

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org
Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

Владимир Соловьев

Великий спор и христианская политика

Владимир Соловьев оставил нам много замечательных книг. До 1917 года дважды выходило Собрание его сочинений в десяти томах. Представить такое литературное наследие в одном томе – задача непростая. Поэтому основополагающей стала идея отразить творческую эволюцию философа. Настоящее издание содержит работы, тематически весьма разнообразные и написанные на протяжении двадцати шести лет – от магистерской диссертации «Кризис западной философии» (1847) до знаменитых «Трех разговоров», которые он закончил за несколько месяцев до смерти. Можно сказать, что в идейном отношении философия Вл. Соловьева представлена здесь полностью. Последовательно раскрыты три темы, условные названия которых могут быть такими: «Христианство», «Россия», «Теоретическая философия».

Произведение входит в сборник «Спор о справедливости».

version 1.0 – создание документа – Tіbіоkа

Владимир Соловьев

Великий спор и христианская политика

I. ВСТУПЛЕНИЕ. ПОЛЬША И ВОСТОЧНЫЙ ВОПРОС

Через всю жизнь человечества проходит великий спор Востока и Запада. Еще Геродот относит его начало ко временам полуисторическим: первые проявления всемирной борьбы между Европой и Азией он указывает в событиях баснословных – в похищении финикийцами женщин из Аргоа и в похищении Елены из Лакедемона сыном троянского Приама. От такой древности этот спор достиг до наших дней, и доселе он глубоко разделяет человечество и мешает его правильной жизни. Возникший до христианства, на время остановленный новой религией, затем опять возобновленный антихристианскою политикою в самом христианском мире, этот пагубный спор может и должен быть окончательно решен истинно христианскою политикою.

Как нравственность христианская имеет в виду осуществление царства Божия внутри отдельного человека, так христианская политика должна готовить пришествие царства Божия для всего человечества как целого, состоящего из больших частей – народов, племен и государств.

Но прошедшая и настоящая политика действующих в истории народов имеет очень мало общего с такою целью, а большею частью и прямо ей противоречит – это факт бесспорный. В политике христианских народов доселе царствует безбожная вражда и раздор, о царстве Божиим здесь нет и помину. Для многих этого достаточно: так оно есть, значит, так тому и быть. Нельзя, однако, выдержать до конца такого преклонения перед фактом; ибо тогда пришлось бы преклоняться перед чумою и холерою, которые также суть факты. Все достоинство человека в том, что он сознательно борется с дурною действительностью ради лучшей цели. Господство болезни есть факт, но цель есть здоровье; и от этого дурного факта к лучшей цели есть переход и посредство, называемое медициною. И в общей жизни человечества царство зла и раздора есть факт, но цель есть царство Божие, и к этой-то цели посредствующий переход от дурной действительности называется христианскою политикою. [1]

Согласно общераспространенному мнению, каждый народ должен иметь свою собственную политику, цель которой – соблюдать исключительные интересы этого отдельного народа или государства. В то время как представители европейской цивилизации, англичане или французы, действуя исключительно в своих национальных интересах, самоуверенно кричат об этом на весь свет, как о деле вполне пристойном и даже похвальном, раздаются иногда и у нас патриотические голоса, требующие, чтобы мы не отставали в этом от других народов и также руководились бы в политике исключительно своими национальными и государственными интересами, и всякое отступление от такой «политики интереса» объявляется или глупостью, или изменою. Быть может, в таком взгляде есть недоразумение, происходящее от неопределенности слова «интерес»: все дело в том, о каких именно интересах идет речь. Если полагать интерес народа, как это обыкновенно делают, в его богатстве и внешнем могуществе, то при всей важности этих интересов несомненно для нас, что они не должны составлять высшую и окончательную цель политики, ибо иначе ими можно будет оправдывать всякие злодеяния, как мы это и видим. В

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org
последнее время патриоты всех стран смело указывают на политические злодеяния Англии как на пример, достойный подражания. Пример в самом деле удачный: никто и на словах и на деле не заботится так много, как англичане, о своих национальных и государственных интересах. Всем известно, как ради этих интересов богатые и властительные англичане морят голодом ирландцев, давят индусов, насильно отравляют опиумом китайцев, грабят Египет. Несомненно, все эти дела внушены заботой о национальных интересах. Глупости и измены тут нет, но бесчеловечия и бесстыдства много. Если бы возможен был только такой патриотизм, то и тогда не следовало бы нам подражать английской политике: лучше отказаться от патриотизма, чем от совести. Но такой альтернативы нет. Сеем думать, что истинный патриотизм согласен с христианской совестью, что есть другая политика кроме политики интереса или, лучше сказать, что существуют иные интересы у христианского народа, не требующие и даже совсем не допускающие международного людоедства. Что это международное людоедство есть нечто непохвальное, это чувствуется даже теми, которые им наиболее пользуются. Политика материального интереса редко выставляется в своем чистом виде. Даже англичане, самодовольно высасывая кровь из «низших рас» и считая себя вправе это делать просто потому, что это выгодно им, англичанам, нередко, однако, уверяют, что приносят этим великое благодеяние самим низшим расам, приобщая их к высшей цивилизации. Здесь, таким образом, грубое стремление к своей выгоде превращается в возвышенную мысль о своем культурном призвании. Этот идеальный мотив, еще весьма слабый у практических англичан, во всей силе обнаруживается у народа мыслителей. Германский идеализм и склонность к высшим обобщениям делают невозможным для немцев грубое эмпирическое людоедство английской политики. Если немцы поглотили вендов, пруссов и собираются поглотить поляков, то не потому, что это им выгодно, а потому, что это их «призвание» как высшей расы: германизируя низшие народности, возводить их к истинной культуре. Английская эксплуатация есть дело материальной выгоды; германизация есть духовное призвание. Англичанин является перед своими жертвами как пират; немец – как педагог, воспитывающий их для высшего образования. Философское превосходство немцев обнаруживается даже в их политическом людоедстве: они направляют свое поглощающее действие не на внешнее достояние народа только, но и на его внутреннюю сущность. Эмпирик англичанин имеет дело с фактами; мыслитель немец – с идеей; один грабит и давит народы, другой уничтожает в них самую народность.

Высокое достоинство германской культуры неоспоримо. Но все-таки принцип высшего культурного призвания есть принцип жестокий и неистинный. О жестокости его ясно говорят печальные тени народов, подвергнутых духовному рабству и утративших свои жизненные силы. А неистинность этого принципа, его внутренняя несостоятельность, явно обличается его неспособностью к последовательному применению. Вследствие неопределенности того, что собственно есть высшая культура и в чем состоит культурная миссия, нет ни одного исторического народа, который не заявлял бы притязания на эту миссию и не считал бы себя вправе насиловать чужие народности во имя своего высшего призвания. Народом народов считают себя не одни немцы, но также евреи, французы, англичане, греки, итальянцы и т. д., и т. д. Но притязание одного народа на привилегированное положение в человечестве исключает такое же притязание другого народа. Следовательно, или все эти притязания должны остаться пустым хвостовством, пригодным только как прикрытие для утеснения более слабых соседей, или же должна возникнуть борьба не на жизнь, а на смерть между великими народами из-за права культурного насилия. Но исход такой борьбы никак не докажет действительно высшего призвания победителя; ибо перевес военной силы не есть свидетельство культурного превосходства: такой перевес имели полчища Тамерлана и Батыя, и если бы в будущем такой перевес выпал на долю китайцев благодаря их многочисленности, то все-таки никто не преклонится перед культурным превосходством монгольской расы. Идея культурного призвания может быть состоятельной и плодотворной только тогда, когда это призвание берется не как мнимая привилегия, а как действительная обязанность, не как господство, а как служение.

У каждого отдельного человека есть материальные интересы и интересы самолюбия, но есть также и обязанности или, что то же, нравственные интересы, и тот человек, который пренебрегает этими последними и действует только из-за выгоды или из самолюбия, заслуживает всякого осуждения. То же должно принять и относительно народов. Если даже смотреть на народ как только на сумму отдельных лиц, то и тогда в этой сумме не может исчезнуть нравственный элемент, присутствующий в слагаемых. Как общий интерес целого народа составляет равнодействующую всех частных интересов (а не простое повторение каждого в отдельности) и имеет отношение к подобным же коллективным интересам других народов, так же точно должно рассуждать и о

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org
народной нравственности. Расширение личного во всенародное не основывая ограничивать одну низшую стороною человека: если материальные интересы отдельных людей порождают общий народный интерес, то и нравственные интересы отдельных людей порождают общий нравственный интерес народа, относящийся уже не к отдельным членам других народов, а к целостности, – у народа является нравственная обязанность к другим народам и ко всему человечеству. Видеть в этой общей обязанности метафору и вместе с тем стоять за общий национальный интерес как за что-то действительное есть явное противоречие. Если народ – только отвлеченное понятие, то ведь отвлеченное понятие не может иметь не только обязанностей, но точно так же не может у него быть и никаких интересов и никакого призвания. Но это явная ошибка. Во всяком случае, мы должны признать интерес народа как общую функцию частных деятелей, но такую же функцией является и народная обязанность. Есть у народа интерес, есть у него и совесть. И если эта совесть слабо обнаруживается в политике и мало сдерживает проявления национального эгоизма, то это есть явление ненормальное, болезненное, и всякий должен сознаться, что это нехорошо. Нехорошо международное людоедство, оправдываемое или не оправдываемое высшим призванием; нехорошо господство в политике воззрений того африканского дикаря, который на вопрос о добре и зле отвечал: добро – это когда я отниму у соседей их стада и жен, а зло – когда у меня отнимут. Такой взгляд господствует в международной политике; но он же в значительной мере управляет и внутренними отношениями: в пределах одного и того же народа сограждане повседневно эксплуатируют, обманывают, а иногда и убивают друг друга, однако же никто не заключает из этого, что так и должно быть; отчего же такое заключение получает силу в применении к высшей политике?
Есть и еще несообразность в теории национального эгоизма, губительная для этой теории. Раз признано и узаконено в политике господство своего интереса, только как своего, то совершенно невозможным становится указать пределы этого своего, патриот считает своим интерес своего народа в силу национальной солидарности, и это, конечно, гораздо лучше личного эгоизма, но здесь не видно, почему именно национальная солидарность должна быть сильнее солидарности всякой другой общественной группы, не совпадающей с пределами народности? Во время французской революции, например, для эмигрантов-легитимистов чужеземные правители и вельможи оказались гораздо ближе своими, чем французские якобинцы, для немецкого социал-демократа парижский коммунары также более свой, нежели померанский помещик, и т. д., и т. д. Быть может, это очень дурно со стороны эмигрантов и социалистов, но на почве политического интереса решительно нельзя найти оснований для их осуждения.
Возводить свой интерес, свое самомнение в высший принцип для народа, как и для лица, значит узаконять и увековечивать ту рознь и ту борьбу, которая раздражает человечество. Общий факт борьбы за существование, проходящий чрез всю природу, имеет место и в натуральном человечестве. Но весь исторический рост, все успехи человечества состоят в последовательном ограничении этого факта, в постепенном возведении человечества к высшему образцу правды и любви. Откровение этого образца, этого нового человека, явилось в живой действительности Христа. И не должно нам, воспринявшим нового человека, опять возвращаться к немощным и скудным стихиям мира, к упраздненному на кресте раздору между эллином и варваром, язычником и иудеем. Ставить выше всего исключительный интерес и значение своего народа требуют от нас во имя патриотизма. От такого патриотизма избавила нас кровь Христова, пролитая иудейскими патриотами во имя своего национального интереса: «Аще оставим Его тако, вси уверуют в него: и приидут Римляне, и возьмут место и язык наш... уне есть нам, да един человек умрет за люди, а не весь язык погибнет». Умерщвленный патриотизмом одного народа, Христос воскрес для всех народов и заповедал ученикам своим: «шедше научите вся языки». Что же? или христианство упраздняет национальность? Нет, но сохраняет ее. Упраздняется не национальность, а национализм. Озлобленное преследование и умерщвление Христа было делом не народности еврейской, для которой Христос (по человечеству) был ее высшим расцветом, а это было дело узкого и слепого национализма таких патриотов, как Каиафа. – И то, что было сказано выше о политике немцев и англичан, нисколько не служит к осуждению этих народностей. Мы различаем народность от национализма по плодам их. Плоды английской народности мы видим в Шекспире и Байроне, в Беркее и в Ньютоне; плоды же английского национализма суть всемирный грабеж, подвиги Варрен Гастингса и лорда Сеймура, разрушение и убийство. Плоды великой германской народности суть Лессинг и Гете, Кант и Шеллинг, а плод германского национализма – насильственное онемечение соседей от времен тевтонских рыцарей и до наших дней.
Народность, или национальность, есть положительная сила, и каждый народ по

