. Эти вопросы звучатъ для нихъ какъ вполнѣ знакомые, и, какъ знакомые, они конечно должны разрѣшаться знакомыми средствами. Тутъ мы находимся предъ неизмѣримо труднѣйшей задачей, чѣмъ въ конфликтѣ съ философствующими скептиками. Здѣсь приходится говорить съ убѣжденными въ полномъ и совершенномъ знаніи, какъ бы заставлять замѣтить свѣтъ уже въ освѣщенной комнатѣ. Но, казалось бы, если не сознаніе, то горькій опытъ долженъ былъ бы убѣдить невидящихъ и нечующихъ, что съ религіей и со всѣмъ христіанствомъ въ мірѣ творится что-то неладное. Нельзя же

въ самомъ дѣлѣ возлагать надежды въ бѣдѣ на то, что усовершенствованныя пастырскія училища, что новый видъ миссіонеровъ, что энергія библейскихъ и другихъ религіозныхъ обществъ, что реформированный приходъ возвратятъ Церкви снова власть творить исторію, какъ она творила ее въ средніе вѣка. Если бы теперь Церковь, не имѣя этой власти, находясь какъ бы на задворкахъ большого историческаго пути, не мирилась со своимъ жалкимъ положеніемъ и сознательно бы ревновала объ его преодолѣніи,—это было бы признакомъ пониманія ею трагизма своего положенія. Но сейчасъ она объ этомъ не ревнуетъ очевидно потому, что своего положенія не понимаетъ Одно ясно: что единственный путь для движенія Церкви долженъ совпасть съ признаніемъ ею всей глубины исторической трагедіи христіанства, очутившагося въ разрывѣ съ человѣчествомъ и культурой. Причина этого разрыва не въ одномъ грѣхѣ и своеволіи человѣчества. но и въ требованіи высшей религіозной истины. Всѣ пріобрѣтенія человѣческаго сознанія въ исторіи, все углубленіе и обновленіе стоящихъ предъ нимъ философскихъ, соціальныхъ и религіозныхъ задачъ не можетъ быть имъ оставлено и забыто по существу. Этихъ вѣчно растущихъ требованій человѣческаго духа нельзя у него отнять ни авторитетнымъ повелѣніемъ, ни религіозными запретами, ни священными угрозами, ни священными ласками. Изъ глубинъ духа выросшія потребности должны быть приняты внутрь религіи, внутрь Церкви. До сихъ поръ учители религіи возлагали на плечи человѣчества бремена религіознаго долга, часто тяжкія и неудобоносимыя. Сейчасъ моментъ обратныхъ обязательствъ: Церковь должна взять на себя бремя кровавыхъ исканій и мукъ человѣчества.

Выходя изъ наивнаго предположенія, что этотъ долгъ предносится сознанію Церкви, какъ внутренно обязатель-

ный,—и наша печать и внѣрелигіозная интеллигенція и прогрессивные православные оптимисты предъявляютъ къ Церкви множество обвиненій и требованій морально-общественнаго свойства. Печальное и вредное недоразумѣніе! Церковь не реагируетъ на эти обвиненія не по своей развращенности, какъ кажется обвинителямъ, а потому, что ее судятъ по чуждымъ ей законамъ, предъявляютъ чуждый ей долгъ. Это длящееся недоразумѣніе есть даже одна изъ причинъ косности самой Церкви. Не понимая ея существа, ея духа, ей даютъ право не обращать вниманія на легкомысленные вопли. Если бы съ ней заговорили на ея языкѣ, она скорѣе приблизилась бы къ осознанію своего новаго долга, и съ этого момента наступила бы новая религіозная эра въ ея жизни. Это осознаніе и есть то критическое религіозное искомое, отъ котораго зависитъ разрѣшеніе всѣхъ религіозныхъ запросовъ. Типичнымъ оптимистомъ-обличителемъ Церкви въ нашемъ собесѣдованіи выступилъ Б. Н. Демчинскій. «Все дѣло въ томъ, чтобы вышли на улицу пророки—обличители, чтобы Церковь, уронившая себя среди человѣчества защитой интересовъ имущихъ классовъ, стала на почву соціальной правды, отказалась отъ своего классоваго интереса». Это просто сказать, но Церковь этого не услышитъ отъ говорящихъ извнѣ. Она услышала бы, если бы такой голосъ раздался внутри ея. Но въ томъ-то и заключается религіозный фактъ, что такой голосъ внутри ея прозвучать не можетъ, ибо Церковь не внѣшне, не случайно, а мистически связана съ основами старой теократіи. Духъ этой теократіи для Церкви—добрый геній, и внѣклассовой политики соціальнаго равенства онъ ей не подскажетъ. Здѣсь не моральное паденіе, но мистика Церкви, и преодолѣть ее не сможетъ никакое обличеніе, а только глубокая, мистическая же пере-

