

В.В. ЗЕНЬКОВСКИЙ

Собрание сочинений

Том 2

О православии и религиозной культуре

Статьи и очерки

1916–1957

Москва
Русский путь
2008

СВОБОДА И СОБОРНОСТЬ

Веяние свободы есть во всем христианском мире. При всем различии как целых исповеданий, так и отдельных христианских групп это веяние свободы не утратилось нигде до конца, хотя часто оно ощущается очень слабо. Мы «призваны к свободе», по свидетельству ап. Павла (Галат. 5, 13), и все верующие во Христа слышат в тайниках своего сердца этот призыв и следуют ему, насколько его вмещают. По свидетельству того же апостола, «где Дух Господень, там и свобода» (II Коринф. 2, 17), — и оттого все благодатные озарения, посещающие нашу душу, несут с собой свободу, научают ей. Свобода во Христе *пребывает* в христианском мире, несмотря ни на какие — внешние и внутренние — ее стеснения: она живет в сердцах, если ей не дано найти свое выражение вовне, она светит и питает издали, если дано ее лишь издали ощущать. Но не в одном лишь христианском мире звучит призыв к свободе — этот призыв разносится по всему миру, как колокольный звон, пробирается в тайники души и вызывает ответное движение. *Это* откровение свободы уже не связывается в сознании с именем и делом Христа — оно как бы идет снизу, из глубины человеческой природы, имеет «натуральный» характер. Для более зоркого взгляда может открыться и то, что эта «натуральная» свобода и свобода во Христе недалеки одна от другой; что Христова свобода есть вершина и оправдание того же, что в ясновидении сердца предносилось «натуральному» человеку. Однако это взаимоотношение двух свобод сложно и запутанно — и в эмпирической действительности два пути свободы выступают настолько различно, что мысль об их внутренней связи скорее мешает, чем помогает.

В нас самих, чем дальше мы двигаемся в внутренней жизни, чем больше мы проникаем в темную глубину своей души, открывается тот же дуализм, те же два пути и два опыта свободы. «Натуральное» противостоит в нас самих «благодатному», и вера в Христа, следование Его заповедям не создает «сразу» в нас нового человека: «ветхий человек», не преображенный и не просветленный, не только живет в нас, но и вступает в очень сложную и напряженную борьбу с «новым» в нас. В глубинах христианской души два звучания призыва к свободе долго остаются различными, — лишь немногие светочи христианского мира явили нам примеры такой внутренней целостности, в которой все натуральное уже просветлено. Поэтому призыв к свободе звучит различно не только в христианском и вне-христианском мире, но и в христианских сердцах открывается то же его двойное звучание. Проблема двух путей свободы из внешней делается внутренней, — мало этого, она, по мере нашего возрастания в духовной жизни, становится все более основной и центральной. Все трудности и вместе с тем все задачи христианской свободы как раз и определяются тем, что два опыта свободы друг друга не вытесняют, но и не сливаются один с другим. Натуральное и благодатное противостоят друг другу, но в то же время не вытесняют одно другого, — два опыта свободы, два пути ее являются лишь одним, хотя и самым существенным, выражением этого внутреннего раздвоения. Пути христианского развития определяются как раз задачей преодоления этого дуализма, — и весь глубочайший смысл аскетики в том и состоит, чтобы идти к правильному устроению души. И это значит, что задача аскетики заключается не в подавлении натурального, а в его преобразении, другими словами, — *в спасении* всего натурального, ибо спасение не есть простое утверждение бытия в вечности, но именно его устроение и преобразование. Благодатная жизнь, которую дает нам Господь, открывает нам подлинную свободу именно потому, что в ней все спасается, т. е. преобразуется, освобождается от «рабства тления» (Римл. 8, 21), находит себя в вечности. Оттого истинный идеал аскетики еще у св. Афанасия Великого был формулирован как идеал «обожения» (θέωσις): в этой догматически законченной формуле раскрывается сокровенный смысл «призыва к свободе», раскрывается отношение благодатной жизни к натуральной. Все должно стать благодатным, преобразиться и спастись, т. е. ничто в мире не предназначено к гибели, но все имеет перед собой путь спасения.

Таким образом, призыв к свободе во Христе, первоначально создающей внутреннее раздвоение натурального и благодатно-

го и определяющей поэтому неизбежность для христианина аскетике, открывается потом душе как залог воскресения и обожения, как возможность спасения, т. е. восстановления всего натурального в благодатном. Где Дух Господень, там уже осуществляется свобода во Христе, там душе уже становится доступным хотя бы временное и частичное вкушение Царства Божьего. Кто приближался к этому восприятию свободы нашей во Христе, тот уже никогда не может окончательно утратить его из души, хотя бы оно осталось в ней непонятным и нераскрытым. Оттого, несмотря на падения, на догматический разброд, а часто и догматическое оскудение в христианском мире, дух Христовой свободы веет всюду в нем. Благовестие свободы донныне звучит для нас во всей своей полноте, хотя часто и мы сами, и историческая среда мешает нам понять его и пойти за ним. Христианский разум так часто не овладевает, а нередко и искажает то, что вместило христианское сердце, но это, конечно, не отменяет действия в сердце вмещенного откровения, а только ослабляет его.

С свободой во Христе именно так и обстоит дело. Сердцу христианскому ведом призыв к этой свободе, близки и дороги откровения свободы в нашем сердце, но как часто благовестие свободы оказывается невмещенным разумом или непонятным и потому искаженным! Это обстоятельство до крайности осложняет то столкновение двух путей свободы в нас, о котором мы говорили выше. Противостояние натурального и благодатного, выдвигая задачу аскетического самоустроения, требует большой духовной зоркости, чтобы расчистить путь для этой аскетической работы. Натуральное в нас так настойчиво и ясно, благодатное в нас так слабо и неуловимо, что отдельному человеку трудно остаться на верном пути. *Вне церковного сознания*, вне этой пребывающей на земле благодати — вне Церкви, не только наши силы слабы, но и самое наше сознание может запутать нас. По слову Спасителя (Иоанн. 8, 36), мы достигаем истинной свободы лишь в том случае, «если Сын освободит нас». И хотя неразрывность свободы и жизни во Христе утверждены здесь с непрерываемой силой, однако и апостолам пришлось в своей проповеди не раз возвращаться к этой теме. Значит — и тогда в сознании верующих путь свободы во Христе выступал для некоторых не с достаточной ясностью — соблазны и трудности возникали на каждом шагу. Так, ап. Павел упоминает в одном месте (Галат. 2, 4) о «лжебратиях, скрытно приходивших подсмотреть за нашей свободой, которую мы имеем во Христе Иисусе». Тут же ап. Павел убеждает галат (а через них и весь христианский мир) «стоять во свободе, которую даровал нам Хри-