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org особому характеру своему назначен для особого служения. Различные народности суть различные органы в целом теле человечества, – для христианина это есть очевидная истина. Но если члены физического тела только в басне Менения Агриппы спорят между собою, то в народах – органах человечества, слагаемых не из одних стихийных, а также из сознательных и волевых элементов, может возникнуть и возникает действительно противоположение себя целому, стремление выделиться и обособиться от него. В таком стремлении положительная сила народности превращается в отрицательное усилие национализма. Это есть народность, отвлеченная от своих живых сил, заостренная в сознательную исключительность и этим острием обращенная ко всему другому. Доведенный до крайнего напряжения национализм губит впавший в него народ, делая его врагом человечества, которое всегда окажется сильнее отдельного народа. Христианство, упраздняя национализм, спасает народы, ибо сверхнародное не есть безнародное. И здесь имеет силу слово Божие: только тот, кто положит душу свою, сохранит ее, а кто бережет душу свою, тот потеряет ее. И народ, желающий во что бы то ни стало сохранить душу свою в замкнутом и исключительном национализме, потеряет ее, и только полагая всю душу свою в сверхнародное вселенское дело Христово, народ сохранит ее. Как личное самоотвержение, победа над эгоизмом не есть уничтожение самого его, самой личности, а, напротив, есть возведение этого его на высшую ступень бытия, точно так же и относительно народа: отвергаясь исключительного национализма, он не только не теряет своей самостоятельной жизни, но тут только и получает свою действительную жизненную задачу. Эта задача открывается ему не в рискованном преследовании низменных интересов, не в осуществлении мнимой и самозванной миссии, а в исполнении исторической обязанности, соединяющей его со всеми другими в общем вселенском деле. Возведенный на эту степень, патриотизм является не противоречием, а полнотою личной нравственности. Лучшие стремления человеческой души, высшие веления христианской совести прилагаются тогда к вопросам и делам политическим, а не противуполагаются им. Не должно себя обманывать: бесчеловечие в международных и общественных отношениях, политика людоедства погубит в конце концов и личную, и семейную нравственность, что отчасти уже и видно во всем христианском мире. Человек все-таки есть существо логичное и не может долго выносить чудовищного раздвоения между правилами личной и политической деятельности. Поэтому, хотя бы для спасения личной нравственности, следует остерегаться возводить это раздвоение в принцип и требовать, чтобы человек, который к ближайшим своим относится по-христиански, а относительно прочих сограждан сообразуется по крайней мере с юридическим законом, чтобы тот же человек как представитель государственного и национального интереса управлялся такими воззрениями, которые свойственны придорожным разбойникам и африканским дикарям. Должно, хотя бы сперва только в теории, признать высшим руководящим началом всякой политики не интерес и не самомнение, а нравственную обязанность. Христианский принцип обязанности, или нравственного служения, есть единственно состоятельный, единственно определенный и единственно полный, или совершенный, принцип политической деятельности. Единственно состоятельный – ибо, исходя из самопожертвования, он доводит его до конца, он требует, чтобы не только лицо жертвовало своею исключительностью в пользу народа, но и для целого народа и для всего человечества разрывает всякую исключительность, призывая всех одинаково к делу всемирного спасения, которое по существу своему есть высшее и безусловное добро и, следовательно, представляет достаточное основание для всякого самопожертвования; тогда как на почве своего интереса решительно не видно, почему своим личным интересом должно жертвовать интересу своего народа, и точно так же совершенно не видно, почему я должен преклоняться перед коллективным самомнением своих сограждан, когда мое личное самомнение признается скорее слабостью нравственного характера, нежели нормою деятельности. Далее, это есть единственно определенный принцип: ибо, с одной стороны, интерес, выгода сами по себе суть нечто совершенно безграничное и ненасытное, а с другой стороны, мнение о своем высшем и исключительном призвании еще не дает никакого положительного указания в каждом данном случае и вопросе; обязанность же христианская всегда указывает нам, как должны мы поступать во всяком данном случае, и притом она требует от нас только того, что мы несомненно можем сделать, что находится в нашей власти (*ad impossibilia peto obligatur*[2]), тогда как стремление к материальному интересу нисколько не ручается за возможность его достижения, да и мнение о нашем исключительном призвании манит нас обыкновенно на такие высоты, которых мы достигнуть не можем. Поэтому мы вправе утверждать, что мотивы выгоды и самомнения суть мотивы фантастические, а принцип христианской обязанности есть нечто совершенно реальное и твердое. Наконец, это есть единственно полный принцип,

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org заключающий в себе все положительное содержание других начал, которые в него разрешаются. Тогда как выгода и самомнение, в своей исключительности утверждая соперничество и борьбу народов, не допускают в политике высшего начала нравственной обязанности, это последнее начало вовсе не отрицает ни законных интересов, ни истинного призвания каждого народа, а, напротив, предполагает и то и другое. Ибо если мы только признаем, что народ имеет нравственную обязанность, то несомненно с исполнением этой обязанности связаны и его настоящие интересы, и его настоящее призвание. Не требуется и того, чтобы народ совсем пренебрегал даже своими материальными интересами и вовсе не думал о своем особом характере: требуется только, чтобы он не в это полагал душу свою, не это ставил последнею целью, не этому служил. А затем, в подчинении высшим соображениям христианской обязанности, и материальное достоинство и самосознание народного духа сами становятся силами положительными, действительными средствами и орудиями нравственной цели, потому что тогда приобретения этого народа действительно идут на пользу всем другим и его величие действительно возвеличивает все человечество. Таким образом, принцип нравственной обязанности в политике, обнимая собою два другие, есть самый полный, как он же есть и самый определенный и внутренне состоятельный. Но для нас еще важнее то, что он есть единственно христианский.

Политика интереса, стремление к своему обогащению и усилению свойственны натуральному человеку, – это есть дело языческое, и, становясь на эту почву, христианские народы возвращаются в язычество. Утверждение своей исключительной миссии, обоготворение своей народности есть точка зрения иудейская, и, принимая эту точку зрения, христианские народы впадают в ветхозаветное иудейство.

Давить и поглощать других для собственного насыщения есть дело одного животного инстинкта, дело бесчеловечное и безбожное как для отдельного лица, так и для целого народа. – Величаться своим высшим призванием, присваивать себе пред другими особые права и преимущества есть дело гордости и самоутверждения для народа, как и для лица, – дело человеческое, но также безбожное и нехристианское. Исповедать свой долг, признать свою обязанность есть христианское дело смирения и самопознания, необходимое начало нравственного подвига и истинной богочеловеческой жизни – для народа так же, как и для лица. Здесь все дело решается не своим мнением, а совестью, одинаковой для всех, и потому здесь не может быть самозванцев. Не может здесь быть и лжепророков; ибо проповедь обязанности не предполагает ничего рокового, никакого предопределения: указывать народу его обязанность еще не значит предсказывать его будущую судьбу. Народ, как и отдельное лицо, может исполнить, но может и не исполнить свою обязанность, но и в этом последнем случае обязанность все-таки остается и указывавший ее не обличается во лжи.

В теперешнем существовании человечества невозможно еще и для народа, и для лица, чтобы всякое удовлетворение материальных нужд и требований самозащиты прямо вытекало из велений нравственного долга. И для народа существуют дела текущей минуты, злоба исторического дня вне прямой связи с его высшими нравственными задачами. Об этой злобе дня мы и не призваны говорить. Но есть великие жизненные вопросы, в разрешении которых народ должен руководиться прежде всего голосом совести, отодвигая на второй план все другие соображения. В этих великих вопросах дело идет о спасении народной души, и тут каждый народ должен думать только о своем долге, не оглядываясь на другие народы, ничего от них не требуя и не ожидая. Не в нашей власти заставить других исполнять их обязанность, но исполнить свою мы можем и должны, и, исполняя ее, мы тем самым послужим и общему вселенскому делу; ибо в этом общем деле каждый исторический народ по своему особому характеру и месту в истории имеет свое особое служение. Можно сказать, что это служение навязывается народу его историей в виде великих жизненных вопросов, обойти которые он не может. Но он может впасть в искушение разрешать эти вопросы не по совести, а по своекорыстным и самолюбивым расчетам. В этом величайшая опасность, и предостерегать от нее есть долг истинного патриотизма.

Наша история навязала нам три великие вопроса, решением которых мы можем или прославить имя Божие и приблизить Его царствие исполнением Его воли, или же погубить свою народную душу и замедлить дело Божие на земле. Эти вопросы суть: польский (или католический), восточный вопрос и еврейский. Эти три вопроса, в тесной связи между собою, суть лишь разные исторические формы того великого спора между Востоком и Западом, который проходит через всю жизнь человечества. К этим трем вопросам сводится вся наша политика, внешняя и внутренняя, сюда же входит и наша гнетущая домашняя забота – политический нигилизм, или так называемая «крамола», ибо это есть только маска польского вопроса; нигилистический террор в нашей политической жизни

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org более всего бросается в глаза, но это и есть назначение всякой маски. – С тем же великим спором Востока и Запада связан, как мы дальше увидим, и другой наш более глубокий внутренний недуг – церковный раскол. Ближайшим образом наша историческая обязанность предстает нам в виде польского вопроса. История связала нас с братским по крови, но враждебным по духу народом, передовая часть которого ненавидит и проклинает нас. Чем же должны мы отвечать на эту ненависть и на эти проклятия? По-видимому, дело ясное: мы народ христианский, и, следовательно, по евангельской заповеди, наша обязанность отвечать на вражду примирением, на обиды благодеяниями. Несомненно так; но этим ответом определяются только наши чувства, наше внутреннее настроение относительно польского народа; несомненно, это настроение должно иметь примирительный и доброжелательный характер, но что же далее? Если мы не хотим остановиться только на чувствах и усладиться сентиментальными словами, то должны подставить реальные величины под такие общие знаки, как «примирение» и «благодеяние». Россия должна делать добро польскому народу. Кое-что ею и сделано. Русское действие в Польше не ограничивалось участием в трех разделах да подавлением двух вооруженных восстаний. В 1814 г. Россия сохранила Польшу от неизбежного онемечения. Если бы на Венском конгрессе полновластный тогда император Александр I думал более о русских, нежели о польских интересах и присоединил бы к России русскую Галицию, а коренную Польшу возвратил бы Пруссии, то теперь, вероятно, нам не было бы надобности много рассуждать о Польше и поляках. Если даже теперь польский элемент в Познани, хотя имеет у себя за спиной сплошную шестимиллионную массу наших поляков, избавленных от германизации, все-таки, несмотря на эту опору, не может устоять перед немцами и все более и более поглощается ими, – что же случилось бы, если бы прусские немцы были хозяевами в главной части Польши?

Далее, через полвека после Венского конгресса Россия эмансипацией крестьян освободила и Польшу от того ожесточенного антагонизма между панством и хлопами, который в корне подрывал жизненные силы Польши и привел бы польскую народность к конечной гибели. Уже поднявшиеся хлопы стали повторять и у нас галицийскую резню и готовы были к поголовному истреблению панов, – и только вмешательство русской власти остановило это истребление. Если бы оно совершилось, то польская народность, лишенная своего культурного класса, оказалась бы впоследствии совсем безоружной перед напором высшей германской культуры, с одной стороны, и влиянием русского элемента – с другой; тогда и пугало обрусения могло бы получить реальный смысл. Но если отсутствие сложившегося культурного класса пагубно для нации, то так же, и еще более пагубно исключительное господство этого класса над бесправным населением. Недаром популярная польская песня спрашивает панов, что у них было в голове, когда они погубили Польшу и себя с нею. Русская власть, спасая польскую шляхту от ярости поднявшихся хлопов и вместе с тем давая этим последним гражданскую и экономическую свободу, обеспечила будущность настоящей, не панской только и не хлопской, а польской Польши.

Наконец, несмотря на несправедливость и неразумие некоторых отдельных мер, русское управление доставило Польше, по свидетельству даже иностранных писателей, такое социально-экономическое благосостояние, какого она не могла достигнуть ни под прусским, ни под австрийским владычеством. Итак, тело Польши сохранено и воспитано Россией. И если тем не менее польские патриоты скорее согласятся потонуть в немецком море, нежели искренно примириться с Россией, то, значит, есть тут более глубокая, духовная причина вражды.

Польша является в Восточной Европе представительницей того духовного начала, которое легло в основу западной истории. По духовному своему существу польская нация и с нею все католические славяне примыкают к западному миру. Дух сильнее крови; несмотря на кровную антипатию к немцам и кровную близость к русским, представители полонизма скорее согласятся на онемечение, чем на слияние с Россией. Западный европеец, даже протестант, ближе по духу поляку-католику, нежели православный русский. Являясь передовыми борцами западного начала, поляки видят в России враждебный их духовному существу Восток, силу чуждую и темную, и притом имеющую притязание на будущность и потому несравненно более опасную, чем, например, турки и мусульманский Восток, совершивший свой круг и явно неспособный ни к какой исторической будущности. Вражда Польши к России является, таким образом, лишь выражением векового спора Запада и Востока, и польский вопрос есть лишь фазис великого восточного вопроса. В этом последнем мусульманство играет хотя и весьма важную, но все-таки эпизодическую роль. Когда наша война против Турции превращается в борьбу против западных держав, когда между нами и Цареградом оказывается Вена, когда поляки-католики вступают в турецкие ряды против русского войска,

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org
православные сербы в Боснии соединятся с мусульманами против католической Австрии, то тут довольно ясно становится, что главный спор идет не между христианством и исламом, не между славянами и турками, а между европейским Западом, преимущественно католическим, и православною Россией. Ясно становится и значение Польши как авангарда католического Запада против России. За Польшей стоит апостолическое правительство Австрии, а за Австрией стоит Рим.

Как в средние века крестовые походы, начатые против ислама, скоро открыли свою настоящую цель, и западные крестоносцы, предоставив Иерусалим сарацинам, принялись за разгром Византии и за основание Латинской империи на Востоке, точно так же и в новые времена борьба католического Запада против победоносных турок, борьба, которую сначала с таким рвением вели Австрия и Польша, скоро превратилась в борьбу против России, как только Запад угадал в ней могущественную наследницу Восточной империи. Цель борьбы теперь состоит уже не в том, чтобы изгнать турок из Европы, а в том, чтобы, не допустив Россию в Царьград, опять основать новую Латинскую империю на Балканском полуострове под знаменем Австрии, и для этой цели сами турки превращаются из врагов сначала в союзников, а потом в покорное орудие. Итак, наш восточный вопрос есть спор первого, западного Рима со вторым, восточным Римом, политическое представительство которого еще в XV веке перешло к третьему Риму – России. Не случайно, однако, второй Рим пал и власть Востока перешла к третьему. Должен ли этот третий Рим быть только повторением Византии, чтобы пасть, как она, или же должен он быть не по числу только, но и по значению третьим, т. е. представлять собою третье, примиряющее две враждебные силы начало? Когда в Москве третьему Риму грозила опасность неверно понять свое призвание и явиться исключительно восточным царством во враждебном противуположении себя европейскому Западу, Провидение наложило на него тяжелую и грубую руку Петра Великого. Он беспощадно разбил твердую скорлупу исключительного национализма, замыкавшую в себе зерно русской самобытности, и смело бросил это зерно на почву всемирной европейской истории. Третий Рим передвинулся из Москвы к Западу, к международному морскому пути. Что реформа Петра Великого могла успешно совершиться и создать новую Россию, это одно уже показывает, что Россия не призвана быть только Востоком, что в великом споре Востока и Запада она не должна стоять на одной стороне, представлять одну из спорящих партий, – что она имеет в этом деле обязанность посредническую и примирительную, должна быть в высшем смысле третейским судьей этого спора.