мѣна въ сознаніи Церкви. И не презрѣнна Церковь, не обращающая вниманія на обличенія извнѣ, а напротивъ достопочтенна, ибо мистически вѣрна себѣ. Ея податливость на моральныя изобличенія была бы показателемъ ея безсознательности, измѣны себѣ и подчиненія суду мѣрилъ позитивно моральныхъ, культурно безрелигіозныхъ. Если такъ, то что же сдвинетъ Церковь съ мѣста?

Откуда же можетъ придти и придетъ то новое въ религіи и въ Церкви, откуда засіяетъ тотъ новый догматическій свѣтъ, который откроетъ предъ Церковью новые пути и средства воздѣйствія на міръ и на исторію? Оттуда же, откуда истекаетъ и все въ религіи: изъ сердца человѣческаго, исполненнаго духомъ пророческимъ. Религію создаютъ не высокоразвитыя культуры, не передовые умы, а простыя души массъ, выдѣляющія изъ своей среды наиболѣе чуткихъ носителей мистическихъ переживаній и въ свою очередь вдохновляемыя и руководимыя ими. Человѣческое сердце, пророческое по преимуществу,—вотъ вѣчный, неизсякаемый ключъ всѣхъ религій и всяческаго религіознаго творчества. Итакъ, *въ Церкви должно воскреснуть пророчество*, этотъ внутренній источникъ подлиннаго обновленія, новыхъ откровеній и истиннаго разрѣшенія на движеніе. Образъ вѣянія духа пророческаго намъ неизвѣстенъ. Первоначальный пророкъ въ Израилѣ, бывшій изступленнымъ, неистовымъ дервишемъ, ревнителемъ и практикомъ національнаго интереса, впослѣдствіи отлился въ классическій типъ пророка-созерцателя, писателя, глаголомъ жгущаго сердца людей. Разнообразно было и первохристіанское пророчество. То пророки съ символическими дѣйствіями, то пророки-прорицатели, то пророчицы — изгнательницы бѣсовъ, то молитвенники и толковники писанія, то апокалиптики, то пророки-пастыри, то духъ пророческій, обнимавшій цѣ-