стос» (Гал. 5, 1). Значит, и тогда нелегко было устоять в христианской свободе, и тогда была склонность от нее уйти, подменить или исказить ее. Отказ от свободы много раз повторялся в христианском мире, и слово ап. Павла доныне звучит во всей силе, напоминает нам, что мы «призваны к свободе». Мы должны стоять в свободе, хотя она и трудна, вернее, потому и должны «стоять», что она трудна. Самые трудности свободы тем же ап. Павлом выражены с чрезвычайной силой в словах: «Все мне позволено, но не все мне полезно» (I Коринф. 6, 12). Свобода во Христе шире, полнее, чем натуральная свобода, ограниченная закономерностью природного и социального порядка, — но именно потому, что свобода во Христе снимает эти границы нашего естества и открывает новый, широкий простор перед нами, она требует от нас «стояния» во Христовой свободе. Эта свобода безмерна, и она может своей безмерностью увлечь, если мы не будем аскетически устойчивы в ней; высоко поднимает нас эта свобода, но именно потому и велики ее трудности, — здесь нужна неустанная борьба, чрезвычайная бдительность — а главное, благодатная помощь свыше. В путях натуральной свободы нет той радости и той жизни, которая открывается в свободе Христовой, но и нет тех трудностей, которые предостоят всем освобожденным во Христе. Здесь — ключ к личным и историческим традициям христиан, в свете которых понятен горький порыв уйти от свободы, отказаться от нее...

Проблематика христианской свободы имеет свой индивидуальный и свой исторический аспект: то, что трудно каждому в отдельности, было трудно и всему христианскому миру. Разные пути, по которым пошел христианский мир в отдельных группах, разделение на христианский Запад и Восток и новое разделение на Западе, — среди других основных своих моментов имело и различное отношение к тайне свободы. Как аромат, выделяемый цветком, служит средством его распознавания, так дух свободы Христовой, как он выразился в различных исповеданиях, вводит нас, быть может, в самую сердцевину разногласий, вскрывает не концы, а начала расхождений. Мы часто склонны придавать построениям ума руководящее значение в этих расхождениях, но работа ума и здесь, как и всюду, лишь оформляла и заканчивала то, что началось в глубинах сердца, в самой тональности той музыки, которая рождалась в сердце.

Не все, что есть в Православии, есть у православных, ибо даже глубочайшая верность Православию еще не означает, что оно открылось мне во всей полноте и глубине. Но, срастаясь с Церковью, живя в ней и участь, мы чувствуем, как много прони-

кает в нашу душу помимо нашего сознания, как обвиняет нас таинственная жизнь Церкви. Недра души нашей раскрываются, способность духовного зрения становится больше, мы живем в Церкви и накапливаем благодатные озарения. Эта жизнь в Церкви, это непосредственное питание ею всегда глубже и полнее своего осознания, и мы, православные, всегда ощущаем некую невыразимость в слове, некую неопределимость того, что открывается нам в Церкви. Живой церковный акт никак не может быть адекватно изъяснен, и в этом бессилии человеческого слова еще ярче и глубже ощущается то, что Церковь есть жизнь, есть новое бытие, к которому надо приближаться всем своим бытием же, а не одними лишь познавательными силами души. Тишина и радость, глубочайший мир и некое «веселие духовное», единение со всеми во Христе и свобода в ее высшем цветении, — одним словом, спасение мое и спасение всего мира открываются в своей близости, в своей возможности... *В Церкви* мы живем, *ею* полны, *ею* питаемся, но умом ее тайну — как обнять? И в той полноте, которую взор открывает в Церкви, в том богатстве, от которого мы питаемся, быть может, самое бесспорное и ясное, а в то же время самое таинственное и живительное — это переживание свободы в Церкви, переживание свободы и соборности. Мы дышим этой свободой, живем ею, мы следуем ей и питаемся, и через всю душу нашу проходят эти излучения Церкви в нас.

Величайшим пунктом в переживании свободы является для нас Пасха — этот «праздников праздник» и «торжество из торжеств». В лучах Пасхи нам дается до известной степени то же, что дано было видеть трем ученикам Господа на горе Фаворе: все залито для нас новым светом, все обвеяно ликованием, ничто не остается заброшенным и забытым, ибо «пришла крестом радость всему миру». Перед верующими открывается такой простор, веяние свободы и звучание радости так неотразимы, что все исполняются некоего священного восторга, нет меры в ликовании; слова ап. Павла, что «сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Римл. 8, 21), открываются в лучах Пасхи во всей своей силе и правде. Воскресение Христово есть радость не только для нас, но и для всего мира — это космическое звучание Пасхи неотразимо заполняет нашу душу. «Днесь спасение миру», — поет Церковь в дни Пасхи, и мы ощущаем это как весть о том, что ничто в мире не отменяется и не подавляется во Христе, но все лишь «устраивается» и «спасается» — все должно просветиться в свете Христовом. Во Христе все впервые находит себя, расцветает, становится

«самим собой» — все «спасается», и оттого лучи радости заливают всю землю, весь мир, оттого ликует Церковь, всех зовущая к спасению. Благовестие свободы и есть благовестие «спасения» от всего, что искажает, уродует и ограничивает бытие; свобода открывается здесь как преобразование и освобождение от «рабства тлению». Натуральному открыт путь к преобразению во благодатное — в этом и есть ликование Пасхи, ее смысл и радость. Та тихая и неповторимая беспечность, которую дано всем узнать в детстве и которая есть как бы ответ рая в нас, отблеск утраченной жизни в Боге, здесь снова возвращается нам как благодатный дар Пасхи, — и сердце наше ощущает любовь Божию в такой близости, в такой ее безмерности, что преисполняется снова неповторимой и счастливой беспечности. Мы все готовы обнять — и в порыве любви все и обнимаем; мы все радуемся, все прощаем, со всем миримся — и даже в нашем сердце, просветленном лучами Пасхи, всему есть место, всему дается простор. Все имеет перед собой возможность спасения — все в цветении своем не погубит иного, все свободно, но и все может сочетаться со всем в любви. Откровение свободы во Христе достигает в Пасхе своего полнейшего выражения и раскрывается именно как путь спасения и обожения, путь преобразования и победа жизни над смертью.