Но в преобразовании Петра Великого Россия имела дело только с внешним образом западной цивилизации, а потому и совершившееся в петербургской России примирение или соединение с Западом есть чисто внешнее и формальное; здесь можно видеть только подготовку путей и внешних способов для действительного примирения. [3] А это примирение неизбежно предстоит для России: без него она не может послужить делу Божью на земле. Задача России есть задача христианская, и русская политика должна быть христианской политикой.

Действительное и внутреннее примирение с Западом состоит не в рабском подчинении западной форме, а в братском соглашении с тем духовным началом, на котором зиждется жизнь западного мира.

С этой точки зрения в новом свете является и значение для нас Польши. В Польше мы имеем дело не с наружными формами западной цивилизации, которые уже приняты нами, так же как и поляками, – а с самим духовным началом всей западной жизни и истории, и мы тем менее можем обойти это начало, что оно воплощается для нас в виде близкой и тесно с нами связанной народности. Внешнего примирения с Польшей у нас быть не может. Нельзя сойтись с поляками ни на социальной, ни на государственной почве. На социальной почве примирение, о котором так много говорили, невозможно уже потому, что остается неизвестным, с кем же собственно нам мириться, – ибо в социальном отношении сама Польша представляет непримиренное раздвоение между панами и хлопами, так что, протягивая руку хлопам, мы непременно задеваем пана, а давая руку этому последнему, должны опять придавить хлопа, только что нами избавленного от векового рабства. На государственной почве соглашение с Польшей невозможно потому, что здесь нас встречают со стороны поляков только одни беспредельные и ни с чем не сообразные притязания. Восстановление Польши 1772 года, затем Польши 1667 г., польский Киев, польский Смоленск, польский Тамбов – все эти галлюцинации составляют, пожалуй, естественное патологическое явление, подобно тому как голодный человек, не имея куска хлеба, обыкновенно грезит о роскошных пиршествах. Но голодный, проснувшись, будет благодарен и за кусок хлеба; польские же патриоты удовлетворятся только Польшей своих грез. Может быть, за этими грезами скрывается и то реальное чувство, что самостоятельная Польша в строгих границах польской народности стала бы неизбежной жертвой Германской

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org империи; но вытекают ли отсюда права Польши на Киев и Смоленск – это другой вопрос. Если ценою мира с поляками должно быть порабощение шляхте миллионов русских крестьян, то к такому миру не обязывает нас христианская политика; ради мира можно приносить в жертву материальные выгоды, но не души и тела человеческие. Просящему у тебя кафтан отдай и рубаху, но что скажешь просящему у тебя детей твоих, чтобы обратить их в рабство? На этой почве с поляками не может быть и разговора. Но есть другая почва, на которую охотно станет лучшей частью польского народа и на которой мы можем и должны с ними сойтись, – это почва религиозная. И для самих поляков Польша не есть только национальная идея: в ней они находят великую религиозную идею и миссию. И против России поляк так ожесточенно враждует не в качестве поляка и славянина (ибо тогда ему следовало бы более враждовать против немцев), но в качестве передового бойца великой идеи западного Рима враждует он против России, в которой видит представительницу противоположной идеи восточного Рима. И здесь дело России – показать, что она не есть только представительница Востока, что она есть действительно третий – Рим, не исключаящий первого, а примиряющий собою обоих.

Было славное время, когда на почве христианства под знаменем вселенской церкви оба Рима, и западный и восточный, соединялись в одной общей задаче – в утверждении христианской истины. Тогда их особенности – особенности восточного и западного характера – не исключали, а восполняли друг друга. Это единство было непрочно, потому что не прошло еще через искус самопознания. Оно рушилось. Великий спор Востока и Запада, упраздненный в христианской идее, с еще большею силою возобновился в пределах исторического христианства. Но если разделение церковей было исторически необходимо, то еще более необходимо нравственно для христианства положить конец этому разделению. Христианская и православная страна, не принимавшая участия в начале братоубийственного спора, первая должна его покончить. Начиная говорить об этом великом деле примирения с римскою церковью, я не смею обращаться к совершенным христианам, для которых папа есть только антихрист, осужденный на злую гибель; не смею я говорить с людьми безгрешными и непорочными, которые могут только бросать камни в вавилонскую блудницу. Но я уверен, что в православной России найдется немало и таких людей, которые в сознании собственных несовершенств и грехов и своего бесконечного удаления от христианского идеала откроют источник справедливых и доброжелательных чувств даже к «антихристу» и к «вавилонской блуднице». Может быть даже, эти люди найдут для римской церкви в Новом Завете более подходящий прообраз, нежели антихрист и вавилонская блудница. Вспомним, в самом деле, какими важными ошибками и грехами ознаменовал себя тот первоверховный апостол Христов, с именем которого сама римская церковь связывает всю свою силу. Вспомним и высокомерное заявление своего превосходства: «аще и вси соблазнятся, но не аз», – и ревность не по разуму в поднятии меча на защиту Христа, и внезапное малодушие в трехкратном отречении от Христа. Вспомним мы вместе с тем, что тот же апостол, которого за помышление о человеческом более, чем о Божьем, Христос назвал сатаной и соблазном, – он же за исповедание истинной веры в Сына Божия назван камнем и блаженным, а за пламенную любовь к учителю трижды услышал: «паси овцы моя». Сообразим мы еще и то, что для нас, православных, вышшим и безусловно обязательным авторитетом в делах веры и церкви служат доселе семь вселенских соборов, которые все были до разделения церковей, а потому и дело о папстве не могло быть рассмотрено и решено никаким вселенским собором. В силу всего этого мы воздержимся от самовольного осуждения Запада и постараемся без предубеждения рассмотреть сущность великого спора, чтобы найти истинный путь к примирению.

II. ВОСТОК И ЗАПАД В ДРЕВНЕМ МИРЕ. ИСТОРИЧЕСКОЕ МЕСТО ХРИСТИАНСТВА

С самого начала человеческой истории ясно обозначилась противоположность двух культур – восточной и западной. Основание восточной культуры – подчинение человека во всем сверхчеловеческой силе; основание культуры западной – самостоятельность человека. Та сверхчеловеческая сила, которой подчинялась восточная жизнь, многократно и многообразно изменяла свои проявления соответственно различию племен и эпох; многообразно проявлялось и человеческое начало в жизни западной. Но различие всех этих частных форм не закрывает существенного контраста двух образований. Контраст этот достаточно резко выразился уже и в древней истории. Восточные культуры образовались на почве родового быта; западные произошли под преобладающим влиянием быта дружинного. По указанию Аристотеля, на Востоке народ слагался из управляемых, т. е. из целых родов или домов, откуда вытекает монархия как домашняя форма правления. В Элладе же (и на всем Западе) народ слагался из вольных людей, откуда происходит республика.

Исходя из подчинения сверхчеловеческому началу, восточное образование выработало свой определенный нравственный идеал, главные черты которого

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org
суть смирение и полная покорность высшим силам. Легко видеть оборотную сторону этих добродетелей: раболепство, косность и апатию. Привязанность к преданию и старине вырождаются в замкнутость и застой.[4] В сфере общественной и политической дух восточных народов выработал патриархальную деспотию; чистейшее же его выражение здесь есть теократия. В умственной деятельности, которая составляла здесь привилегию служителей высшей силы (брамины, маги, халдеи, египетские жрецы), исключительно преобладал интерес религиозный, и все мышление и познание связывалось теософической идеею. Наконец, творческое воздействие человека на материальную природу, т. е. изящное искусство, с одной стороны, земледелие и медицина – с другой, все это носило характер священнодействия и всецело подчинялось религии. Земледелие было богослужебным обрядом, врачами были исключительно жрецы, и изящные искусства, сосредоточенные в храме и соединенные с магическими священнодействиями, восполняли собою этот круг религиозного творчества, или теургии. Таким образом, и в общественной жизни, и в мышлении, и в искусстве все служило божеству, силы же чисто человеческие имели вполне подчиненное и пассивное значение.

Роли переменялись на Западе. Западную культуру в древнем мире выработали греческие республики и Рим. Греческие города были основаны дружинами бездомных пришельцев; Рим был основан шайкой разбойников. Отсюда добродетели западного человека – независимость и энергия; пороки – личная гордость, склонность к самоуправству и раздорам. Общественная жизнь греков и римлян определялась самоуправлением граждан, материально обеспеченных классом рабов и полурабов. Умственная деятельность и художественное творчество получают здесь решительную свободу от религии; вместо восточной теософии и теургии эллинский гений дает человечеству чистую философию и чистое искусство. Везде мы встречаемся здесь с самодеятельностью человеческого начала, и недаром впоследствии изучение классического мира названо было *humaniora*.

Разумеется, эти два противоположные образования сложились не вдруг, и чтобы понять их историческое значение, нужно указать по крайней мере важнейшие фазисы в их развитии.

Я сказал, что та сверхчеловеческая сила, которой подчинялось восточное человечество, принимала многообразные формы. Восточный человек верил в бытие этой силы и подчинялся ей, но что это за сила – это было тайной и великим вопросом. Подчиненное богам, восточное человечество искало истинного Бога. Этим исканием определяется общий ход восточного просвещения. Первоначально сверхчеловеческая сила открывается человеку в форме явлений и сил внешней природы. Через такую мифологическую религию природы прошли все народы, но в восточном язычестве эта религия обнаружила всю свою подавляющую силу. Чудовищные капища Индии и египетские сарапиумы, кровавая колесница Джаггерната и телега фригийской матери богов с ее исступленными самооскопителями, ожерелье из человеческих черепов индийской Дурги и огонь Молоха – все это достаточно свидетельствует, с какой страшной серьезностью восточный человек поклонялся и служил природным богам. Но и восточный человек все-таки сознает себя человеком, а потому должен был наконец сознать и свое превосходство над внешнею природой. Подавляемый извне сокрушительною силою этой природы, последнее слово которой есть смерть, человек перестал внутренне преклоняться перед этою силой, – признал ее злом. Испытывая факт своего физического бессилия перед природой, человек сознал свое духовное превосходство, выражающееся в способности не хотеть и не бояться – не хотеть даров природной жизни и не бояться ее зол. Натуральная религия именно в явлениях крайней своей напряженности обличила сознанию свою несостоятельность. Человек, добровольно приносивший свою жизнь на алтарь природного божества, тем самым становился выше этого божества: ведь оно не могло ему дать ничего, кроме благ природной жизни и ее бедствий, но сам принося себя в жертву, он ясно доказывал, что не нуждается в первых и не боится последних, а тогда что ему это божество? Как может он поклоняться таким деятелям, которые бессильны над его волей, – которые ничего действительно ценного ни дать, ни отнять не могут? Он свободен от них, он выше их. Этот великий акт освобождения от внешней природы и материальных богов – первое пробуждение человеческого духа – решительным образом совершилось в Индии и называется буддизмом. Но Индия, хотя и оплодотворенная арийским племенем, все-таки принадлежит к восточному типу: индийский гений, пробудившийся в буддизме, не нашел в себе положительных сил для новой жизни и, освободившись от культа вещественной природы, не создал деятельной человеческой культуры, но, передав это дело на Запад, в Элладу, сам погрузился в созерцание небытия. Хотя в буддизме человек, в лице пробужденного мудреца, сознавши тщету природной жизни, высоко вознесся над природными богами, но и он вместе с ними должен исчезнуть в общем ничтожестве. Дело в том, что и в высочайшем акте

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org
самосознания и отрицания всякой внешности человек Востока все-таки ищет не себя, а Бога, не своего личного удовлетворения, а объективной истины; и если в результате этого искания получается чистое отрицание, то и это отрицание для него все-таки выше и дороже его собственной личности. Вся вселенная со всеми богами, и с Индрой, и с Брамой, приходит поклониться человеку Будде, а сам Будда ищет только уничтожения своего я- и только ради этого все твари и все боги и поклоняются ему, что он вполне сознал ничтожество индивидуального существования и сам идет и других ведет к Нирване.

Но с этой точки зрения – религиозной, – а она единственно законная при оценке явлений восточной жизни, – буддийская Нирвана не может быть только отвлеченным отрицанием, понятием небытия, каким она представляется европейскому ученому, рассуждающему об этих предметах с высоты своего разума. Для восточного мудреца, не верящего в человеческий разум и ищущего высшей истины, Нирвана есть отрицательное обозначение этой высшей истины, первое настоящее имя истинного Бога. И в самом деле, истинный Бог сам по себе превосходит всякое определение: по сравнению с нашим бытием он есть небытие, или сверхсущее (уперов). Для религиозного умозрения божество прежде всего есть абсолютное, т. е. безусловное и бесконечное, отрешенное ото всякого различия и всякой множественности – чистое безразличие, или всеединство. Индия с самого начала искала Бога умозрительным путем и в этом искании пришла к признанию истинного Божества как чистой, ото всего отрешенной бесконечности. Бесспорно, это есть истина, хотя и не вся истина. Религиозная мысль Востока не остановилась на индийском мирозерцании. Ибо в этом мирозерцании уже скрывается раздвоение и противоречие. Если истинным признается здесь только безусловная и бесконечная духовность (как бы она ни называлась: Параматма, Брама, Пуруша, Нирвана), то против этой единой безусловной духовности является множественное и текущее бытие природы, над которым возвысилось лишь сознание. Правда, это бытие считается призрачным, толкуется как обман или марево (Майя). Однако же как призрак, как обман, оно все-таки существует, и существует упорно. Целые ряды Будд, познав тщету конечного бытия (Сансару), пришли к Нирване, а Сансара все волнуется и морочит человека, и Майя без усталости выводит все новые и новые узоры своего обманчивого покрова. Если этот покров Майи, т. е. материальную жизнь, мы признаем обманом, то это не значит, что ее нет совсем (тогда бы и обмана не было), а значит только, что эта жизнь есть нечто, недостойное бытия, нечто такое, чего не должно быть. То, что не должно быть и что, однако же, существует и упорно стоит и настаивает на своем бытии, есть зло. Данное бытие мира и человека, будучи обманом, есть зло. В противоположность этому мировому злу истинное, сверхприродное начало определяется как добро. Таким образом, умозрительная, метафизическая противоположность сверхсущей истины и ложного бытия заменяется этической (нравственной) противоположностью добра и зла. Вместо Браммы и Майи, Нирваны и Сансары являются Ормузд и Ариман. Соответственно практическому и активному характеру этих новых начал, и самая противоположность между ними является как их деятельная борьба. Эта борьба решится, конечно, победою доброго начала, и человеку предстоит выбор: или в служении Ормузду победить вместе с ним, или погибнуть вместе с его противником. Борьба и победа происходят не в человеке и не ради человека: дело ведется собственными силами и для собственных целей доброго и злого начала, и человек может только пристать к тому или другому и разделить их участь. Такое дуалистическое воззрение составляет, как известно, основу зендской религии и всей иранской культуры, к которой более или менее примыкают другие образования Передней Азии. И здесь человек не самостоятелен. Хотя он является здесь уже деятелем в мировой истории (а не созерцателем только, как в Индии), но деятелем только служебным, от которого ничего не зависит: он только участник в борьбе высших сил.