лыя общины, изливавшій на нихъ разные дары, которыми дышала первохристіанская Церковь; духъ, дробившійся и въ малыхъ и въ великихъ личностяхъ и дѣйственно обитавшій въ коллективной душѣ Церкви. Духъ дышетъ, гдѣ хочетъ, и не намъ предопредѣлять его формы, не намъ назначать пути пророчества. Почему бы въ самомъ опознаніи тѣхъ религіозныхъ запросовъ, которыми живетъ наше время, не видѣть уже нѣкоторой волны пророчества, нѣкотораго духовного половодья, которое просачивается на поверхность религіознаго сознанія? Пророчества—есть, и *мы всѣ ихъ слышимъ*, даже пророчества отдѣльныхъ личностей. Я назову одно имя, о которомъ меньше всего спорятъ. Владиміръ Соловьевъ въ своихъ прозрѣніяхъ не могъ даже обойтись безъ пророческаго стиля: такъ было значительно его духовное «бремя». Недаромъ наиболѣе ортодоксальные церковники считаютъ Соловьева въ этихъ самыхъ пунктахъ заблуждающимся. Они здѣсь чуютъ бѣса, ибо пророкъ священнику страшенъ своимъ духомъ. Священство и пророчество, антиномичны въ религіи и сочетаются внутри ея не безъ муки и трагедіи. Царство и священство—статическіе модусы религіи, пророчество—динамическій. Первые два—кристаллизуютъ и сберегаютъ религію, третье—вновь расплавляетъ и заставляетъ течь впередъ. Тамъ—преданіе, покой и будни въ теченіе вѣковъ, здѣсь—творчество, буря и мгновенія восторга, освѣщающія путь вѣкамъ. Безъ пророчества никакая религія, ни Церковь, ни человѣчество не могутъ жить, какъ безъ воздуха. Это—живительный воздухъ религіи. Можно долго жить въ комнатѣ, не отворяя форточки, можно долго перемогаться, пробавляясь перегорѣвшимъ воздухомъ; но наступаетъ моментъ, когда новая струя свѣжести является безусловно необходимой. То же бываетъ и въ религіяхъ и въ Цер-

квахъ. Даже исторія можетъ научить, что пророчество—всегдашній спутникъ Церкви. Умерло бы пророчество,—умерла бы и Церковь.

Но пророчество живетъ. Церковь только проглядѣла куда оно ушло, гдѣ Духъ дышетъ. Это — воздухъ, которымъ дышала ранняя Церковь. Эсхатологическая насквозь, она рвалась тогда непрестанно впередъ, къ своей послѣдней судьбѣ. Но затѣмъ въ ней перевѣсило позитивное начало исторической организаціи, власти, авторитета, исторической инерціи. Но человѣчество не могло лишиться воздуха эсхатологіи, воздуха творчества. Этимъ воздухомъ сейчасъ дышетъ все человѣчество внѣцерковное и внѣрелигіозное. Передавъ факелъ эсхатологіи въ руки внѣшней культуры, Церковь, увы, обезкрылѣла подъ абсолютной властью священства, стала вся цѣликомъ старообрядческой, утратила радость буревѣстника, летящаго впереди огня, палящаго старую землю и старое небо. Въ Церкви осталась слезами умиленія и восторга напоенная радость примиренія съ тлѣннымъ и преходящимъ образомъ міра сего, но радости творческаго разрушенія и созиданія въ ней нѣтъ. И люди идутъ въ Церковь поплакать въ горѣ или въ радости, творить же идутъ въ открытыя поля, подъ солнечный куполъ небесъ, и тамъ вдыхаютъ живительный кислородъ пророческой эсхатологіи. Не изсякъ источникъ пророчества. Онъ ширится и несется бурнымъ потокомъ, выбившись изъ береговъ Церкви по импровизованному руслу. Религіозная норма требуетъ возвращенія его въ подобающее ему церковное русло. Надо его слить съ встрѣчнымъ церковнымъ томленіемъ о пророчествѣ. Надо пріемникъ пророчества у Церкви вскрыть, чтобы и тамъ оно загремѣло о томъ же, о чемъ гремитъ въ человѣческихъ душахъ. Сейчасъ безъ религіи человѣчество перестраиваетъ

землю, созидаетъ новый міръ и чувствуетъ, что здѣсь съ нимъ, въ этомъ творческомъ порывѣ, въ этой борьбѣ съ разрушающими и растлѣвающими силами, въ этихъ похоронахъ стараго и зарожденіи новаго порядка присутствуетъ какая-то благодать, благодать будущаго, благодать новой жизни, благодать конца стараго міра.