То, что несет нам Пасха, пребывает и ныне и всегда с нами, если только мы умеем слышать это. Для препод<обного> Серафима свет Пасхи был незаходящим, и он каждый день встречал всех пасхальным приветствием: «Христос Воскрес». Чем больше мы живем в Церкви, чем больше питаемся от нее, тем ближе мы и к этому восприятию мира в лучах Пасхи. И как счастливая тишина, охватывающая нас на Пасху, открывает нам глубочайший смысл детской беспечности, так и это откровение свободы, которое предносится нам на Пасхе, по-новому освещает «натуральные» движения свободы. Эти натуральные стремления свободы есть тоже явление детства в нас, ответ рая, отблеск первозданной близости к Богу, некое ясновидение сердца, ждущего Христовой помощи. Однако и здесь и там надо сказать одно: свобода во Христе дается нам лишь по благодати, она не может быть достигнута ни в порядке «естественной» эволюции, ни в порядке самосовершенствования, — тут нет никакой необходимости или закономерности. Свобода Христова приходит к нам лишь как благодатное осияние Духом Святым, *и ее предусловием является смирение и предание себя на волю Божию*. Этим сразу определяется отношение свободы во Христе к натуральной свободе — она покоится ни на уничтожении натуральной

свободы, ни на ее усовершенствовании или развитии: это есть просто иной, благодатный порядок, имеющий лишь преобразить натуральную свободу, «оправдать» ее, дать ей расцвести в полноте ее и правде. Как же это возможно?

Натуральная свобода, проявляясь в стремлении нашем сбросить с себя внешнее определение и принуждение, имеет в виду превратить нашу активность в активность нашего «я», сделать ее исходящей из нашего внутреннего мира. Но средоточием нашего внутреннего мира — это знал уже Ветхий Завет, но чрезвычайно настойчиво приводит как раз Новый Завет — является наше сердце. В моральной и религиозной оценке существенным является то, чем живет наше сердце, — ибо «где сокровище ваше, там и сердце ваше». Из сердца исходят, по слову Спасителя (Матф. 15, 19), все злые дела наши, — из сердца же исход<и>т и все доброе наше, и «чистые сердцем — Бога узрят». В этом учении Нового Завета, определившем весь наш моральный и религиозный строй, не только открывается и истинное средоточие нашей души, но и снимается тот «закон», под которым жил Ветхий Завет и который извне регулировал жизнь людей. Перенесение центра тяжести на «сердце», учение о том, что Богу нужно наше сердце, а не внешние дела, что смирение мытаря больше оправдывает его, чем добродетель — фарисея, означает глубочайший сдвиг в самой «натуральной» свободе. Христианство заканчивает эпоху закона, т. е. освобождает от власти закона и этим *чрезвычайно расширяет пределы и углубляет смысл натуральной свободы*. В Христе открывается новая правда о человеке, изъясняется дар свободы, присущий всем. Человек становится самим собой, лишь определяясь в сердце своем, — и это обращение к сердцу, раскрытие истинного источника нашего поведения есть вместе с тем окончание законничества, т. е. внешнего определения нашей активности.

Но это обращение к сердцу, выводя из-под власти закона, таит в себе чрезвычайные трудности, в преодолении которых мы без Господа действительно не можем ничего сотворить. Если следовать императивам сердца, то очень скоро открывается, что *внутренний мир наш, пока он берется в своей непросветленности и натуральности, представляет нам хаос и тьму*. Уже в ранних христианских писаниях — впервые с особенной силой у Макария Великого, а затем у всех аскетов — раскрывается злое наше «подполье», та тьма, в которой пребывает наше сердце. Пока мы в него не заглядываем, мы не подозреваем всего хаоса и буйства, царящих в нем движений, но обращение к сердцу, не подкрепленное силами свыше, обрекает нас на некий

мистический импрессионизм, а вся этика приобретает характер мистического натурализма. Мы следуем императивам сердца — и этот аномизм и иррационализм легко переходит, в силу непросветленности сердца, в аморализм. Мы не можем совладать с нашей свободой, с буйством и хаосом нашего сердца и горько сознаем, что хотя нам «все позволено», но «не все полезно». Мы начинаем понимать, что одно обращение к внутреннему человеку, к его сердцу еще не вводит нас в тайну свободы, хотя уже выводит на простор ее; безблагодатная свобода оказывается бессильной и бескрылой. И когда ап. Павел пишет: «...мы не под законом, а под благодатью» (Римл. 6, 15), то обе части этой мысли должны быть соблюдены, чтобы вместить благовестие свободы. Его смысл заключается больше в том, что мы «под благодатью», чем в том, что мы «не под законом», ибо последнее заключается в первом, но не наоборот: одно освобождение от закона еще не вводит нас в царство благодати. Перенесение центра тяжести на внутреннего человека и совпадающее с этим преодоление внешнего закона, обращение к сердцу, взятому в его натуральных движениях, верно лишь как первый шаг в освещении человека светом Христовым. Христос расширяет безмерно нашу натуральную свободу, но для того, чтобы мы свободно пришли к Нему, чтобы мы в Нем просветили «естественную» тьму нашего сердца. Без этого, без аскетической работы над собой и смиренного отдания себя Богу расширенная до безмерности свобода влечет на более даже роковой путь, чем это было в эпоху закона.

Эти трудности вращаются вокруг все того же — вокруг соотношения в нас, в нашей жизни натурального и благодатного. Христианство, перенося центр тяжести на внутреннего человека, безмерно расширяет дар свободы, но сердце в своем естестве (после грехопадения!) есть хаос, из которого сам человек выбраться не может. Поэтому обнажение нашей природной тьмы должно быть соединено с благодатной помощью — и так как благодать нам дается свыше, но не достигается нашими усилиями, вообще приходит свободно, а не по необходимости, то перед христианской совестью возникают здесь трудные и даже роковые вопросы. Внутренняя ясность, присущая здесь Православию, обусловлена всем его духом, и это отчетливо усматривается даже при беглом его сопоставлении с другими исповеданиями.

Действительно — мы и в католицизме находим глубокое сознание, что аномизм (освобождение от «закона») может быть подлинно преодолено лишь в Церкви; поэтому и в католицизме

мы находим последовательное и глубокое передвижение тайны свободы из отдельной личности в Церковь. Но в духовных перспективах католицизма это, в сущности, связано с подавлением личности. Вся ее свобода исчерпывается и заканчивается отдачей своей свободы Церкви, послушанием ее авторитету; внутренний хаос поэтому не преодолевается и не просветляется, а просто отсекается; самая связь личности с Церковью покоится на *внешнем* усмирении хаоса в сердце, т. е. *на бегстве личности от самой себя*. В силу этого в католическую мистику вкрались тона гностического дуализма, некоторое презрение к телу и к природе, к плоти индивидуальной, национальной, исторической. «Естество» в его реальном многообразии, в хаосе его природных движений не идет к просветлению, — благовестие свободы оказывается поэтому не до конца понятым. Личность, в ее своеобразии, в ее реальном содержании, не спасается во Христе как таковая, но спасается *от* себя, и система христианской свободы неизбежно переходит в систему нового, христианского законничества. Характернейшим выражением этого является психология послушания Церкви. Без «послушания» Церкви, т. е. отдачи своего индивидуального разума, своей воли Церкви, нельзя мыслить ее соборности — ее внутреннего единства и цельности, ее органической общности; поэтому пребывание в Церкви дает себя чувствовать в церковной дисциплине. Но это понятие церковной дисциплины до такой степени приобрело внешний смысл в католичестве, что на долю послушания как *свободного* акта остается лишь начало общения с Церковью, а затем уже в личности нет места послушанию, а есть лишь место подчинению. Православие не менее католицизма чтит послушание, но для него оно вырастает на почве любви к Церкви, как вечно живой и свежий акт слияния с Церковью: послушание поэтому *не начинается*, а лишь выражает и реализует это срастание с Церковью, свободный смысл которого никогда не исчезает. В силу этого аскетика в Православии имеет *радостный* характер, как движение к обожению и просветлению, а в католичестве она угрюма, связана часто с презрением к миру и его движениям. Своеобразный «христианский спиритуализм», с такой силой развившийся в протестантизме, кроется уже в этом равнодушии католицизма к реальной личности, в нечувствии того, что и к ней относится благовестие свободы, что спасется, преобразится и обожится конкретная полнота личности. Глубочайше с этим связано и то, что в католицизме выступает уже с противоположными чертами — как своеобразный «христианский материализм», — именно его теократический замысел, его