Все дело в этой борьбе. Ее цель – торжество доброго начала. В чем же должно выражаться это торжество? Злое начало губит и умерщвляет, его торжество есть смерть всему. Доброе божество спасает и оживляет, его торжество есть жизнь всему, и если это торжество полное, то оно должно дать всему вечную жизнь. Идея жизни и жизни вечной лежит в основе египетской религии и культуры. Египет всеми своими силами полюбил жизнь как проявление доброго бога, и потому смерть сделалась его главной заботой. Он решительно не захотел помириться со смертью, ибо верил в живого бога. Божество египетское не есть ни одинокий и самопогруженный все-дух Брама, не имеющий ничего перед собою, ни строгий Ормузд, имеющий перед собою только своего противника, действующий только на него в беспощадной борьбе; египетское божество носит в себе положительную возможность живых отношений, оно обладает вечной натурой, как началом жизни и развития; благодаря той натуре, как женскому началу, оно открывается само себе в вечном рождении и

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org развивается в триады богов, находящихся в живой связи между собою. [5] Жизнь вообще есть соединение духовного начала с материей, или натурой, воплощение духа, одухотворение материи. Для человека дело жизни является прежде всего в естественном животном рождении. Но это рождение не дает вечной жизни. Размножаясь по велению природы, человек служит вместе и богу жизни и богу смерти, и Агафодемону и Какодемону. Но он этого не хочет. Несостоятельность физического рождения происходит оттого, что человек здесь не овладевает материей и не делает ее своим орудием, – напротив, страдательно отдается ее напору и сам становится ее орудием. Так нужно человеку направить на внешнюю материю свое сознательное и вольное действие, овладеть этой материей и воплотить в ней высшее духовное начало, или по крайней мере наложить на нее вековечную идеальную форму. Это есть дело творчества, или художества в самом широком смысле, и это стало религиозной и жизненной задачей египтянина, в эту сторону обратились все его заветные стремления. Если индус в религии был созерцателем, а иранец борцом и деятелем, то египтянин был здесь по преимуществу художником. Целью же художества, по его взгляду, была победа над смертью, увековечение жизни, оживление мертвого. Как зодчий, ваятель-рисовальщик, он облакал вещество в вечные идеальные формы. Эти формы, устоявшие в течение многих тысячелетий, представляют собою первую победу над смертью; в них нет действительной жизни, но все-таки это есть торжество живого духа человеческого над мертвым веществом. Более решительным торжеством жизни является земледелие, которое в неизменном порядке из мертвой земли выводит живые и жизнь дающие растения. Здесь мертвая земля действием живого духа сама превращается в средство жизни, питает собою живущих. Земледелие было главным искуством египтян; но и в нем торжество жизни неполно и непрочно. И вот, когда, несмотря на помощь процветавшей в Египте жреческой медицины (новое искусство жизни), живущие умирали, египтянин не мог помириться с этой неудачей и не хотел отдавать мертвой земле мертвое тело, но тщательно сохранял трупы людей и животных для всеобщего воскресения. Только в этом действительном оживлении всего умершего, в восстановлении и одухотворении всякой плоти мог египтянин видеть высшую и окончательную цель бытия, полного осуществления которой он ждал от будущего таинственного действия самого божества. Эта великая религиозная идея всеобщего воскресения, или восстановления всяческих (ἀποκἀταστάσις τῶν πάντων), есть по преимуществу египетская идея.

Тогда как религиозный человек Востока на последней ступени своего развития – в Египте – обоготворил идею жизни, но напрасно пытался увековечить жизнь в области внешней природы, – человек Запада сам жил и действовал в сфере свободы. [6]

Ученица Египта – Эллада не удовлетворялась его религиозным художеством, а создала свободное человеческое искусство. В то время как на Востоке творчество всецело служило богам, в Греции сами боги были произведением поэтов: по свидетельству Геродота, только от Омира и Гезиода узнали эллины имена и дела богов. Греческая поэзия прямо служила возвеличению человеческого начала перед божеством. В «Илиаде», где олимпийцы так много хлопочут о человеческих делах, как незначительны все их усилия перед одним решением Ахиллеса, на действии и бездействии которого сосредоточены все взоры людей и богов! Как жалок злой, но бессильный царь богов перед человеком – титаном Прометеем, и как ничтожен авторитет бесчеловечного закона перед человеческим чувством Антигоны!

Проявив силу человеческого начала в свободном искусстве, Греция создала и свободную философию. Содержание главных философских идей здесь не ново: эти идеи были знакомы и Востоку. Но замысел – исследовать своим разумом начала всех вещей ради чисто теоретического интереса, и та форма свободного философствования, которую мы находим в диалогах Платона и сочинениях Аристотеля, – это было чем-то новым, прямым выражением самостоятельности человеческого ума, какой на Востоке ни до того, ни после никогда не являлось.

Энергия свободного человеческого начала отстояла Грецию от персидского нашествия и породила пышный расцвет классической культуры; но она оказалась бессильной против внутреннего зла. Искусство человеческое только украшало жизнь, но не пересоздавало ее, оставляя в ее основе ту же темную силу, то зло человеческой природы, которое в греческой истории выразилось в постоянных междоусобиях городов и в непрерывной, до зверства жестокой борьбе партий и классов внутри каждой республики. И немудрено, что общественная жизнь эллинских городов представляла печальную картину насилия и раздора, когда неперенным основанием этой свободной жизни было рабство. Человек-художник был бессильен против общественного зла, бессильен был против него и человек-мыслитель. Философия была только рассуждением и не сообщала никаких практических начал для исправления жизни. Здесь Платон создавал

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org
одни утопии, а Аристотель только описывал и приводил в систему существующие формы быта, узаконяя их основное зло – рабство. И искусство, и философия только отвлекали на время от злой жизни, не действуя на основу этой жизни – волю человеческую. На помощь человеку-художнику и человеку-мыслителю должен был прийти человек крепкой воли и практического разума. На мгновение властительный римлянин дал миру мир и оправдал свое призвание: С царскою властью народами правь, защищая смиренных, Гордых смиряя...

Человеческая воля (свобода) как начало права – вот идея Рима. Закон жизни – в воле человека. Но чтобы быть законом, эта воля должна быть одна, ибо многие воли находятся во взаимном противоречии. Только воля одного, перед которой все равны, может быть законом и авторитетом. Нет добра в многовластии: один да будет властитель. Но если воля одного человека для других есть закон, то что такое она сама в себе? Не зная ничего высшего над собою, она есть самозаконие, или чистый произвол. Воля есть сам человек, и классическая культура, основанная на человеческом начале, достигает своего полного выражения в обожествлении самого человека – в императорской апофеозе. Античный мир, не удовлетворенный идеалами искусства и идеями философии, жаждал подчиниться живой личной силе, представляющей собою самого человека, – и он обоготворил Кесаря. Для Кесаря не нужно было никаких особых качеств, в нем не видели и представителя каких-либо высших сил: он сам был верховным богом именно как безусловный человек; он обоготворялся только за то, что над ним не было никого и ничего высшего. Таким совершенным, самозаконным человеком мог быть только один. Всякий мог стать Кесарем, но в данную минуту Кесарь только один. Запад, веря и поклоняясь человеческому началу, искал совершенного человека. Красота человеческой формы и высота человеческой мысли, обнаруженные Элладой, его не удовлетворяли; он шел глубже, ища совершенства в самом человеке, т. е. в его безусловной свободе, или самозаконии. Тиверий и Нерон показали миру, какое совершенство заключается в самом человеке. Владыки мира, избавленные ото всякого внешнего определения и стеснения, они являли собою человеческое естество в его безусловной свободе. Эта безусловная свобода оказалась безумием. Мир, искавший совершенства в человеке, обоготворил самого человека и увидел в нем бешеного зверя. Ясно стало, что совершенство человека не в нем самом.

Между тем, с другой стороны, Восток, не признававший совершенства в человеке, а искавший совершенного Бога и понявший Его как совершенную беспредельность – в Индии, как совершенный свет и добро – в Иране, как совершенную жизнь – в Египте, – Восток пришел к великой жажде увидеть и ощутить в действительности это совершенное Божество, эту бесконечность, этот свет и жизнь, являвшиеся ему лишь в созерцании ума или же в мифических инкарнациях. Божественные силы издревле воплощались в мире, но воплощались в воде и в огне, в громе и молнии, в телах животных и образах человеческих. Являлись и богочеловеки, сыны божи, и спасали людей и народы, но спасали они их от чудовищ и диких врагов и давали им вещественные дары – огонь и золото, хлеб и вино. Воплощая свои божественные силы только в человеческом теле, эти мифические богочеловеки – Кришна и Озирис, Аттис и Мелькарт – по совершении своего физического подвига исчезали вместе с телом и оставляли по себе только сказочное воспоминание. Требовалось более действительное Богоявление и непрерывное посредство между Божеством и человеком.

В Александрии, на почве Египта, в котором мы видели последний фазис религиозной мысли Востока, – на почве Египта, оплодотворенной свободным эллинским просвещением, к концу древнего мира вырабатывается воззрение, которое представляет совершенное Божество во всей его чистоте как сверхсущее Добро, имеющее жизнь в себе, и вместе с тем, и именно в силу этого понятия о Божестве, совершенном в себе, требует постоянного посредства между ним и нашим миром; ибо бесконечное совершенство Божества делает его самому по себе недоступным для нас и вызывает нужду в посреднике, а, с другой стороны, без этого посредника наш мир, – обреченный на всегдашнее несовершенство, смущал бы чистоту Божества. Если Бог есть совершенная беспредельность и полнота, то Он не может быть остановлен пределами нашей природы. Он проявится и в нас. Если Божество есть совершенное Добро, то оно спасет человека не от физических только зол внешним подвигом, но и от духовного зла чрез внутреннее соединение с нравственной силою самого человека. Наконец, если Божество есть совершенная жизнь, то оно собственным действием исцелит, оживит и восстановит нашу смертную природу. Видеть Божество под человеческой внешностью недостаточно; нужно, чтобы оно действительно вочеловечилось, т. е. соединило с собою не тело человеческое только, но и его внутреннюю сущность, его разумную душу, его волю и нравственное действие.

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org
Запад в апофеозе Кесаря обоготворил произвол, т. е. собственную волю человека, но эта воля оказалась сама по себе пустой, лишенной всякого нравственного содержания: отсюда потребность в этом содержании, потребность вместо мнимого в действительном обожествлении человеческого существа, в соединении самого человека с истинным совершенством живого Бога. В то же время и Восток пришел к потребности воплощения совершенного Бога именно в самом человеке, в его нравственной воле. Запад почувствовал, что искомый им совершенный человек не может быть таким сам по себе, а только во внутреннем соединении с совершенством Бога, а Восток почувствовал, что совершенный Бог может обнаружить свое совершенство только в совершенном человеке. И ложный человекобог Запада – Кесарь, и мифические богочеловеки Востока – одинаково призывали истинного Богочеловека.

III. ХРИСТИАНСТВО И РЕАКЦИЯ ВОСТОЧНОГО НАЧАЛА В ЕРЕСЯХ. СМЫСЛ МУСУЛЬМАНСТВА
Христианство есть откровение совершенного Бога в совершенном человеке. Совершенный человек есть тот, который, обладая полной силой и энергией человеческого начала, сам добровольно и безусловно подчиняет все человеческое в себе высшему Божеству. Подчинение божественному началу было свойственно всему Востоку, – но это было подчинение только страдательное, ибо человеческое начало не имело свободы и энергии. И стада бессловесных подчиняются воле Божией, но это не возвышает их достоинства. С другой стороны, Запад, развивший человеческое начало на свободе, не находил Бога в себе и мог поклониться только неведомому Богу. Один лишь народ в древнем мире при живой и напряженной религиозности (чувстве своей связи с Божеством) обладал и высокой энергией человеческого начала – его нравственной свободой. Энергия человеческой субъективности в народном характере евреев открывала здесь возможность личного взаимодействия с Божеством: Богу было на чем проявиться. Не случайно Бог воочеловечился в иудее. От акта веры праотца Авраама и до такого же акта веры Марии из Назарета вся священная история евреев есть некоторый богочеловеческий процесс, постоянное личное и нравственное взаимодействие человека с его живым Богом, и эта история естественно завершается личным соединением живого Бога со всем существом человека – с разумной душой и материальным телом.

Открывшаяся в Христе тайна Богочеловечества – личное соединение совершенного Божества с совершенным человечеством – не составляет только величайшую богословскую и философскую истину, – это есть узел всемирной истории. В Христе находят свою полноту и удовлетворение исторический Восток, верящий и поклоняющийся совершенному Божеству, но не могущий осуществить Его, только ищущий Его, и исторический Запад, верящий и поклоняющийся совершенному человеку, но с отчаянием находящий его под конец только в обезумевшем от самовластия Кесаре. Воплощенная истина говорит Востоку: совершенное Божество, которого ты ищешь, ты можешь найти только в соединении с настоящим человечеством, и цари-волхвы с Востока приходят поклониться рожденному Богочеловеку. Христос говорит Западу: человек, которого ты ищешь, не может быть только человеком; совершенный человек есть лишь явление совершенного Бога, – и владыка Запада Рим, в лице Понтийского Пилата, торжественно утверждает эту истину и указывает на Христа: се человек.