Ортодоксальные церковные люди говорятъ: это «лжеблагодать» культуры. Очень чуткое наблюденіе. Ортодоксальный опытъ вѣрно подсказываетъ, что созидающее новую жизнь человѣчество въ цѣломъ есть не эмпирическое, метафизически пустое, но духовное явленіе. Что имъ движетъ своя харизма, свое помазаніе. И можетъ быть нѣтъ полной ошибки въ заподозрѣваніи этого духа, какъ лжеблагодати. Ибо истинный духъ пророчества, подлинная благодать эсхатологическаго вдохновенія въ разлукѣ съ благословеніемъ Церкви дѣйствительно беззащитны отъ прираженія къ нимъ духа лжи, духа антихриста, царствующаго въ анти-религіозной, отрицающей свой конецъ культурѣ. Опасность прираженія лжи отъ сосѣдства съ нею будетъ устранена, когда потокъ творческаго пророчества сольется съ Церковью. Пока же человѣчество, изнемогая отъ соблазновъ духа тьмы, то падая, то снова подымаясь, не зная даже ясно кому и чему оно служитъ, эсхатологически стремится установить свою власть на землѣ; пророчески грезитъ о царствѣ свободныхъ личностей, свободныхъ въ мысли, въ познаніи, во всякомъ творчествѣ, независимыхъ отъ соціальной неправды и отъ страданій стихійнаго хаоса. Послѣдовательные ортодоксальные люди рѣшаются утверждать, что все это великое стремленіе человѣческаго генія есть дѣло князя міра сего. Но мы не допускаемъ столь чернаго религіознаго пессимизма и больше памятуемъ о радостномъ словѣ евангельскомъ, что князь міра сего уже побѣжденъ, что отъ

дней сихъ Царство Божіе силою берется и только употребляющіе усиліе восхищаютъ его. Откровеніе о Царствѣ Божіемъ—не навязанный евангельскій долгъ. Это всегдашній сонъ человѣчества. Тертулліанъ назвалъ душу человѣческую прирожденной христіанкой. Это положеніе въ своемъ раскрытіи включаетъ и стремленіе къ Царству Божію, какъ врожденное, евангельское и по формѣ и по содержанію, усиліе человѣчества восхитить Царство Божіе. Правда, ослѣпленное сознаніе—не столько самихъ массъ, сколько гордыхъ и самомнительныхъ идейныхъ вождей—думаетъ устроить царство свое, царство человѣческое, безъ Бога и даже противъ Бога. Но дѣло Церкви бороться и прекратить этотъ грабежъ ея собственнаго идеала и возвратить человѣчеству съ печатью своего освященія его наслѣдственное достояніе.

Проповѣдью о наступленіи Царства Божія открылось евангеліе, исполненіемъ этого обѣтованія оно должно и завершиться. Между тѣмъ Церковь забыла евангельскую вѣсть о Царствѣ Божіемъ, она ее какъ бы поглотила въ себѣ. Характерно выразился нашъ собесѣдникъ, католическій священникъ: «Какъ же не видѣть установленія Церкви въ евангеліи», говорилъ онъ, «когда тамъ рѣчь идетъ о Царствѣ Божіемъ, а Царство Божіе не иначе можно понять, какъ только въ смыслѣ Церкви»? Извѣстна формула блаженнаго Августина: «проповѣдано было Царство Божіе, а явилась католическая Церковь». Широкій объемъ Царства Божія нашелъ свое съуженное воплощеніе въ Церкви. Не можетъ конечно быть, чтобы въ идеѣ Царства Божія оказались какія-то лишнія части, оставленныя за ненужностью при вхожденіи его въ границы Церкви. Несомнѣнно тайна Царства Божія покоится въ лонѣ Церкви безъ всякаго ограниченія, безъ всякаго умаленія,

во всей полнотѣ. Таинственны судьбы нѣкоторыхъ откровеній. Послѣ дней своего возсіянія нѣкоторые догматы какъ бы скрываются подъ спудомъ, на долгіе вѣка становятся апокрифическими. Есть что-то таинственное и въ этомъ молчаніи Церкви о Царствѣ Божіемъ послѣ дней евангельскихъ. Намъ кажется, что сокрытіе уже разъ явленной міру и проповѣданной тайны есть источникъ великой духовной радости, подлинности и безгрѣшности нашихъ религіозныхъ упованій. Христосъ уже далъ міру, а Церковь сохранила все то, что религіозно нужно человѣчеству. Новое откровеніе, нужное для жизни, есть то же старое откровеніе, до времени не вмѣщенное сознаніемъ Церкви и долженствующее возсіять съ новой силой и въ новомъ свѣтѣ. Человѣчество дорастаетъ до способности его воспріятія. Церковь обновится и расширится до необъятныхъ предѣловъ Царства Божія.