мысль осуществить Царство Божие через власть, через закон, как бы минуя внутренний мир человека. Историческое бытие, собственно, не освещается и не преобразуется, а внешне отсекается от природной полноты, чтобы получить церковную форму. Торжество этой церковной формы, так сказать внешнее оцерковление бытия, придает самой церковности внешний характер — это мы и назвали «христианским материализмом», ибо здесь не дух церковности, а ее материя выступает на первый план. Неизбежное при этом историческое и мистическое сосредоточение церковной активности в клире, оскудение активности во всем остальном церковном теле — все это внутренне связано с неполным восприятием благовестия свободы. Свобода пребывает в Церкви, но *не все и в Церкви приобщаются к ней*, — отсюда естественное (исторически даже продуктивное) развитие внешней церковной дисциплины, подмена христианского послушания, восходящего к свободному и любовному преданию себя Церкви, — подчинением авторитету клира. Конечно, все это не могло, как и ничто не может, совершенно устранить веяние свободы Христовой в католическом мире, ибо «где Дух Господень, там и свобода», но опыту свободы не на что опереться в католицизме. Хаос внутреннего нашего мира, открывающийся с освобождением от закона, ограничивается, но не законом Христовым (см. напр<имер>, Римл. 8, 2), но законом авторитета, сосредоточенного в клире. Натуральное должно в нас замереть и стусеваться, чтобы уступить место благодатному; но этот спиритуализм в отношении к личности в истории неизбежно порождает — в отношении к Церкви — противоположную крайность: черты христианского материализма в теократическом замысле звучат потом даже в мистическом переживании Церкви. Многое в истории католичества, в мистике папизма (очень сложной и напряженной) должно быть объяснено отсюда. Здесь же корни и целого ряда особенностей в мистическом строе у католических святых и подвижников (конечно, выключая св. Франциска Ассизского). Нельзя не отметить, что главным сюжетом церковного творчества в католичестве является распятие, а не Воскресение Христово — в полную параллель к этому и все бытие знает лишь свою Голгофу, не зная воскресения. Презрение клира к браку так же здесь характерно, как и презрение его к языку, к национальному началу: цветение исторического бытия в различных народных индивидуальностях лишь мешает католицизму! Язык — это удивительное проявление и проводник национального духа — не освящается в католичестве, которое предпочло, чтобы во всем католическом

мире богослужение совершалось на одном и том же языке — и притом мертвом. И национальное бытие, таким образом, знает лишь свое распятие, но не знает своего Воскресения и освящения в Церкви: так и все бытие, вся «природа» — во Христе не обретает своей свободы, не спасается в своем своеобразии, но лишь через отказ от самого себя приходит ко Христу...

Протестантизм во всех его проявлениях был в христианском Западе реакцией духа свободы, как его оставил нам Христос. Начало свободы, как бы сдавленное и до крайности ограниченное, нашло здесь свой выход, нашло для себя простор. Личности был возвращен дар свободы, но в силу исторических условий он был понят совершенно внецерковно, как всецело индивидуальное начало. Хаос натуральной свободы, подстерегающий нас на пороге христианской свободы, преодолевается здесь силами *самой* же личности, ее внутренним самоустроением. Идея «автономной» этики, выдвинутая Кантом, выражает поэтому глубочайшую мысль протестантизма — но как раз в ней с полной ясностью выступает тот же мотив законничества, который звучит и в католичестве. Правда, это не внешний закон, не авторитет Церкви, а внутренний закон, открывающийся в глубинах личности. Протестантизм, в его учении о невидимой Церкви, совершенно уже явственно наклоняется в сторону христианского спиритуализма; все натуральное бытие не может быть оцерковлено и не нуждается в этом: *для него достаточно его натуральная свобода*. Все бытие, само в себе, вне Христа и Церкви Его свободно как таковое, не нуждается для того, чтобы быть свободным, ни в освящении, ни в преображении. Личность, национальность, исторический поток имеют, так сказать, свое «естественное» богословие, вне дела Христова; лишь сердце человека, в движении веры и любви, усваивает Его Дела. Эта невоплотимость правды Христовой в реальности и отделяет Церковь от всей реальности; оттого, собственно, в Церкви нет ничего исторического, в ней ничего не нарастает через историю, ничего онтологически не накапливается. Культура развивается в своих автономных сферах, независимо от Церкви; культура свободна *per se*¹ и не нуждается в «спасении» через дело Христово. Система христианского спиритуализма приводит к тому, что в мире нет и не может быть Христовой свободы — в мире царит и себе довлеет натуральная свобода. Чтобы «стоять» в ней, нужно в самом себе обрести высший закон, т. е. *стоять, по существу, в самом себе*. Это переводит от христианского спиритуализма к

¹ по существу (лат.).

тому религиозному имманентизму, который так часто обнаруживается в культуре протестантизма. Отсюда же новое усиление, религиозное освящение индивидуализма, оставленного в наследие Европе Римом и расцветшего религиозно лишь на почве протестантизма. Личность святится через раскрытие и совершенствование самой себя, идеал свободной, законченной в себе, стойкой и не зависимой ни от него и ни от личности, идеал достоинства человеческого, вера в индивидуальный разум, в сущности, абсолютный этический плюрализм — таковы духовные перспективы, открывающиеся в протестантизме.