Этим открывается новый мир, в котором уже не должно быть ни восточной, ни западной культуры, а только одно истинное человечество. Для истинного человечества одинаково необходимы и энергия человеческого начала, свободное действие всех человеческих элементов, без чего человечество будет только стадом, – и приложение этой энергии к общему делу Божию, добровольное соглашение ее с высшим началом, без чего человеческая самостоятельность, лишенная содержания, превращается в бессмысленный произвол, ведущий к розни и взаимному истреблению или к деспотизму и рабству, т. е. к нравственной смерти. Мы видели, что Запад, ушедший от подчинения божественному началу, подчинился произволу обоготворенного чудовища, в то время как Восток замер в своих окаменевших формах. Разлучение божественного и человеческого начала отнимало у человечества истинную жизнь. Ни древний Восток со своим бесчеловечным богом, ни древний Запад со своим безбожным человеком, возведенным в боги, не представляли собою истинного, нормального человечества, которое, во-первых, должно жить само и, во-вторых, должно жить во что-нибудь высшее, осуществлять вселенское дело Божие. Только открывшееся в Христе внутреннее соединение обоих начал дало человечеству возможность этой истинной жизни.

Человечество является теперь как живое богочеловеческое тело, или церковь. Вселенская христианская церковь, говоря исторически, есть полный синтез восточной и западной культуры. Я говорю: полный синтез, потому что и до христианства мы находим некоторые соединения двух культурных начал. Враждебно сталкиваясь друг с другом (Троянская война, Персидские войны,

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org поход Александра Великого, Пунические войны и завоевания римлян), два противуположные мира вступали вместе с тем в различные сочетания между собою, и их составные элементы подвергались разнообразным смещениям. Важнейшее из этих смещений – александрийское – произвело великую перестановку культурных сил древнего мира. Религиозный Восток втянул и вобрал в себя греческое образование. Греки, уже исчерпавшие силу своего гуманизма в свободном искусстве и свободной философии, перестали быть выразителями западного начала. Эллинизм явился формой восточного содержания. Восприняв религиозную идею Востока, бродячие, блуждавшие греки ориентировались духовно, а Восток, всегда думавший об одном, но разное выражавший свои думы, нашел в эллинском слове единую форму для своей идеи. С александрийской эпохи нет уже самостоятельного эллинизма, ибо нет свободного философского исследования, свободного искусства, свободной политической жизни; вместо эллинизма мы видим эллинизованный Восток, а власть Запада переходит к Риму. Объединив западный мир, Рим покоряет и эллинизованный Восток, но это уже не есть победа западного начала, ибо, как мы видели, Рим при своей победе довел в апофеозе кесаря западное начало до абсурда и должен был от него отречься, т. е. отречься от самого себя, чтобы принять спасение, грядущее от Востока. Когда римские легионы явились за Евфратом и близ границ Индии, а евреи Петр и Павел стали проповедовать новую религию на улицах Вечного Города, восточного и западного мира уже не было – произошло двойное объединение исторического человечества: внешнее во всемирной империи и внутреннее во вселенской церкви. Тут уже мы не имеем рядом двух культур, а имеем две общие концентрические сферы жизни: одну, высшую и более внутреннюю – церковь, и другую, низшую и внешнюю, периферическую – гражданское общество; но затем это последнее, принимая христианскую веру, ставит себя во внутреннюю зависимость от церкви, в которой и должна сосредоточиться и объединиться вся жизнь человечества.

Церковь, как собирательное тело совершенного Богочеловека, держится внутренним сочетанием божественного и человеческого элементов. В этом сочетании, т. е. в истине богочеловека и богочеловечества, вся сущность церкви. Реализовать ее в себе является исторической задачей церкви, исполнением которой она возрастает в полноту возраста Христова. Эта жизненная задача церкви, единая по своему существу, представляет три тесно между собою связанные стороны: должно, во-первых, утвердить истину богочеловечества как догмат веры (исповедать ее), должно, во-вторых, оправдать ее для сознания и, в-третьих, осуществить ее в практической жизни. Против истинной христианской веры восстают ереси, как скрытые выражения антихристианских религиозных начал; христианскому сознанию противопоставляет себя антихристианское просвещение; наконец, деятельному осуществлению христианства в мире препятствует антихристианская политика самих церковных людей, возобновившая в новом человечестве древнее разделение.

Как христианство примирило и сочетало божественное с человеческим и в вере, и в мысли, и в жизни, так антихристианская религия разрывает эту связь, разделяет божественное от человеческого в области веры; антихристианское просвещение – в области мышления и познания; антихристианская политика – в области жизни и общественных отношений. Со всех этих сторон мы видим реакцию против одного начала, одной идеи, одного факта – богочеловечества. С первых времен христианства и донныне богочеловек является для мира камнем преткновения и соблазна. Прежде всего споткнулись об этот камень люди глубоко религиозные, но которые не могли отделаться от старой религиозной идеи, не постигавшей действительно и полного соединения Божества с нашей природой. Вся многочисленная и разнообразная толпа еретиков, появившихся уже с первого века, при великом разногласии сходятся между собою в одном главном пункте – в отрицании действительного богочеловека. Все они связывают свою религию с лицом Христа, но не признают Его богочеловечности и искупительного подвига. Для одних Христос есть только великий пророк, заслуживший особое благоволение Божие (эвиониты и все иудействующие сектанты); они не видят в Христе Бога. Другие не видят в Нем человека: для них Его человечность есть только видимость и призрак. Такой докетизм составляет общее учение множества различных ересей. Из них одним (большая часть гностиков) под человеческою видимостью Христа представляется некоторая эманация беспредельного и непостижимого Божества – одна из вечных божественных сущностей (эонов); другие (Симон и Менандр, патрипассиане, Савеллий) видят в Христе непосредственное явление единого безначального существа. Вообще же, по смыслу докетического взгляда, Христос, несмотря на свое явление в мире, остается всегда бесконечно далеким от мира и совершенно непричастным человеческой природе; Он исключительно и всецело принадлежит одному божественному миру. Наш Христос имеет небесного Отца и

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org
земную Мать – Христос гностический имеет и отца и мать только на небесах, в пределах божественного мира. Основой этого божественного мира, или Плеромы (полноты), является, таким образом, полярность отеческого и материнского начала, воспроизводимая в целом ряде двоиц и троиц. Нельзя не видеть здесь египетского воззрения, переносящего на божество форму физического рождения и представляющего божественное бытие в длинной веренице поколений. Родословие гностических эонов очень близко воспроизводит родословие египетских богов, и как здесь Озирис, так и гностический Христос есть лишь звено этой божественной цепи. Он является на земле, но, уже рожденный физически на небе, он не нуждается в человеческой матери и не вступает ни в какую существенную связь с нашей природой. Такое отрицание богочеловека как действительного посредника между божеством и творением полагает между этими двумя непроходимую бездну, причем творение, безусловно отделенное от божества, т. е. ото всего истинного, благого и светлого, одним словом, ото всего положительного, необходимо является производением злого начала. В этом пункте гностическое воззрение примыкает к зендскому дуализму. В сродной гностикам ереси манихейской идея противоположности и борьбы между добрым и злым началом развивается даже с большею полнотою и драматичностью, нежели в Зенд-авесте. В манихейской системе спор между светом и тьмой идет из-за отдельных элементов светлого царства – разумных душ, плененных тьмой; для их освобождения от уз злого вещественного бытия ратуют светлые силы. Эта идея у других гностиков развивается иначе. Вследствие прямой противоположности двух миров, элементы божественного мира не могли подпасть власти собственно злого начала, с которым у них нет никакого соприкосновения; их уклонение от светлого царства могло совершиться не в область чистого зла, а лишь в среднюю область между добром и злом: эта средняя область есть мир неведения, или бессознательного бытия, т. е. весь наш видимый мир, созданный неразумным Демиургом. Освобождение светлых душ из этого мира совершается путем сознания. Светлые силы Плеромы побеждают врага не прямой борьбой, а обманом. Неразумный Демиург в своем неведении сам устраивает свой мир таким образом, что заключенные в нем духовные существа, благодаря своей особенной организации, получают возможность прийти к сознанию и отрешению от мира, в чем и состоит все спасение. Эти существа спасаются от мира, но мир, созданный Демиургом, и сам Демиург не спасаются, т. е. не соединяются с верховным божеством и не входят в Плерому, но остаются навеки в своем среднем месте, т. е. в своей собственной ограниченности. Таким образом, это промежуточное звено нисколько не устраняет дуализма между божеством и творением, а сообщает ему лишь более твердую и определенную форму. Является ли мир прямым намеренным творением злого начала или же продуктом неведения, во всяком случае, те, для которых он является с таким отрицательным характером, которые видят в мире только зло или обман, тем самым заявляют, что не принадлежат к этому миру: обличающий зло не причастен злу и сознающий обман свободен от него. Люди, могущие отрешиться от мира, происходят не от мира, а свыше, и одно сознание этого высшего происхождения есть уже для них совершенное спасение; им не нужно долгого и мучительного процесса духовного перерождения, ибо они уже рождены свыше и только обманчивая видимость связывает их с землей: они лишь по ошибке принадлежат к миру, подобно сыну царя, который был подменен и воспитан в семье нищего. Нужно, чтобы они узнали себя, и вот к ним нисходит небесный эон – Христос, не для того чтобы искупить их или воспринять их природу, – и без того их природа одна и та же с Его небесным существом, и в искуплении они не нуждаются, – Он является к ним только для того, чтобы сказать им, кто они, напомнить им высшее происхождение и всех их, рассеянных в мире, собрать воедино. Здесь Христос приходит не для того, чтобы спасти мир, а для того, чтобы взять из мира тех, кто уже спасен в силу своей высшей природы, и все дело Христово сводится к возбуждению сознания в этих избранных, к их внутреннему (субъективному) воскрешению. Христос своим словом (λογος) открывает сокровенную в них мудрость (σοφια) и сообщает им истинное знание (γνωσις). Через это они неизмеримо возвышаются над слепым творцом мира – Демиургом: в противоположность его бессознательности и неведению, они являются знающими по преимуществу (гностиками), знающими прежде всего ничтожество мира и жизни, и потому отрешенными от них. Если для «совершенных» в манихействе [7] дело спасения состояло в полном разрыве с миром, в освобождении таящегося в них божественного луча из тьмы материи и в соединении этого луча с всепоглощающим светом божественной полноты, то и у гностиков мы видим такое же отрицательное отношение к миру и такое же стремление к самопогружению в божество; только у них это стремление имеет более теоретический, созерцательный характер; они стараются всячески погасить в себе всякую деятельность и движение, связывающее их с миром, чтобы вполне предаться высшему познанию или созерцанию, возвращающему

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org
человеческий дух в лоно божества. В этом пункте гностики обнаруживают явные черты индийского мировоззрения.

Так в этом великом еретическом движении первых веков, при видимой связи с христианскими представлениями, воскресают идеи языческого Востока – идеи египетские, зендские и индийские. Естественное рождение богочеловека от богоматери (бого-материи) переносится с земли на небо, вследствие чего, с одной стороны, небесный мир превращается в поколения божественных существей (родословия бесконечные, по выражению апостола), а, с другой стороны, человечность Посредника превращается в призрак, чем упраздняется и самое посредство, или богочеловечество. Затем, при отсутствии действительного посредства, утверждается безусловная противоположность между божеством и творением, и мир признается порождением дурного начала (зла или безумия, Сатаны или Демиурга). Наконец, при таком отрицательном взгляде на мир, спасение и воссоединение с божеством признается уделом одних избранных натур, непрichастных миру, происходящих свыше; и если Христос не мог действительно вочеловечиться вследствие несоизмеримости между божеством и творением, то по той же причине и люди, причастные божеству, не должны иметь ничего общего с остальным миром: все их дело сводится к отрешению от мира и созерцанию божества, так что человеческая природа у них является, собственно говоря, таким же докетическим призраком, как и человечность самого Христа. Таким образом, три общие и существенные пункта этих ересей: докетизм, затем осуждение мира как творения дурного или низшего бога и, наконец, теория особых духовных людей, или совершенных гностиков, – теснейшим образом связаны между собою, и во всех них проглядывает одна основная идея восточной религии – идея бога, бесконечно далекого от мира, непрichастного и противоположного нашей природе, бесчеловечного бога. Главные теоретические и практические заблуждения первых сектантов исходят, таким образом, из отвержения действительного посредства между божеством и творением в истинной богочеловечности воплощенного Христа. Соответственно этому и первые представители православия (ап. Иоанн, ап. Павел) ясно осознавали и твердо выражали, что именно в этом, в действительно воплощении Сына Божия заключается вся суть христианства; последующие же преемники их служения (св. Ириней Лионский, св. Ипполит Римский), ввиду распространения гнозиса во II-м веке, обстоятельно обличая еретические заблуждения, с удивительною пронизательностью обозначили их антихристианский характер и указали их главный источник в религиозных учениях языческого Востока. Осуждая эти ереси, они выражали не свое личное мнение, они говорили не от себя, а от всей церкви, в которой сознание основной христианской истины было настолько живо и сильно, что безо всяких особых средств и приемов, без соборов и формул она выделила из себя чуждые элементы и тесно сомкнулась под знаменем действительно воплотившегося и действительно распятого Сына Божия. В том, что было камнем преткновения для природного человека, соблазном для одних и безумием для других, просвещаемая Духом Святым церковь узнала божественную силу и мудрость и любовь. Здесь была сила, ибо тот, кто принимает на себя грех мира, внутренне побеждает мировое зло и спасает мир, сильнее того, кто может только показаться в пределах мира, чтобы уйти из него со своими. Здесь была мудрость, ибо примирение двух противоположных начал в живой действительности устраняет нелепые крайности бесчеловечного бога и безбожного человека и дает смысл всему существующему; здесь была любовь, ибо вместо высокомерия мнимых божественных людей, отрицающих мир, является смирение истинного Бога, послужившего миру и научившего всех такому служению любви. Обращаясь ко всему человеку, а не к отвлеченному уму, и ко всему человечеству, а не к уединенным избранникам, церковное христианство заявляет свою способность жить и действовать во всемирной истории. Новорожденная церковь одинаково победоносно прошла через искус гонений и через соблазн ложного знания. Уже в колыбели своей она поборолa двух змей: внешней силе языческого государства противустала нравственная сила мучеников; над лжеименным знанием мнимых избранников восторжествовала истинная вера апостолов. Это был великий подвиг, но с IV века задача церкви становится еще труднее. Все языческое общество по почину государственной власти подчиняется христианству, подчиняются христианству и языческие воззрения. Но антихристианские начала и в общественной жизни, и в умах не исчезли, изменился только способ их действия и проявления. Общество и государство, вместо явного насилия, действуют скрытым давлением, незаметно разлагая церковную среду. Антихристианское воззрение, вместо того, чтобы отрицать основной христианский догмат во имя мнимо высшего знания, является искажением этого догмата во имя мнимой простоты и благочестия. Обе враждебные христианству силы, и религиозное умозрение Востока, и гражданственность, взятая с Запада, действуют теперь более изнутри, и тем опаснее их действие.