Здѣсь меня встрѣчаютъ сомнѣніями и допросами. О. протоіерей К. М. Аггеевъ, ясно сознавая полную недостаточность такъ называемой реформы Церкви въ перспективахъ общечеловѣческой исторіи и признавая нужду въ какихъ то болѣе широкихъ религіозныхъ измѣненіяхъ (онъ называлъ ихъ условно реформаціей), спрашивалъ: «для такихъ великихъ перемѣнъ нужны гигантскія духовныя силы. Нужны новые Дамаскины, чтобы создать новыя духовныя пѣсни, чтобы перевести духовныя переживанія въ формы догмата. Будутъ ли такія силы?» Вполнѣ понятно такое сомнѣніе. Какъ повѣрить въ явленіе такихъ силъ, когда, кажется, пророчество въ Церкви навѣки умолкло, благодатные дары прекратились, теократическія формы Церкви одряхлѣли и выпали изъ жизни, и Церковь свела свою роль передъ жизнью только къ блюстительству частныхъ добрыхъ нравовъ? Какъ повѣрить, что въ нашъ без-

божный вѣкъ, похитившій на служеніе безрелигіозной культурѣ чуть не всѣ лучшіе соки человѣчества, откуда то возмутся силы для пророческаго устроенія Царства Божія на землѣ? Соглашаюсь, трудно повѣрить. Трудно потому, что по латинской поговоркѣ — ignoti nulla cupido. Невѣдомое не можетъ быть предметомъ желанія. Но стоитъ человѣчеству узнать о томъ, о чемъ оно не знало, стоитъ ему только захотѣть—и вѣры въ то, что оно осуществитъ свое хотѣніе, вы въ немъ не угасите. Огонь будетъ похищенъ и съ неба. Какъ соціалистическія мечтанія движутъ сердцами, хотя быть можетъ мы на тысячелѣтія удалены отъ измѣненія даннаго соціальнаго строя, отъ уничтоженія войнъ, имперіализмовъ и т. д.—такъ и засвѣтившейся въ человѣческомъ сознаніи пророческой вѣры въ наступленіе Царства Божія на землѣ, разъ загорѣвшейся надежды вы не отнимете, ибо нѣтъ силы, которая бы сокрушила вѣру и надежду человѣка. Въ исторіи всегда въ конечномъ счетѣ совершалось то, чего хочетъ человѣкъ—не по страстямъ и заблужденіямъ, но по согласію съ волей Промысла. При этомъ сознаніе людей часто не постигаетъ существа и качества своихъ стремленій, и почти всегда не видитъ ихъ послѣдней религіозной судьбы. Пророки пророчествуютъ, апокалиптики гадаютъ и грезятъ, а люди вѣка сего достигаютъ цѣлей ближайшихъ, не интересуясь откровеніями и вѣщаніями о вѣкѣ грядущемъ и просто не зная о нихъ.

Гораздо важнѣе не сомнѣніе въ духовныхъ силахъ современности, въ ея способности къ религіозному творчеству, а сомнѣніе въ томъ: примѣнимъ ли универсализмъ Царства Божія къ эмпирической дѣйствительности, къ разновѣрію и разноплеменности земного шара? Сверхъ того: не стоитъ ли онъ въ противорѣчіи съ предсказаніемъ Евангелія и Апокалипсиса объ умаленіи вѣры на землѣ?