Как все иначе в Православии! Как трудно нам разделить духовную установку католицизма при всей близости в догматическом сознании, как трудно принять систему христианского спиритуализма в протестантизме при всем совпадении в духе свободы! В католицизме мы не можем принять его отречения от свободы; для нас — тот хаос во внутреннем нашем мире, который нас ожидает на пороге свободы, не ведет к отказу от свободы, а, наоборот, впервые как раз ставит ее задачу, определяет ее проблему. Именно потому, что освобожденное от внешнего закона сердце стоит перед опасностью мистического импрессионизма, путь свободы и должен быть путем просветления внутренней тьмы, благодатного преодоления внутреннего хаоса. Если мы не под законом, то будем же под благодатью — и в снискании благодати и лежит путь к тому, чтобы устоять в свободе, к которой нас призвал Христос. А это значит, что обрести свою свободу мы можем лишь в Церкви и с Церковью. Этим Православие резко отграничивается от протестантского понимания свободы: нам чужд индивидуализм и рационализм, чуждо все учение о личности как самостоятельном, самодостаточном начале (что вовсе не осуждает православную мысль на имперсонализм) — *чуждо и учение о разуме как функции личности. Лишь в Церкви расцветает личность*, а вне Церкви она бессильна и не может справиться с своей свободой; лишь в разуме Церкви завершается и становится органом истины мыслительная жизнь личности. Но Церковь вовсе не поглощает личности, не насилует ее свободы и разума, вообще не внешне действует на личность. Найти себя в Церкви — это значит — освободиться от погруженности в самого себя, встать на путь смирения и на нем ощутить себя в связи с живым целым; это значит, — не отказываясь ни от чего в себе, научиться все осмысливать не с точки зрения своей отдельности, а с точки зрения Церкви. Преодолевая иллюзию своей самодостаточности и восполняя себя в Церкви, мы впервые можем дать простор всему в

нас своеобразному и неповторимому, стремясь к его «оцерковлению» — но не внешнему, а внутреннему, через очищение сердца, через внутреннее осияние души благодатью. Вера во Христа так же не осуществляет еще в нас свободы во Христе, как вера не осуществляет в нас и любви Христовой. Свобода во Христе есть состояние благодатное, достижимое лишь в Церкви, но раскрывающееся в каждой личности как ее свобода. Путь к этому воскресению натурального в благодатном идет через смирение, т. е. через действенное преодоление замкнутости в себе и срастание с Церковью. Но это смирение всегда само должно быть свободным, исходить из глубин души, определяться сердцем, чтобы раскрыть возможность лучами благодати проникать в тайники нашего существа. Смирение, растущее из любви к Богу, есть тоже принесение себя в жертву Богу («да будет воля Твоя»), но оно уже есть и начало просветления нашего сердца и восстановления всего его состава в благодатном порядке. Это смирение не только не ослабляет личности, а, наоборот, дает ей силу, свободу — и потому для Православия совершенно немыслимо сосредоточение церковной активности в клире: все церковное тело есть субъект этой активности.

Свобода во Христе раскрывается в личности, *но не личность является субъектом свободы*, а Церковь в целом: свобода во Христе дана Церкви, значит, дана и нам в Церкви, но она не дана и неосуществима в отдельном вне Церкви стоящем человеке. Как истина вручена разуму Церкви в целом, а в отдельном человеке, в его разуме раскрывается неполно и частично, так и свобода дана Церкви и в ней лишь осуществляется, а отдельная личность обретает свою свободу и реализует ее не сама по себе, а лишь в Церкви.

Но как же мыслить личность свободной, если она свободна лишь в Церкви, если субъектом свободы является Церковь, а не личность? Не имеем ли здесь дело, в сущности, с таким пониманием свободы, которое является более глубоким ее отрицанием, чем это мы находим в католичестве, где лишь бессилие свободы, ее трудности и искушения ведут к отречению от нее? В системе же, набросанной выше, личности приписывается: беспредельная свобода до слияния с Церковью, но свобода роковая и бессильная, а затем *некое пребывание в свободе в Церкви*. От личности не отнимается ли самое глубокое, самое священное в ней — дар ее свободы? Не содержит ли в себе намеренное выше понимание свободы как свободы Церкви и в Церкви — глубочайшее отрицание свободы в человеке и перенесение всей свободы к Богу (в Его действиях в человеке)? Ведь

если истинная свобода открывается нам тогда, когда мы соединяемся с Церковью, т. е. есть некий благодатный факт, не зависящий от самого человека, то это его «пребывание в свободе» есть ли *его* свобода? Не есть ли такая наша свобода лишь свобода Бога в нас? Не есть ли наша активность с мистической точки зрения не наша собственно, а лишь действие Бога в нас? Это так же может привести нас к квиетизму, как и к своеобразному мистическому окказионализму, при котором в человеке нет, собственно, никакой *его* активности, но вся активность от Бога, а человеку принадлежит лишь быть орудием Бога?

Нельзя отрицать всей серьезности и уместности этих вопросов. Мы подходим к труднейшим проблемам метафизики христианства, а вместе с тем к самым существенным сторонам благовестия свободы, как его сохранило Православие. Оно отвечает на поднятые вопросы учением о соборности Церкви — учением, недостаточно еще сформулированным, но тем более глубоким в его живом откровении в Церкви.

«Соборность» Церкви есть прежде всего выражение ее вселенского духа. Не внешнее распространение Церкви в мире создает ее вселенскость, а, наоборот, — самое это распространение Церкви выявляет и реализует внутреннюю устремленность к тому, чтобы охватить и освятить весь мир, чтобы своей благодатной силой спасти его. Этой устремленности Церкви к спасению всего мира отвечает и то, что в Церкви уже пребывает весь мир, — хотя сам мир этого не знает и в значительной своей части даже и не хочет этого. Но Церковь, насажденная Спасителем, стала душой мира, его сокровенным средоточием, местом встречи Божественного и человеческого, т. е. возможностью просветления и обожения мира и человека. Потому все и может быть оцерковлено, что все уже заключено в Церкви, но не в своей реальной стороне, столь часто отстоящей от Церкви, а в своей идеальной, невоплощенной, но воплотимой стороне. Церковь стала матерью всех, и оцерковление есть реализация нашего сыновства в Церкви, которая каждого ждет к себе, о всем и обо всех молится и скорбит, как истинная мать. Человечество и мир уже собраны внутренне в Церкви, и все, что приходит к Церкви, не становится впервые ей родным, а лишь открывает это исконное во Христе родство свое. Эта онтологическая, хотя и закрытая, не реализованная, а лишь потенциальная собранность мира в Церкви есть вселенскость Церкви, и отсюда и вытекает ее вселенский дух, ее живая и неустанная любовь к миру, вселенская ее устремленность. Соборность лишь *выражается* в вселенском духе Церкви, но она *есть* и *пребывает* как некий