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org
В области религиозных верований теперь уже не отрицают Христа как Сына Божия и вместе сына человеческого (как это делали прежние еретики), не отвергают в нем соединения божественного и человеческого элементов, а только искажают смысл этого соединения, не усматривая в нем полного и существенного сочетания совершенного Божества с совершенным человечеством. Так, первая и самая знаменитая из этих новых ересей – арианская – понимает Богочеловека как нечто среднее или промежуточное между той и другой природой; Христос здесь есть нечто меньшее, чем Бог, и нечто большее, чем человек, не совсем Бог и не совсем человек; совершенное же Божество остается недоступным и непостижимым, и человек не может получить истинного обожения. Вместо воссоединения во Христе Творца с творением является некое неопределенное и странное между ними сближение. Это сближение настолько несовершенно, что даже первенец всяей твари, Христос, согласно арианскому учению, не имеет настоящего познания о верховном Боге, не знает Его так, как Он есть, тогда как, по православному учению, совершенный человек, будучи внутренне сообразен совершенному Божеству как его подлинный образ, имеет о нем и полное познание.

Когда церковь, после великих смут, причиненных этою ересью и ее разветвлениями, решительно отвергла арианского полубога и окончательно формулировала (на двух первых Вселенских соборах) догмат единосущия божественных ипостасей, является Несторий, – не отрицающий этого единосущия, не отрицающий совершенного божества в Логосе, не отвергающий и совершенной человечности Иисуса, но не допускающий между ними полного внутреннего и непрерывного совпадения, а признающий только некоторое пребывание Логоса в Иисусе, как в своем жилище или храме. Утверждая, что в Иудее родился только человек, на которого впоследствии снизошел Бог – Слово, Несторий отрицал человеческое рождение Бога (т. е. от человеческой матери) и в силу этого отвергал и Богородицу. Осужденное в храме Эфесской Богоматери нечестие скоро обернулось в другую, противоположную, по-видимому, но в сущности однозначную форму. Если Несторий допускал только внешнее, неполное соединение божества с человечеством, то Евтихий и его последователи, монофизиты, утверждали соединение настолько полное, что человечество всецело превращается в Божество. Но такое соединение, в котором совершенно исчезает одно из соединяемых, не есть уже соединение, а поглощение. Таким образом, обе ереси, при видимой своей противоположности (одна разделяет, другая сливает), сходятся в своем единственном результате – в отрицании истинного богочеловеческого сочетания, в котором сохраняется сила обоих соединяющихся элементов при полноте их внутренней связи. Блестящее обличение этой ереси и точное определение православного учения об отношении божественной и человеческой природы в Христе, сделанное папою Львом Великим в его знаменитом догматическом послании, единодушно принято на Вселенском соборе в Халкидоне, почти на два столетия оградило церковь от новых заблуждений в области христологии, до тех пор пока обличенная ересь не нашла себе другой формы и не возродилась в виде монофелитства. Согласно этому учению, хотя допускаются, по-видимому, обе природы в богочеловеке, но человеческая природа в нем признается лишь как безусловно пассивная: в совершенном человеке отрицается сила собственно человеческой воли и энергия человеческого действия; в нем остается только одна воля Божия; свобода человека, вместо соглашения и добровольно подчиненного взаимодействия с волей божественной, вполне уничтожается этою высшей волею, которая, таким образом, является для человека как нечто роковое и естественно-обязательное, как какая-то подавляющая сила.

Эта тонкая ересь, выставленная в качестве благовидной сделки между православием и монофизитством, поддержанная императорами и почти всеми высшими иерархами, особенно на Востоке, подвергала церковь великой опасности – допустить в христианство восточный фатализм и квиетизм. Когда же, обличенная св. папой Мартином и с великой силой опровергнутая св. Максимом Исповедником, она была торжественно осуждена на VI Вселенском соборе, антихристианское восточное начало сделало удивительный изворот и явилось под маской иконоборчества.

Здесь по-видимому дело шло о подробностях культа, не касающихся сущности христианства, а между тем вопрос был именно об этой сущности, т. е. опять о полноте и действительности богочеловечества. Если монофизиты отвергали во Христе всю человеческую природу, а монофелиты – человеческую волю и энергию, то иконоборцы отвергали значение человеческого образа в совершенном человеке. Оспаривалось достоинство видимой формы божественных сущностей, подрывалось значение обожествленной рождением Христа плоти, отвергалась самая тайна воплощения. Церковь, употребляя в своем богослужении вещественные образы, чтит изображаемое, но изображается не дух, а плоть. Поклоняясь обожествленному телу Христову, сообщаемся нам в материальных формах хлеба и вина, прославляя Пречистую Деву, телесно

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org
вознесенную выше всех бесплотных сил и чистых духов, и почитая всех святых, во плоти угодивших Богу, церковь признает чистоту и святость плоти способной к обожению, в силу которого вся тварь может быть освобождена от работы тления, просветлена и восстановлена, на чем основано упование нашего воскресения и телесной жизни будущего века. [8] Утверждать безусловную неизобразимость всего божественного, как это делали иконоборцы, значит отвергать нераздельное соединение божества с человечеством, ибо это последнее, без сомнения, изобразимо. Утверждать неизобразимость божества значит отрицать действительность Богочеловека, в котором обитает вся полнота божества телесно (Кол 2:9), который, как совершенный человек, не есть бесплотный дух, но и по воскресении имеет как человеческий образ, так и действительную, осязаемую телесность (Лк 24:39-43; Ин 20:27-28). В своей вражде против всяких изображений божественного иконоборцы, в сущности, отвергают богочеловеческую телесность и превращают явление Христа в пустой призрак, так что с этой стороны последняя великая ересь возвращается к докетизму первых гностических сект, замыкая собою полный круг еретического движения.

Все это еретическое движение, замыкаемое иконоборчеством, вращаясь вокруг одного основного пункта и с разных сторон подрывая истину совершенного богочеловечества, есть в сущности скрытое отрицание самого христианства. Это скрытое отрицание, выражавшееся в ересь, явилось открытым в мусульманстве, которое прямо выступило как другая, не христианская религия; между тем в мусульманском вероучении нет ничего существенного, что не заключалось бы уже в христианских ересь, так что мы или эти ереси должны считать за несовершенные попытки антихристианской религии, или же в мусульманстве должны признать христианскую ересь, только более законченную. Ислам дает место Христу в своем вероучении, почитая Его как великого и чудесным образом рожденного пророка и чудотворца; не признавая в нем, однако, настоящего Сына Божия, мусульманство отрицает тайну боговоплощения; но отрицание этой тайны составляло сущность и всех главных ересей; собственно во взгляде на Иисуса Христа и Его Мать магометанство ничем существенным не отличается от несторианства, с которым Магомет был близко знаком. Далее, мусульманство проповедует фатализм, но мы видели, что и в пределах христианства фатализм является непременным следствием той ереси, которая у совершенного человека отнимает собственную, человеческую волю и энергию, делая из него таким образом мертвое орудие божественной силы. Наконец, мусульманство восстает против изображений божественного и стремится свести религиозный культ к возможно большей простоте и скудости; но и это стремление существовало в христианском мире и решительно выразилось в иконоборческой ереси, сродство которой с мусульманством настолько бросается в глаза, что многие историки самое возникновение иконоборчества приписывают единственно желанию византийских императоров сблизить христианство с явившимся уже тогда и грозным мусульманством. Но мы уже видели, что иконоборчество входит естественным звеном в цепь христологических ересей, которые все имеют с мусульманством не внешнюю, а глубокую внутреннюю связь совершенно независимо от желания византийских императоров. Все это еретическое движение проникнуто одною отрицательною (относительно христианства) идеею – отвержением действительного и полного богочеловечества, так что все восточные ереси сводятся к древнему восточному принципу бесчеловечного бога. Но утверждение бесчеловечного бога составляет сущность и мусульманской религии, которая только в более твердой и ясной форме возобновляет этот древний принцип. Поэтому нет надобности останавливаться на внешних взаимодействиях или частных заимствованиях мусульманства из еретического христианства и обратно. Пребывание Магомета в несторианских монастырях Южной Сирии, знакомство монофелитских и иконоборческих императоров с новою религией и желание их сблизиться с нею – эти факты могут иметь интерес и значение лишь благодаря существенному сродству между исламом и еретическим движением, а это сродство остается в силе, если бы мы даже ничего и не знали о тех фактах.

И еретическое движение, и мусульманство одинаково представляют нам реакцию исключительного восточного начала – бесчеловечного божества – против всеобъемлющей христианской истины совершенного богочеловечества; и теперь возникает вопрос: чем объясняется успех, который, с завоеванием мусульманами Египта, Сирии и Малой Азии, а затем и самой Византии, становится полным торжеством антихристианской религии в пределах прежнего христианского Востока? Откуда же такой успех низшего, по-видимому, уже пережитого религиозным сознанием начала? Только ответив на этот вопрос, мы поймем общий исторический смысл мусульманства.

Мы знаем, что задача христианского человечества состояла в том, чтобы осуществить истину Христову в ее трояком виде: как истину веры, как истину разума и как истину жизни; сущность же этой истины состоит в гармоническом

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org и всецелом соединении божественного с человеческим; и соответственно этому, сущность антихристианского движения сводится к отрицанию этого соединения, к упразднению богочеловечества. Мы видели, что это отрицание в области веры было побеждено православною церковью, которая, утвердив свою догму на Вселенских соборах, восторжествовала над ересью. Если мы вспомним, как тонки, благовидны и соблазнительны были некоторые из ересей, то мы должны признать, что эта победа над ними была великим подвигом веры и вместе проявлением присущего и действующего в церкви Духа Божия. Но и свободные усилия человеческого ума принимали участие в этом деле. Если на Вселенских соборах отцы церкви, внушаемые Духом Божиим, прямо и властно определяли основную истину христианства как догмат веры, то те же отцы в своих многочисленных писаниях объясняли и оправдывали этот догмат как мыслимую истину, путем умозрения и диалектики. И тут им приходилось иметь дело не только с ересями, возникшими в христианском мире, но и с последними представителями языческого просвещения, которое в неоплатонизме приняло сначала положение, прямо враждебное христианству. Но великие учителя церкви, так же как и их противники, стояли вполне на высоте тогдашнего просвещения. Это просвещение было не богато материалами: эмпирическое знание находилось в младенчестве, и механизм вселенной был плохо исследован, но зато греческая философия, завершившая тогда свой круг, давала твердые и здравые основания для решения всех существенных вопросов ума. По личным же своим силам многие из отцов церкви не уступали величайшим мыслителям всех времен. Прилагая эти силы к раскрытию христианской истины, они достигли великого успеха: победа их над антихристианским просвещением того времени была настолько полной, что они прямо покорили, пленили себе неоплатонизм, сделали его христианским. Замечательные неоплатоники, как Синезий, становятся христианами и даже епископами, не переставая быть философами, а гениальный автор сочинений, приписанных Дионисию Ареопагиту, достигший высокого авторитета для всей церкви, может быть вместе с тем поставлен наряду с главнейшими представителями неоплатонической философии. Таким образом, две первые задачи христианства в мире были исполнены с успехом: истина Христова утверждена как предмет веры и освещена сознательным мышлением, ересь опровергнута, и антихристианское просвещение покорено. Оставалась третья задача – пересоздание самой жизни общества согласно истине Христовой, и в этой-то задаче, при разрешении которой наиболее должна действовать свободная воля человеческая, в которой Бог предоставляет человеку наиболее простора, – в этой жизненной задаче христианское человечество оказалось несостоятельным. Здесь же дается нам и разгадка удивительного успеха мусульманства. Антихристианское начало, побежденное в теории учением церкви, не было побеждено в практике жизнью сынов церкви. Между православной верой и жизнью православного общества не было соответствия. Правомыслящие христиане верили во внутреннее соединение или примирение божественного с человеческим, совершившееся во Христе и долженствующее распространиться во всем теле его, т. е. во всем составе видимой церкви; но в собственной жизни и быте большинство этих людей не делало и попытки к внутреннему согласованию божественного и человеческого. Православно исповедуя единого Христа в согласном и полном сочетании божественной и человеческой природы, византийские христиане в своей полуязыческой действительности разрывали этот союз, разделяли Христа, совершая в жизни то самое, чему еретики учили в теории; победившие ересь в мысли – побеждались ею в собственном действии; православно рассуждавшие жили еретически. Весь строй христианской Византии представляет собою непримиренное раздвоение: с одной стороны, мы видим здесь церковь как носительницу божественной стихии и истины Христовой, а с другой – полуязыческое общество и государство, основанное на римском праве. Не только не было внутреннего соответствия между этими двумя сторонами, но не было даже стремления привести их в согласное единство. Православный император Юстиниан, издавая сборник римского права как свод законов своей христианской империи, узаконил языческое начало для гражданской жизни христианского общества. Этому соответствовали языческие нравы, восточный деспотизм и раболепство, разврат двора и общества, которое не могло терпеть истинных христиан, как Иоанн Златоустый, и, подобно ветхозаветным иудеям, убивало своих праведников, а потом сооружало им гробницы. В Византии было больше богословов, чем христиан. Истинные же христиане, для которых была невыносима антихристианская жизнь общества, которые не могли быть христианами в церкви и язычниками в цирке, – такие цельные люди должны были уходить из общества, бежать от мира в монастыри и пустыни. Это были лучшие люди того времени, и монашество было расцветом восточного христианства. И, однако же, это явление – что лучшие люди, чтобы остаться христианами, должны были бежать из христианского общества – никак нельзя

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org считать нормальным. Результатом такого бегства являлось решительное противоположение между христианскою пустыней и лжехристианским миром, т. е. некоторый новый вид разделения божеского и человеческого в обширных размерах.