Послѣ безусловной заповѣди: «шедше въ міръ весь проповѣдуйте евангеліе всей твари»—для вѣры нѣтъ препятствій въ инерціи и отсталости исторической дѣйствительности. Если бы вѣра ею смущалась, не былъ бы побѣжденъ бѣдной кучкой рыбаковъ античный orbis terrarum. Если бы изсякла окончательно вѣра даже теперешнихъ исповѣданій, то прекратилась бы и та всемірная работа оффиціальныхъ проповѣдниковъ «въ странахъ невѣрныхъ» и добровольныхъ героевъ миссіи, которая не перестаетъ расти и побѣждать даже въ наши дни, прославленные умаленіемъ вѣры. Кромѣ того, мы не принадлежимъ и къ тѣмъ буквопоклонникамъ—адвентистамъ, которые ариѳметически высчитываютъ сроки конца всемірной исторіи. Сроковъ мы не знаемъ и медленностью процесса исторіи не смущаемся. Должно быть то, что должно быть. Рано или поздно — безразлично. И какъ это всемірное объединеніе произойдетъ конкретизировать заранѣе—выше силъ человѣческаго разумѣнія. Нуженъ для Царства Божія конфессіональный униформъ, какъ этого хотимъ и какъ это возвѣщаемъ мы теперь, или же Богу угодно совершить все «ими же вѣсть Онъ судьбами»,—для вѣры нѣтъ заботы. «Ищите прежде Царства Божія», «просите его съ вѣрой, ничтоже сумняся», «а прочее все приложится Вамъ». И если суждено будетъ, согласно пророчеству писаній, охладѣть любви и изсякнуть вѣрѣ, если предстоитъ Церкви убѣжать въ пустыню и сойтись въ трехъ праведникахъ—и тогда планъ Царства Божія все равно исполнится. И за эмпирическимъ изнеможеніемъ придетъ свыше чудесная побѣда. Побѣда Царства Божія не есть внѣшняя побѣда. Какъ это ни странно, Царство Божіе, при всѣхъ его воплощеніяхъ вовнѣ, въ этомъ мірѣ, было, есть и будетъ Царствомъ не отъ міра сего, Царствомъ внутренняго обитанія въ духѣ.

Да не будетъ недоразумѣнія въ томъ, что, когда я рисую картину Царства Божія, я заставляю Церковь непосредственно, своими руками, творить матеріальную культуру и заправлять механикой міровой и соціальной жизни. Не о церковной промышленности, не о мистической статистикѣ конечно идетъ рѣчь. Рѣчь идетъ лишь о Духѣ и Силѣ, во Имя которыхъ должно совершаться все земное, преображаясь ими изнутри, можетъ быть даже до неузнаваемости. Я былъ бы несторіанномъ, если бы всѣ законы человѣческаго творчества по плоти, всю механику достиженія власти надъ матеріей упрощено и внѣшне приложилъ къ свыше сходящей Силѣ Царства, если бы призналъ правильнымъ положительно еритическій соблазнъ такъ называемыхъ христіанскихъ соціалистовъ, революціонеровъ и политиковъ. Но я былъ бы монофизитомъ, если бы все человѣческое творчество по плоти, все достиженіе власти надъ матеріей и вещами презрѣлъ, какъ факторъ, исходящій отъ земли навстрѣчу внутренней силѣ Царства, сходящей свыше, если бы призналъ правильнымъ положительно еритическое, монофизитское пренебреженіе теперешней Церкви къ таинственно растущей плоти Царства. Каѳолическое пониманіе таіны духа и плоти въ Царствѣ Божіемъ, въ Церкви, въ исторіи и въ каждомъ нашемъ частномъ дѣяніи рѣшается по ирраціональной схемѣ: «нераздѣльно, несліянно, неизмѣнно, неразлучно». Кто добивается здѣсь пріемлемой для разсудка директивы, тотъ выходитъ изъ предѣловъ религіозной проблемы, отказывается ее рѣшать. Въ раціональныхъ теоремахъ немыслимая, идея Царства Божія разрѣшима и понятна лишь въ измѣреніи религіозной воли, въ опытѣ религіознаго дѣйствія. Даже философы, прочувствовавшіе законъ антиномичности всего бытія, не будутъ спорить противъ сказаннаго.