онтологический факт. Развитие этого учения в самом Православии не нашло законченного догматического выражения, но как неформулированный догмат оно живет глубоко в Церкви. Вселенский дух Православия потому так резко противостоит внешнему универсализму католичества, что внешнее собрание мира в Церкви есть для Православия не начало, а конец созидания Царства Божия. Мир уже пребывает в Церкви — в своих идеальных, нереализованных основах, он уже собран в Церкви, но эта мистическая собранность, эти излучения Боговоплощения весь мир должны осветить его и направить его (в его реальности) к Церкви. Мистическая собранность мира в Церкви должна стать реальной лишь через нашу свободу — в категорическом признании этого и лежит отличие Православия от католичества. Но эта мистическая собранность уже есть как задача и путь оцерковления мира — и здесь Православие так резко отличается от спиритуализма протестантского мироощущения. Бытие, отошедшее через грех от Бога, *только в Церкви может с Ним воссоединиться*, потому что через Боговоплощение и искупительное дело Спасителя мистически уже состоялось во Христе это соединение. Церковь и есть, как тело Христово, средоточие и сила этого воссоединения, она хранит его для каждого, возлагая на каждого реализацию, явление в реальности этого уже совершенного Христом воссоединения с Богом. Собранность из мистической должна стать всецелой, охватить всю реальность, — и этим Православие так же отлично от протестантизма (в его учении о невидимой Церкви), как отлично оно от него в признании мистической собранности всего в Церкви. Отдаленность наша друг от друга, мнимая в онтологии до явления Христа, стала вдвойне мнимой после создания Церкви. Единство не нужно еще создавать, его лишь нужно раскрыть и осуществить — этот примат Церкви есть тот новый онтологический факт, который принес миру Христос в своем воплощении и своем искупительном деле. Нечувствие этой собранности мира в Церкви, этой обращенности ее к миру, как Матери, с любовью и скорбью следящей за всеми и всем, что еще не стало реально единым с ней, определило религиозную судьбу протестантизма. С особой силой это сказывается в нечувствии «церковного предания», — онтология церковности воспринимается поэтому здесь лишь в своей «невидимой» стороне, как-то отсеченной от живой связи со всем бытием. Историческое бытие накопилось, а Церковь для протестантизма была и остается вне этого, ее жизнь не есть «историческая» жизнь, и мы в настоящее время так же стоим перед Евангелием, как стоял мир в пер-

вом веке. Невоплотимость Церкви, отсутствие в ней подлинной связи с миром и ведет к разрыву их: как Церковь здесь пребывает вне мира, так и мир — вне Церкви. «Соборность» есть лишь некий психологический факт, для которого, собственно, нет никакой онтологической основы, да и самое собрание в Церковь остается внутренним, не затрагивая реальности. Если в католичестве оцерковление, приведение реального мира к Церкви идет мимо свободы, то в протестантизме свобода утверждается как абсолютно личное, внутреннее начало, только внутренне могущее сочетаться в единство с миром. Если там — реальное существо вытесняет свободу, то здесь свобода вытесняет реальное единство.

Церковь есть богочеловеческий организм, божественное в ней не ослабляет и не подавляет человеческого, но и само не подавляется человеческим. В Церкви веет дух свободы, и это открывает простор человеческому началу, требует даже этого простора, ибо лишь через свободное устремление сердца дело Спасителя, собрание человечества и мира может стать реальным. Дух свободы в Православии не позволяет ему поставить реальное единство вне этого внутреннего преобразования мира, иначе говоря — глубочайше противится теократическому замыслу, стремлению с помощью власти насадить Царство Божие. Единство, которым живет Церковь и о котором она постоянно молится, есть единство свободного соединения во Христе, есть внутренняя созвучность живущих о Христе сердец. Но это свободное движение ко Христу потому только и возможно для нас, что Христос всех и все возлюбил, — если бы не было нашей, Христом дарованной, не реализованной, но потенциально уже данной нам связи с Церковью, как бы мы, своими силами, могли соединить свою греховность со святостью? Уже в создании мира была дана живая связность бытия в себе и живая связность его с Богом, — но нарушенная (хотя и не уничтоженная грехопадением) эта связность восстановлена Христом через создание Церкви. Потенциальная соборность, остававшаяся до Христа неосуществимой, непереводимой в реальность, во Христе открылась для нас как осуществимая. Это и есть Церковь как «небо на земле», как точка соединения божественного и человеческого; с особой силой переживаем мы это в таинствах Церкви, но мистический реализм Церкви светится в каждом акте ее. Как забыть нам слова Спасителя: «Ядый Мою плоть и пияй Мою кровь во Мне пребывает, и Аз в нем» (Иоан. 6, 56)? Это пребывание наше во Христе Спасителе и Его пребывание в нас, достигающее полноты в причащении, образует истинный смысл и все-

го пребывания нашего в Церкви. Конечно, мистическое и реальное соединены здесь так, что восприятие их глубочайшего единства не дается внешнему взору. Но не то ли же должно сказать о Боговоплощении, о всей тайне Богочеловечества Иисуса Христа? Чувственные глаза («несмысленная и косная сердцем», Луки 24, 25) усваивают только человечество во Иисусе Христе, и нужно духовно родиться, чтобы усвоить «нераздельность и неслиянность» во Христе Иисусе Божественного и человеческого.

Пребывание в Церкви в такой полноте дает нам усвоить эту тайну «нераздельности и неслиянности» Божественного и человеческого во Христе, что душа наша становится способной вместить (не говорю — понять) и тайну Церкви. Мы носим в себе залог и силу объединения со всеми и всем через Церковь, — и это и прорастает в нас психологически, как любовь во Христе, в лучах которой исчезают все перегородки между людьми, и далекое и чужое становится родным и дорогим. В этом переводится в реальный план то мистическое сближение, которое дает нам Церковь, — и здесь, в путях любви и в путях церковного спасения, открывается один из отсветов в нас величайшей тайны — Св. Троицы. Бог един, но Бог и троичен; действительно Единство Божества, но действительна и троичность его. Эту тайну Троицы не усваивает наш ум и постоянно дает перевес то началу единства, то началу троичности, — но сердце твердо хранит эту тайну *и в Церкви укрепляется в ней* — ибо в самой Церкви ее полнота не ослабляет ее живого единства. Даже пути натуральной человеческой любви хранят в себе отсвет этой тайны, — ибо и ее пути есть пути к единосутию, к тому, чтобы двое стали одно, не перестав быть двумя. Но любовь во Христе соединяет нас не с кем-либо одним, а со всеми; Церковь открывается нам как осуществленное единосутие ее членов во Христе, как потенциальное единосутие и всего внецерковного мира с нами. Не теряя себя, мы в Церкви обретаем реальное единосутие со всеми, и эта новая жизнь в нас и проявляется в любви Христовой, или — что то же — в благодати Св. Духа. Живое единство в Церкви есть непременно свободное, т. е. оно восходит к движениям сердца, а не держится внешне, через внешний или внутренний закон. Это единосутие, не поглощающее своеобразие каждого лица, сохраняющее свободу его, есть отсвет в нас тайны Св. Троицы, — но это же значит, что обособление и отдельность людей не есть только явление, не значит, что они метафизически укоренены; метафизическая основа индивидуальности, охраняющая ее своеобразие и свободу, не такова, чтобы быть абсолютной и непрозрачной — она не исключает

единства и даже таинственного нашего единосутия (не подобосутия!). Эта потенциальная собранность наша, данная уже при сотворении мира, но ставшая «неплодящей» вследствие греха, ожила и утвердилась во Христе в созданной Им Церкви, — и здесь она тоже пребывает потенциальной, но уже «плодящей», могущей стать реальной. Потенциальность этой собранности связана с нашей свободой — изнутри, из глубины сердца только и может исходить движение наше к тому, чтобы потенциальная собранность в Церкви стала во мне, в нас реальной и действенной.