Но если мир, лишенный своих лучших людей, оказывался уже совсем нехристианским, то и отрешенное от мира монашество подвергалось опасности уклониться от истинного христианского идеала. Этой опасности не подлежали великие представители монашества, ибо они свои духовные силы, укрепленные аскетическим подвигом, и всю энергию своей одухотворенной человечности прилагали к деятельному служению царству Божию нравственным воздействием на растленное человечество. Для этих людей аскетизм был только духовным упражнением. Они отрешались от мира, чтобы тем сильнее с духовных высот действовать на мир, и к ним в известной мере можно применить сказанное Христом о себе: когда вознесен буду от земли – всех привлеку к себе. Духовная сила этих людей действовала на расстоянии, и им не нужно было покидать пустыню, чтобы становиться деятельными вождями христианства. Святые столпники неподвижным подвигом двигают народные массы, и темные пещеры отшельников светят всему миру. Но если мы возьмем восточное монашество не в отдельных его представителях – великих и святых подвижниках, – а в общей его тенденции, то мы должны признать в нем нечто несоответствующее полноте христианской истины. Основная черта восточного монашества заключалась в решительном предпочтении созерцательной жизни перед деятельною. Великое превосходство созерцательной жизни есть общее место аскетической морали, которая сравнивает созерцание с Марией, избравшею благую часть, а деятельность с Марфой, заслужившей порицание от самого Христа. Созерцание же на своей высшей степени есть то состояние человеческого духа, когда он, отрешенный от всякого чувства и движения, погружается в свой предмет, т. е. в божество, и всецело поглощается им до полного отождествления и безразличия между созерцающим и созерцаемым. Аскетизм, указывающий такое созерцание как высшую и безусловную цель жизни, выражает собою не христианское, а древневосточное, преимущественно индийское, воззрение.

Если строй византийского общества, в своем непримиренном раздвоении между священным и мирским, между церковью и государством, между светом христианской веры и тьмой языческих нравов, представлял практическое выражение восточного дуализма, то монашество, в котором человек поглощался Богом, человеческая воля и действие исчезали в отрешенном созерцании бесконечного божества, – носило в себе ясные следы восточного, преимущественно индийского, всебожия. Не то чтобы монахи были нетверды в христианской вере или уклонялись от православного учения. Напротив, в Восточной империи православное вероучение ревностно охранялось не только подвижниками монастырей, но и подвижниками гипподрома. Но в жизни своей и те, и другие, хотя в противоположном направлении, действительно отступали от полного смысла христианской идеи. Гражданский строй Византии грешил тем, что рядом с божественным началом узаконял человеческое начало, не согласованное с первым, а монахи грешили тем, что вовсе упраздняли человеческое начало, тогда как христианская истина состоит именно в согласовании обоих начал. Если мы вспомним два главные направления христологической ереси – несторианское разделение естеств и монофизитское поглощение человеческого естества божеским, – то можем сказать, что светское общество Византии страдало практическим несторианством, а монашество страдало практическим монофизитством. В конце концов и те, которые, отделяя божеское от человеческого, делали божество чем-то внешним и чуждым для человека, и те, которые растворяли все человеческое в безразличии абсолютного божества, – одинаково приходили, хоть и ненамеренно, к древней восточной идее бесчеловечного бога. Под знаменем этой идеи выступает магометанство. Скрытый грех христианского Востока становится здесь явным, но это есть и историческое оправдание мусульманства.

Веруя в христианского Бога и признавая христианский закон, большинство восточных христиан всю жизнь своей пристало к иному началу. Они жили не по закону своей веры. Мусульманство заключает отсюда к несостоятельности самого закона и дает другой, более исполнимый закон. Ввиду нашего бессилия осуществить богочеловеческую жизнь, мусульманство не имеет и притязания на внутреннее единство с божеством, – оно прямо берет Бога как чуждого человечеству, бесчеловечного Бога, действие его на человека как подавляющую роковую силу и закон его как закон внешний.

Мусульмане, таким образом, имеют перед нами то преимущество, что их жизнь согласуется с их верой, что они живут по закону своей религии, так что хотя вера их не истинна, но жизнь их не лжива; ибо закон ее один и согласен сам с собою, у них нет другого правила жизни, кроме того, которое дается их

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org религией. Тогда как мы, признавая по вере закон христианский, устраиваем свою действительную жизнь совсем по другому закону, унаследованному нами от времен дохристианских. Веруя в духовного человека, т. е. внутренне соединенного с Божеством, мы живем по закону человека природного, т. е. чуждого Божества. И когда благочестивый летописец, описывая мусульманское нашествие, объясняет его успех как наказание за грехи самих христиан, то это наивное признание имеет гораздо более глубокий смысл, чем кажется. Православный Восток, с величайшей ревностью охраняя святыню Божией церкви и веры, нисколько не заботился о том, чтобы его собственная действительность была сообразна этой святыне. И если, таким образом, вся человеческая жизнь восточного христианства оказалась отделенной от божественной истины Христовой, – то по справедливости эта нехристианская жизнь подпала под власть антихристианского начала.

Восточные христиане потеряли то, в чем грешили, в чем не были христианами – независимость политической и общественной жизни. Но они сохранили то, что берегли и в чем не погрешали: истинную веру и святыню церкви Божией.

Уродливое и гнилое здание Византийской империи разрушено, но то божественное основание, которое закрывалось этой худой постройкой, осталось несокрушимо, ибо оно не людскими делами держится; и пока оно цело, оно дает возможность для воссоздания истинного богочеловеческого строя жизни.

Исторические образования проходят и сменяются, но святыня Божия дана навеки, и на ней одной может быть основано будущее обновление христианского Востока, согласно пророчеству на стенах Ая-Софии:

Радуйся, Дево, и сердцем зыграй, ибо дал тебе радость,
Вечную дал тебе радость Создавший небо и землю.

Ты Его место, в тебе воссияет свет невечерний.

Снова мужей богомудрых восстанет священное племя,

В оное время и храм твой в величии новом восстанет.

IV. РАЗДЕЛЕНИЕ ЦЕРКВЕЙ [9]

Христианская Церковь в историческом смысле представляет собою примирение двух образовательных начал: восточного, состоящего в пассивной преданности божеству, и западного, утверждающего самостоятельность человека. Для церкви нужно одинаково и то и другое, нужно, чтобы человечество добровольно и, следовательно, самостоятельно исполняло признанную им над собою волю Божию. Человечество, входящее в состав Церкви, должно, во-первых, верить в открытую ему сверхчеловеческую истину и, во-вторых, действовать для проведения этой истины в свой человеческий мир.

Жизнь Церкви как богочеловеческого тела по существу своему слагается из двух элементов: данной истины Божией и сообразной с нею деятельности человеческой. Эти две стороны истинной религии тесно связаны между собою, ибо та же самая благодать Божия, которая действовала в первоначальном откровении истины, она же руководит человечество и в дальнейшем осуществлении этой истины на земле. Но благодать Божия не может действовать насильственно; проникая человеческую волю, она не уничтожает ее, – как солнечный луч, проникая чрез воздушную среду, не уничтожает воздуха, а только согревает и освещает его. Таким образом, в деле Божиим всегда сохраняется различие между божественным и человеческим действием.

Идеал Церкви – не в слиянии этих двух различных действий, а в их согласовании. Но этот идеал, данный в лице Богочеловека, им только одним и осуществлен вполне, человечество же, находящееся еще на пути к царствию Божию, может нарушить и действительно нарушает равновесие своего человеческого действия с божественным в ту или другую сторону. Человеческое действие в Церкви может оказаться или слишком слабым, подвергая церковную жизнь косности и застою, или же оно может проявиться в области Церкви с излишнею силою и исказить дело Божие примесью человеческих страстей и интересов. И на христианской почве человечеству грозят с двух сторон: неподвижность Востока и суетность Запада. Хотя в христианстве и исторический Восток и исторический Запад нашли свою высшую истину, но прежде чем вполне проникнуться этой истиной и возродиться в новом человечестве – Вселенской Церкви, – они временно наложили на само христианство печать своей односторонности. Соединенные Церковью народы Востока и Запада скоро разошлись в своем понимании этой самой Церкви. Восточные поняли ее по-своему, западные по-своему, и вместо того, чтоб искать друг у друга восполнения этой односторонности, каждый стал искать только своего, приняв свое одностороннее понимание за единственно истинное и безусловно обязательное, и, таким образом, теоретическая рознь во взглядах, связанная с дурною волею, перешла под конец в практический разрыв.

Восток, православный в богословии и неправославный в жизни, понял богочеловечность Христа, но не мог понять богочеловеческого значения Церкви; он хотел иметь в Церкви только божественное, а не богочеловеческое.

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org
Для него Церковь была только святыня, данная свыше в окончательной форме, сохраняемая преданием и усвояемая благочестием. И поистине это есть самое первое в Церкви, но для Востока это было и первое и последнее. Для него вся истина христианства, представляемая Церковью, была только над человечеством и прежде человечества. Но христианство есть истина богочеловечества, т. е. внутреннего единения Божества с человечеством во всем его составе. Поэтому Церковь, будучи в своем основании делом сверхчеловеческим, не может ограничиваться одним этим божественным основанием, а должна обнимать собою все здание нашей жизни. Церковь, или царство Божие, не должно оставаться только над нами, быть только предметом нашего почитания и поклонения, – она должна быть также и в нас самих для всего человечества правящею силою и свободною жизнью. Церковь не есть только святыня, она также есть власть и свобода. Без этого триединства святыни, власти и свободы нет истинной жизни в Церкви. Утверждать одну религиозную свободу, отвергая святыню церковного предания и авторитет духовной власти, значит возводить венец здания без оснований и без стен. Но, с другой стороны, крепко держаться за основу и начаток истинной религии в церковном предании, забывая о ее цели – свободном богочеловеческом общении и о главном средстве для этой цели – об организации духовной власти, – это значит, обрадовавшись прочности фундамента, бросить постройку стен и крыши. В этом последнем положении – на крепчайшем основании, но без стен и сводов – оказался христианский Восток благодаря своему одностороннему пониманию Церкви. Привязавшись всецело к божественным основам Церкви, он забыл о ее совершении в человечестве. Но, если Церковь основана, это еще не значит, что она совершена и что нам не нужно ничего делать для ее совершения. Церковь есть нечто неизменное, пребывающее независимо от нас, и церковь же есть нечто нами самими совершаемое, изменяющееся и подвижное. То, что неизменно пребывает в Церкви – непрерывная преемственность ее священства, вечная истина ее догмата, действенная сила ее таинств, – все это прямо относится к божеству и от человека требует только признания и восприятия; все то, напротив, что движется и изменяется в Церкви, все, что постепенно и исторически создается на ее божественном основании, прямо относится к человеку и требует его самостоятельности. Соединение же того и другого в Церкви непременно требуется ее богочеловеческим характером. Как истинное тело Богочеловека Христа, Церковь должна быть, как и Он, не-слиянным и нераздельным сочетанием божественного и человеческого. В Христе Его человеческое – разумная воля, – во всем и до конца подчиняясь воле Отца, чрез этот подвиг самоотречения подчиняет себе Его материальную природу, исцеляет, преображает и воскрешает ее в новом духовном виде. Подобным образом и в церкви святыня Божия, принятая волей и разумом человечества, чрез подвиг самоотвержения людей и народов должна быть проведена во весь состав человечества, во всю его природную жизнь, а чрез это и в жизнь всего мира к его исцелению, преображению и воскресению. В Христе Божество не было пассивным предметом созерцания и поклонения для Его человеческого сознания, но внутренне соединенное с Его человеческою волей, чрез нее действовало, перерождая Его материальную природу. Подобным образом и в Церкви божественная ее сущность, или святыня, не должна быть только почитаемой и поклоняемой, но, соединившись с практическими силами человечества, чрез них должна деятельно проникать во все мирские стихии, чтобы освящать и одухотворять их. Божественное начало Церкви должно не только пребывать и сохраняться в мире, но и править миром. Церковь, будучи неподвижной и неизменной святыней, должна быть вместе с тем и деятельной властью. Эта духовная власть Церкви руководит человечеством и ведет мир к его цели, т. е. к соединению всех в одно богочеловеческое тело, в котором все силы творения деятельно воплощают в себе единое Божество. Данная в откровении и сохраняемая в предании святыня Церкви (священство, догмат, таинства) есть начало; связанная с этой святыней духовная власть есть посредство, а свободная богочеловеческая жизнь есть конец, или цель дела Божия.