Предъявленъ былъ мнѣ и такой вопросъ: «вы ищете чего то нового въ Церкви, но въ какой же? Въ предѣлахъ православной Церкви или за ея предѣлами»? Такъ спрашивалъ католическій священникъ со свойственной римскому христіанству юридической опредѣленностью. Скажу прямо: юридически отвѣтить на этотъ вопросъ не берусь, ибо думаю, что наши проблемы выходятъ изъ предѣловъ одного плана юридическаго и каноническаго. Если бы я даже отвѣтилъ, что по моему личному упованію я жду новаго въ географическихъ предѣлахъ русской національной церкви, я былъ бы ложно понятъ и создалъ бы горькое недоразумѣніе, ибо вопрашающій воспринимаетъ мой отвѣтъ подъ угломъ зрѣнія раціонально-эмпирическимъ. Равно, если бы я сказалъ: внѣ предѣловъ помѣстной русской церкви— опять создалъ бы ложное впечатлѣніе, будто мои надежды на вселенскую мощь христіанства исключаютъ изъ круга этой мощи почему то одну изъ величайшихъ въ исторіи церквей. Не скажу поэтому ни то, ни другое, а отвѣчу иначе, подъ другимъ угломъ зрѣнія. Человѣчество ждетъ и вправѣ ждать новаго не отъ той или иной конкретной канонической организаціи, какъ таковой, но отъ Церкви Вселенской, Единой, лежащей въ основѣ всѣхъ мѣстныхъ каѳолическихъ церквей, всѣ ихъ животворящей и всѣ въ отдѣльности превосходящей своими силами. Поднимется ли одна изъ нихъ во всей конкретной цѣлости на высоту передового вождя всѣхъ другихъ въ новую эпоху строительства Царства Божія, или ни одна въ цѣломъ такого явленія не дастъ, и новое творческое восхожденіе Церкви на поприще исторіи произойдетъ въ другомъ разрѣзѣ,—предсказывать съ опредѣленностью опять таки преждевременно, какъ невозможно увидѣть лицо имѣющаго родиться, но еще не рожденнаго младенца. Отправляющійся въ путь и стре-

мящійся къ извѣстной цѣли знаетъ лишь, что онъ долженъ идти и двигаться; но какъ онъ пройдетъ путь и что съ нимъ случится въ дѣйствительности — предрекать не обязанъ... Мы можемъ не предсказывать, а только условно нѣчто предвидѣть. Напримѣръ ясно, что іерархическій авторитетъ священства въ Церкви не терпитъ пророчества, какъ благоустроенное государство не терпитъ анархизма. По человѣчеству думаемъ — іерархія признать себя недостаточной для выполненія историческихъ задачъ христіанства не можетъ. Слѣдовательно пророческое движеніе, пророческое творчество въ Церкви какъ будто мыслится переливающимся за грани кононической дисциплины. Какъ будто рисуется внѣшный расколъ, новое вѣроисповѣданіе. Исторія скорѣе всего навѣваетъ ожиданіе трагедіи, а не идилліи, въ области новаго церковнаго творчества. Но что бы внѣшне ни произошло — внутренно новое явленіе Церкви будетъ совершенно не сродно съ церквами еретическими, искажающими каѳолическую догматику, или съ группами сектантскими, во имя частностей своихъ увлеченій убивающими существо Церкви. Вѣрность существу каѳолическихъ основъ есть внутренняя гарантія подлинности Церкви. Въ эмпирической исторіи часто бываетъ, что церкви-сестры между собой, или церкви-матери съ церквами-дочерьми полагаютъ себя въ юридическомъ разрывѣ подъ взаимной анаѳемой. Но еще великій схоластъ русскаго богословія, обвѣянный въ юности мистицизмомъ, Филаретъ Московскій, подходившимъ къ нему подъ благословеніе иностранцамъ сказалъ: «надѣюсь, что перегородки, которыя между собою настроили люди, не доросли до Бога». Я бы добавилъ къ этому, примѣнительно къ нашей проблемѣ, что корни такихъ раздѣленій не опускаются въ безконечномъ разобщеніи въ

глубину, но скоро сходятся подъ поверхностью въ единый пучокъ въ нѣдрахъ единой и недѣлимой, общей для всѣхъ Матери-Церкви, единой, неповторимой, непрерывно живущей невѣсты Христовой, тѣлесно съ Нимъ совоплощенной. Такъ обязанъ думать не эмпирикъ — канонистъ и не схоластъ—богословъ, но церковный мистикъ.