Соборность, заключенная в Церкви, есть живая полнота множества и конкретное его единство, — все может спастись через Церковь, т. е. найти свое место в вечности. Но это спасение через Церковь невозможно без свободного обращения к ней: нет собранности, если *нет* свободы — ибо тогда было бы внешнее и принудительное объединение, в котором объединялась бы полнота бытия, — но нет и свободы, если мы окончательно отделены друг от друга, если мы не собраны уже Матерью-Церковью, если она не ждет нас и не зовет к себе — ибо наша свобода без этого бессильна и бесплодна. Свобода как акт отдельного, в себе замкнутого человека не может пойти дальше освобождения от всякого закона («все мне позволено»); следующий шаг может быть сделан лишь в сердце, осененном благодатью. Но если в человеке действует уже благодать, то, значит, он уже в Церкви, сосуде благодати, он уже питается ее соками, светится ее светом, видит ее зрением. Благодать в человеке делает реальной его связь с Церковью, — и тогда отдельный человек перестает быть отдельным, но принадлежит высшему единству, не теряя себя, не теряя своей свободы, не теряя свою обособленность. Благодать в человеке связывает хаос, царящий в его сердце, и просветляет его «светом Лица Христова», как говорит одна церковная молитва. Когда ап. Павел пишет (Галат. 2, 20): «...уже не я живу, но во мне живет Христос», то в этих словах выражена эта мысль о единосутии нашем (по благодати) со Христом; это и есть путь к обожению.

На литургии, в заамвонной молитве, мы молимся о том, чтобы Господь «сохранил исполнение Церкви». Это «исполнение Церкви» уже есть, ибо Церковь, как Мать, любовью своей все обнимает, и отсюда ее вселенский дух, ее космический путь. Обнимая весь мир в любви и молитве, Церковь ждет, когда все в свободном устремлении к Богу придет к Нему, когда ее мистическая собранность станет реальной и весь космос освободится от рабства тлению. Но, по слову ап. Павла, «тварь покорилась су-

ете не добровольно, а по воле покорившего ее» (Римл. 8, 20); космическое торжество Церкви задерживается человеком, даром свободы, ему присущим. В человеке и через человека, через его возвращение к Богу разрешается и космическая трагедия — и этот мистический антропоцентризм с новой стороны освещает тайну Церкви. Церковь стала душой мира, но она стала и центральной темой истории человечества — ибо через историю происходит излучение Искупительного дела Спасителя в мире. Не в отдельном человеке совершается реальная жизнь Церкви, а в живой конкретной сроченности членов Церкви в одно целое. Церковь имеет *свою* историческую плоть, свое историческое явление, но именно как Церковь, а не как человеческое учреждение. Здесь Православие вместе с католицизмом одинаково противостоит протестантизму, ибо Православие (вместе с католицизмом) учит о Церкви как живом и подлинном единстве умерших и живых, ее видимого и невидимого состава. Церковь на земле есть *историческое* явление Церкви, ее не исчерпывающее, но вместе с тем внутренне связанное со всей полнотой. Соборность дана нам не только в мистическом единстве всех в Матери-Церкви, но она уже пульсирует и в реальном, в историческом единстве Церкви на земле. Конечно, Церкви лишь в полноте видимого и невидимого состава ее принадлежит сила Христова, лишь в полноте дана святость и непогрешимость: Церковь на земле, в человеческой своей стороне, может быть подверженной греху, соблазнам, впадать в ереси. В этой исторической стороне Церкви есть, однако, свое отражение той мистической собранности всего и всех в живое целое, которая образует самое ее существо — она дана в иерархии и соборах.

Судьбы иерархического начала в христианских исповеданиях необычайно характерны для различного понимания свободы и соборности. Церковь есть мистический организм, Тело Христово, и оттого начало иерархии не только практически целесообразно, но и внутренне отвечает духу Церкви. Однако священнослужители суть лишь *предстоятели* Церкви, призванные благодатью к совершению таинств, но совершающие их в Церкви, и с Церковью. Сама Церковь через них совершает таинства, и потому правильн<ым> надо признать то, что личные свойства священника, его греховность и маловерие не останавливают действия благодати. И все же — лишь через них совершаются таинства, — и это не только потому, что через священство, через преемство благодати сохраняется историческая связь с <пр>исполнением Духа Святого апостолам<и>, а через них — всей Церкви. Кроме исторической правды иерархии в

Церкви, есть в ней и мистическая правда, ибо благодать сообщается Церкви всегда через личность, а не безлично.

Но эта благодатная выделенность священства, его особые дары и особые задачи ни в малейшей степени не ослабляют жизненности всего церковного тела, ибо благодать в отдельном священнике держится не его личными заслугами и свойствами, а его живой связью со всей Церковью. Сила Христова сообщена всей Церкви, как ей же, в ее живой полноте, дана и святость и непогрешимость. Это и находит свое историческое выражение в соборах как проявлениях жизни всей Церкви на земле.

В протестантизме начало иерархии настолько ослаблено, что оно сохранило более внешний, так сказать технический, смысл. Перенесение всего на личность, вера в индивидуальный разум и естественное ослабление и даже выветривание идеи церковного разума, неизбежная отсюда онтологическая разъединенность членов Церкви и даже их атомизация привели к тому, что между клиром и церковным народом утратилось различие. Церковь на земле перестала быть органическим единством, а поистине стала совокупностью верующих, чем-то вроде социально-психического объединения. Единосущие заменяется подобосущием, отдельные члены, соединенные лишь в вере, так и остаются реально между собой отдельными, поэтому учение о церковном разуме как основе и границе индивидуально-го разума, собственно, неосуществимо в протестантизме. Ослабление иерархического начала связано здесь, таким образом, с ослабленным раскрытием соборности, пребывающей лишь невидимо и не могущей быть воплощенной, — протестантизм как бы вернулся к «натуральной» соборности — к тем отсветам первозданной близости мира к Богу, которые сохранились в мире после грехопадения. — Католичество, сохранившее верность Церкви, сохранило и иерархию, — но неуловимость благовестия свободы, ослабившая эмпирически жизненность всего церковного организма, способствовала тому сосредоточению всей активности в клире, которое выдвигалось различными чисто историческими явлениями. Из этого внутренне и родился папизм, учение о воплощении в папе того, что дано в Церкви. Соборы, как бы пробуждавшие активность Церкви, все же не давали места мирянам, а с другой стороны, утратили свое прежнее значение: соборное управление Церковью не только практически, но и в сознании церковном отодвинулось в далекое прошлое. В Православии же, при всем глубочайшем преклонении перед клиром и подлинно благоговейном отношении к нему, никогда не утрачивалось сознание того, что Церковь уп-