Но самый вопросъ о каноническихъ дѣленіяхъ, поднимаемый на этомъ мѣстѣ, есть нѣкоторое недоразумѣніе. Онъ навязанъ нашему сознанію эмпирическими аналогіями исторіи. Здѣсь же дѣло идетъ, какъ мы уже, предвосхищая, говорили—собственно не о моментѣ церковной исторіи, а о новой фазѣ откровенія Царства Божія изъ лона Церкви каѳолической. Если бы Царство Божіе было тождественно съ Церковью, то по завѣту Своего Учителя Церковь не молилась бы непрестанно: «Да пріидетъ Царствіе Твое»! Значитъ, оно не пришло съ приходомъ Церкви. «Когда придетъ совершенно, тогда то, что отчасти, упразднится». Молясь о пришествіи Царства, Церковь сама устремляется къ своему эсхатологическому завершенію, сама томится желаніемъ выявить свою полноту, исполниться до конца, когда настанетъ Царство Христово на землѣ. Можно думать, что она отдастъ тогда Домовладыкѣ ключи Царствія, которому «не будетъ конца». Символъ говоритъ это о Царствѣ Христовомъ, а не о Церкви.

Провозглашеніемъ Царства Божія началось евангеліе, и первая церковь еще жила въ тонахъ предвкушенія его полноты. Небесный Іерусалимъ, сходящій свыше, не нуждающійся въ земныхъ свѣтильникахъ, даже въ самомъ солнцѣ, но славою Божіей освѣщающій всѣхъ, еще стоялъ передъ ея взорами. Перейдя затѣмъ въ сумерки исторіи, плывя на кораблѣ Церкви, мы забыли, что плывемъ къ какому то концу, къ какому то исполненію, что плывемъ

къ Царству Божію; что плерома Церкви есть, собственно, плерома Царства.

Итакъ, религіозныхъ чаяній человѣчества не могутъ удовлетворить никакія реформы и реформаціи церквей, а также никакое недвижное стояніе на камнѣ Петровомъ съ жестокимъ, монархическимъ, непогрѣшимымъ авторитетомъ іерархіи. Только на крыльяхъ пророческой благодати Духа, дышащаго въ мірѣ, гдѣ Онъ хочетъ, черезъ опытъ всѣхъ церквей, черезъ историческій подвигъ всего культурнаго человѣчества, черезъ разсѣянный одинокій религіозный опытъ, даже черезъ опытъ всѣхъ религій, люди соединятся въ лонѣ Единой, воистину Вселенской Церкви, которая приведетъ ихъ къ порогу Царства Христова на землѣ. Тогда смутныя чаянія человѣчества и молитвенное устремленіе Церкви сольются воедино въ чудесномъ исполненіи.

Дозв. Воен. Ценз. 3 авг. 1916 г.

КНИГИ ИЗДАТЕЛЬСТВА «КОРАБЛЬ».

А. В. Карташевъ. Реформа, реформація и исполненіе Церкви. Петроградъ, 1916. Ц. 1 р. 25 к.

Д. С. Мережковскій. Зачѣмъ воскресъ? Религіозная личность и общественность. Петроградъ, 1916. Ц. 40 к.

А. Вѣтровъ. Во что сегодня вѣритъ Германія? Петроградъ, 1916. Ц. 65 к.

Георгій Чулковъ. Судьба Россіи. Бесѣды о современныхъ событіяхъ. Петроградъ, Ц. 65 к.

Складъ книгъ въ издательствѣ «Огни». Петроградъ, Фонтанка, 80.