равляется соборно, т. е. по формуле послания восточных патриархов — всем церковным народом. Для Православия носителем церковной силы и разума является вся Церковь в ее живом единстве, и никогда одно лицо не могло бы претендовать на непогрешимость. Непогрешимость дана Церкви как живой целостности, — отдельное же лицо, глава Церкви, может лишь выражать истину и хранить ее. Часто на Вселенских соборах провозвестником истины и столпом Православия бывал не первоиерарх, а низший в чине клирик. Поэтому в Православии нет формальных признаков Вселенского собора, вернее, формальная правильность в организации собора вовсе не является достаточной — лишь сама же Церковь дает окончательную квалификацию тех или иных соборных деяний. Это вносит известную неопределенность в учение о соборах — по крайней мере, с формально юридической точки зрения. Но в Церкви действует Святой Дух, и только это и делает ее хранительницей истины, воплощением Премудрости Божией. Отсюда и видно, что соборное управление Церковью, решительно несогласуемое с папизмом, единственно верно выражает самую природу Церкви. Церковь есть Тело Христово, мистический организм, — ее жизнь есть жизнь всего организма. Иерархизм верен, но неверно отнятие у всего церковного народа активности, неверно сосредоточение всей силы в клире: на таком пути может происходить лишь высыхание тела церковного, ослабление свободы входящих в его состав личностей. Вселенский дух Церкви связан с дыханием жизни во всем ее составе, иначе будет слабеть органическая связь в ней и постепенно подменяться внешней, любовь станет заменяться подчинением. Жизнь Церкви на земле, чтобы не растворялись богатства, присущие ей в мистических недрах, должна быть связана с свободой и жизненностью всех членов Церкви. То, что соединил русский язык в слово «соборность», — соборное управление Церковью, и собиравание всего мира в лоне Церкви, и действие вселенского духа в ней — глубочайше связано одно с другим по существу.

В правильном сочетании начал свободы и соборности лежит ключ к догматической чистоте Православия. Вопрос был поставлен так: если мы подлинно свободны лишь в Церкви, то есть ли это свобода Божия в нас или это действительно наша, человеческая свобода? В самом вопросе как бы предугадывается возможность двух противоположных решений, — между тем истина, как ее дает нам Православие, в том и заключается, что *снимается самая автономия*. Лишь в Церкви совершается Боговоплощение, т. е. нераздельное и неслиянное сочетание Бо-

жественного и человеческого, и в Церкви нет свободы человека отдельно от свободы Божества в нас (т. е. действия благодати в нас), ибо натуральное, лишь будучи преображенным благодатно, реализует свою свободу. Это значит, что человек обретает свою свободу, лишь отдаваясь Богу, в смирении преклоняясь перед Ним, — а Господь действует в нас не мимо нашей свободы, а лишь через нее. Тайна свободы есть поэтому лишь особый аспект Боговоплощения, как оно пребывает в Церкви, а через Церковь — в нас.

Итак, свободен ли человек в Церкви? Да, это свобода человека — и как глубоко ощущаем мы, в наших падениях, всю реальность нашей свободы — именно в атмосфере Церкви! Внецерковное покаяние имеет и другой смысл, и как бы иную тональность, чем покаяние в Церкви, когда с такой болью переживается каждым его неправда в свете жизни, открывающейся каждому в Церкви. Но свобода в Церкви не есть свобода обособленного человека, а свобода члена Церкви, т. е. свобода, осиянная благодатью Св. Духа. Система окказионализма не тем не права, что в активности нашей она усматривает лишь действие Божества, — ибо это действие (в Церкви) действительно есть налицо: но свобода в Церкви есть в самом деле свобода, осиянная благодатью, восполненная благодатью Св. Духа. Система окказионализма не права, однако, в том, что она мыслит человека пассивным, в то время как лишь благодаря свободе человека, свободным его актом — излучения силы Божией только и происходят в нас. Окказионализм, как отрицание активности бытия, как неусвоение силы в самом бытии, так же поэтому акосмичен, как и та система, которая отделяет мир от Бога, делает его непроницаемым для лучей Божества и не нуждающимся в ней. Мнимость космичности обнаруживается в последнем случае в том, что истинное бытие приписывается все же Богу, а в мире пребывает низшее — неосвященное и неосвящаемое бытие. А в Православии нам светит истина о свободе во Христе — это наша свобода, но это свобода с Христом: Господь не действует в человеке помимо его свободы, но и свобода не созидает ничего без Бога. Господь наш создал Церковь, и лишь в ней и с ней стала вновь возможна для нас, оуществима наша свобода.

...

Свободы в мире много, но истинной свободой является лишь свобода во Христе, ибо только в ней открывается путь к освобождению от главной скованности нашей — от «рабства тлению»; свобода во Христе открывает нам путь к спасению — к

преображению и обожению. Но эта свобода не дается отдельному лицу — она дана в Церкви, а в Церкви дается всем, ибо Церковь, как Мать, всех обнимает и внутренне всех в себя включает. Эта мистическая собранность нас в Церкви, эта возможность для нас, а через нас для всего мира — приобщиться к спасительному делу Господа нашего — открыта всегда перед нами. Первый акт свободы и заключается в том, чтобы пойти к Церкви, и этот акт, как движение натуральной свободы, возможен лишь в сердце, т. е. уже стоит вне закона — внешнего или внутреннего. В этом акте со всей безмерностью и жутью предстает перед нами и радость и трудность свободы; мы *можем* не идти к Церкви — и однако сознание этого уже тревожит или мутит душу. Оттого дар свободы есть бремя, переходящее в настоящий крест, когда горькое покаяние показывает нам, как трудно совладать с нашей свободой. Но если мы обращаемся к Церкви, то дар свободы благодатно восполняется силами Церкви, и мы сознаем тогда, что мы можем быть свободными лишь со всеми, в соборном единении со всеми в Церкви. Но в Церкви мы не утрачиваем нашей свободы, а еще глубже и полнее переживаем ее, ибо «где Дух Господень, там и свобода».

Все может, все должно быть преобразено, чтобы стать свободным во Христе: через Церковь идем мы к свободе, через оцерковление себя, жизни, мира мы реализуем нашу свободу, реализуем соборность.