Доколе эта цель не достигнута и Бог не есть все во всех, дотоле необходима и особая святыня Церкви (особые священные формы и формулы, в которые облекается божественное начало), и особая духовная власть, направляющая мир к его цели. Пока все человечество не возродилось духовно и не достигло полноты возраста Христова, оно нуждается в постоянном руководстве и управлении. В данном состоянии мира для совершения дела Божия недостаточно одних свободных сил человечества, но нужна еще вдохновляемая свыше власть, объединяющая эти человеческие силы и направляющая их действие к общей цели. Для истинного строения царства Божия одинаково необходимы церковная святыня, церковная власть и церковная свобода. Различая эти три стихии истинной церкви, мы должны, однако, помнить, что их действительная сила в человечестве зависит со стороны самого человека от одного общего условия –

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org
именно от нравственного акта самоотречения лиц и народов. Для того чтобы воистину признать святую Божию в Церкви, чтобы затем искренно подчиниться высшей власти и, наконец, чтобы действительно пользоваться духовною свободю, одинаково необходимо внутреннее обращение или самоотречение духа человеческого. В этом средина и узел всего дела Божия. Для совершения дела Божия человеку нужно самому действовать. Но чтобы эта его собственная деятельность соответствовала цели (царству Божию), она должна быть не только свободной, но и нравственно совершенной. А нравственно совершенной деятельность человека быть не может, пока он действует как человек, пока его действия исходят прямо из ограниченности его понимания и несовершенства его эгоистичной воли. Итак, прежде всего человек, который хочет делать дело Божие, должен отказаться от своего понимания и своей воли, не в том смысле, чтобы уничтожить свой разум и свою волю как факт, – что невозможно и ненужно, – а в том смысле, чтобы перестать руководиться своею ограниченностью как высшим правилом. Человек не может переродить сам себя, истребить в себе эгоизм как внутреннее чувство, как самолюбие, но он может и должен признать, что это чувство неправильно, что его ограниченное понимание не есть основание истины и его дурная воля не есть основание истинной жизни. Это признание не уничтожает эгоистических чувств в человеке, но оно отнимает у них (если оно серьезно и решительно) всю их деятельную силу, превращает их в чисто субъективные состояния. Основанием деятельности человека является тут уже не его субъективная ограниченность, а та безусловная истина и совершенная воля, которым он открыл к себе доступ, признавши свою несостоятельность.

Такое возможное для человека и нравственно обязательное самопознание и самоотречение неизменно приносит свои плоды в вере и послушании. Вера в высшую истину обусловлена самоотречением ума, т. е. признанием несомненного факта человеческой ограниченности; послушание высшей воле обусловлено самоотречением нашего произвола, т. е. также признанием несомненного факта нашего нравственного несовершенства.

Все и всегда во что-нибудь верят, но не всякая вера имеет нравственное значение и может служить основанием для дела Божия. Если я верю только в то, во что мне приятно или хочется верить, что мне лично кажется верным, то такая вера, не выражающая собою самоотречения, не имеет и нравственного достоинства. Она не упраздняет нашей ограниченности, а, напротив, обнаруживает и утверждает ее. Нравственное достоинство принадлежит только такой вере, предмет которой несколько от моего произвола не зависит, никакого прямого отношения к моим собственным вкусам и мнениям не имеет, который дан мне, и не мне лично, а мне вместе со всеми или для всех. Другими словами, предмет истинной веры должен иметь форму предания, и притом предания вселенского.

Но для полноты нравственного самоотречения человек, покоривший свой ум преданию высшей истины, должен подчинить и свою волю руководству высшей власти – власти божественного происхождения, не самозванной, основанной на том же вселенском предании. Освободившись от ограниченности своего ума верою во вселенскую истину и от несовершенства своей воли освободившись послушанием вселенской власти, человек достигает действительной свободы – освобождает свои нравственные силы; тогда, на незыблемой основе церковного предания и под непреложным руководством церковного авторитета человек может приложить эти свои нравственно свободные силы к деланию дела Божия на земле. Верующий в истину Божию и послушный представителям божественной власти, он сам становится человеком Божиим, деятельным членом Его Царствия, существенным элементом богочеловечества. Благочестиво преданные Церкви как святые, смиренно послушные Церкви как власти, такие люди полной мерой участвуют и в свободе Церкви; ибо в их жизни живет и действует Дух Божий, а где Дух Господень, там свобода. Всякая иная свобода, не купленная дорогою ценою самоотречения в вере и послушании, есть фальшивая монета нравственного мира. Обманутые ею люди, вместо мнимого освобождения от высшей власти Божией, теряют средства выкупиться из действительного рабства дурным силам низшей природы. Эти низшие силы фактически владеют человечеством. Чтобы избавиться от их власти, человечеству необходимо путем самоотречения уйти из их области во владение Божие, во Вселенскую Церковь; там человечество находит не только истину Божию, но и свою свободу, находит самого себя, ибо Церковь есть богочеловечество.

В Церкви как богочеловечестве мы нашли две различные стороны: безусловную и относительную. По божеству своему Церковь, как святая, сохраняемая преданием, есть нечто безусловно неизменное и неподвижное (статический элемент, $\alpha\theta\epsilon\tau\iota\varsigma$ Церкви), по человечеству своему, напротив, Церковь имеет относительный и практический характер, есть нечто подвижное и изменчивое (динамический элемент Церкви, ее $\kappa\iota\nu\eta\tau\iota\varsigma$). Церковь движется и изменяется, но это движение и изменение не может быть бесцельным и хаотическим.

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org
Многообразные силы человечества объединяются, их действия направляются руководящим началом духовной власти, божественной в своем существе, человеческой в своем проявлении и деятельности. На неподвижной основе церковного предания свободные силы человечества должны согласно двигаться под общим руководством духовной власти. Таким образом, вторая, человеческая сторона Церкви – ее практический подвижный элемент – в свою очередь представляет два противоположные полюса: власть и свободу. Когда вселенская власть, основываясь на предании и храня святую Церковь, направляет свободную деятельность людей к осуществлению Царства Божия, когда отдельные люди, благочестиво преданные той же неизменной святыне Церкви и послушные авторитету духовной власти, под ее руководством добровольно посвящают себя делу Божию, направляя все свои свободные силы к его совершению, и, подчинив свое человеческое воле Божией, подчиняют себя и преобразуют материальную природу, тогда только религия и Церковь являются в полноте своего значения как согласное взаимодействие божественного и человеческого, как истинное пребывание Бога в людях и свободная жизнь людей в Боге.

Это-то желанное равновесие богочеловечества, заложенное в самом начале Церкви, в дальнейшей ее истории было нарушено человечеством в обе стороны – Востоком – в сторону неподвижного божественного основания Церкви, Западом – в сторону человеческого ее элемента по обоим его полюсам: сначала во имя власти (папизм), потом во имя свободы (протестантство).

Мы уже заметили выше, что на Востоке Церковь была понята и сохраняется по преимуществу как святая, пребывающая в предании, – в ее неподвижной (статической) стихии. Это соответствовало общему духовному складу Востока, всегда тяготевшего к одному безусловному, скептического и равнодушного к относительному движению жизни, к практическим задачам истории. Соответствуя односторонности Востока, такое понимание Церкви не соответствовало полноте христианства. Первоначальное христианство, представлявшее эту полноту в зародыше, не знало такого одностороннего воззрения на Церковь, которое является только с обособлением восточной (греческой) и Западной (латинской) Церквей; а это обособление начинается не раньше IV века, со времен Константина Великого. В первые века, во времена апостолов и мучеников, под властью языческой империи и при отсутствии внешнего единства, все христианские церкви, от Месопотамии до Испании, находились в полном внутреннем единении. Случавшиеся разномыслия, как, например, в Апостольской Церкви – по вопросу об обязательности иудейского закона, во II веке – о времени празднования Пасхи, в III веке – о крещении еретиков, были лишь преходящими недоразумениями и скоро разрешались Вселенской Церковью. Не только политического соперничества, но даже и определенных культурных границ между греческой и латинской частью Церкви в то время не существовало: выдающиеся представители западных церквей – св. Ипполит Римский, св. Ириней Лионский – писали свои сочинения по-гречески. К тому же восточная половина Церкви не имела до IV века одного общего центра, разделяясь между несколькими центрами, каковы были: Александрия, Антиохия, Эфес, Коринф.

С IV-го века, при внешнем освобождении и усилении христианства, ослабляется внутренняя солидарность между частями Церкви. По словам Блаженного Иеронима, Церковь росла от преследований, когда же перешла во власть христианских государей, то возвеличилась могуществом и богатством, но ослабела в добродетелях (*Ecclesia persecutionibus crevit; postquam ad christianos principes venit, potentia quidem et divitiis major, sed virtutibus minor facta est*).

Это ослабление в добродетелях начиная с IV века внутренне подготовляло разделение церквей. Тому же способствовала и важная внешняя перемена, происшедшая в IV веке. Тот самый государь, который освободил и возвеличил Церковь могуществом и богатствами, переносит столицу империи на Восток, в Византию, делает из этого города единый общий центр для всего восточного христианства, чего прежде не было, и тем решительно содействует обособлению восточной Церкви. Замечательно, что именно этот император, который дал христианской религии внешнее господство в мире, постарался и о том, чтобы подорвать (хотя, может быть, без ясного сознания) практическую силу Церкви, положив начало ее разделению на восточную и западную половину.

Византия, сделавшись новым Римом для государства, скоро захотела быть новым или вторым Римом и для Церкви. Уже с конца IV века является роковое соперничество Византийской кафедры, представительницы восточного христианства, с престолом Древнего Рима, как представителя христианства западного. Но разделение церквей задерживается на несколько веков борьбой против ересей. В период этой борьбы, от IV до IX века, при ослаблении нравственной жизни в христианстве, его лучшие духовные силы сосредоточиваются на христианском учении, главным интересом становится

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org утвердить православный догмат против покушений ереси. Для этого дела религиозные мыслители и созерцатели Востока нуждались в помощи западных первосвященников – мужей по преимуществу твердой воли и властного действия. Таким образом, преобладание религиозного интереса ограничивало культурное и политическое соперничество церквей и поддерживало их единство. Всегда, когда люди бескорыстно служат какому-нибудь высокому интересу и всецело отдаются ему, они вместе с тем, даже помимо своей воли, достигают и других полезных результатов. Так в настоящем случае господство высокого и бескорыстного интереса – определить и утвердить чистую истину православия против ересей – послужило вместе с тем сохранению церковного единства между Востоком и Западом.

Это единство особенно имело значение тогда, когда в борьбе православия с ересью императорская власть становилась на сторону последней. Известно, что значительная часть византийских императоров покровительствовали тем или другим ересям, а некоторые выступали даже как ересиархи (Ираклий – зачинщик монофелитской ереси, Лев Исавр – родоначальник иконоборчества). Между тем византийская иерархия находилась в постоянной зависимости от императоров. Основания, на которых Константинополь сделался центром восточных церквей, не имели религиозного характера. В Византии не было апостольской кафедры, и она не только не могла соперничать с патриаршими престолами Александрии и Антиохии, но не имела даже и второстепенного иерархического значения, будучи подчинена Эфесу как своей митрополии. Все преимущество цареградских архиереев над другими епископами Востока заключалось в том, что по императорской воле их город был столицей империи. Сначала проистекавшее отсюда преимущество было только преимуществом факта, а не права, ибо и после перенесения столицы в Константинополь епископ этого города долгое время сохранял свое иерархическое подчинение эфесскому митрополиту. Когда же впоследствии, на втором и окончательно на четвертом Вселенском соборе, восточные епископы захотели узаконить фактическое преобладание константинопольского архиерея, то и они не могли привести для этого никакого другого основания кроме того, что Константинополь есть царствующий град. Когда, таким образом, и основание первенства византийских иерархов имело чисто политический характер, и сами они находились вполне в руках светской власти, то понятно, что на Константинопольском престоле Иоанн Златоустый должен был погибнуть, и случалось, что в течение целых десятилетий рядом этого престола бывал занят еретиками. Но давлению светской власти также подвергались (хотя и в меньшей степени) и остальные великие церкви Востока, находившиеся под властью Византийской империи и отказавшиеся от своего иерархического значения в пользу архиерея царствующего града. Таким образом, мы видим, что во время господства монофелитской ереси в империи, при Ираклии и Константе, не только Византийская кафедра была занята целым рядом патриархов, державшихся этой ереси (Сергий, Пирр, Павел, Петр, Феодор), но и вся почти высшая иерархия Восточной Церкви состояла из еретиков-монофелитов. И впоследствии, в эпоху иконоборчества, по свидетельствам того времени, Александрийский и Антиохийский патриархи могли подать решительный голос против императорской ереси только потому, что уже не были подвластны Византии, находясь под владычеством арабов-мусульман.

При таком положении дела понятно, что люди, которым интерес православия был дороже всего, высоко ценили значение того иерархического центра, который сохранял свою независимость от еретиков императоров и вместе с религиозными преимуществами верховной апостольской кафедры пользовался выгодами самостоятельного внешнего положения. Все вожди православия на Востоке в борьбе с ересями, от св. Афанасия Великого, гонимого арианами, и до св. Феодора Студита, гонимого иконоборцами, обращали свои взоры на Запад, искали и находили в православном Риме защиту и опору. Важное значение имел уже тот факт, что за весь этот период догматической борьбы Римский престол, за единственным и то весьма сомнительным исключением (папы Онория), никогда не был занят еретиком. Понятно поэтому, что величайшие учителя Восточной Церкви и целые вселенские соборы в самых сильных выражениях утверждали высокое значение и авторитет Римского престола. [10] С другой стороны, и Рим нуждался в духовных силах Востока. Православный и независимый, но окруженный германским варварством, он скоро оскудел умственным образованием, так что во второй половине VII века, по свидетельству папы Агафона, в Римской Церкви трудно было иметь двух или трех ученых клириков, искусных в диалектике. Таким образом, Рим в борьбе с ересью (что и для него было тогда главным интересом) не мог обойтись без помощи греческих богословов. Кроме того, христианский Запад чувствовал потребность уравновесить практическое направление Рима аскетизмом и мистикой восточного монашества, которого влияние на Западную церковь тех времен не подлежит сомнению. В свою очередь, восточные монахи, ревнители православия, часто

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org
гонимые светским правительством и подвластной ему византийской иерархией, являлись ревностными приверженцами Рима, в котором они видели центр самостоятельной духовной власти. Таким образом, в эту славную эпоху духовные силы Восточной и Западной Церкви, соединенные в общем интересе – утверждении православного догмата – и направленные против общего врага – ереси, – находились постоянно в положительном взаимодействии между собою и восполняли друг друга. Практический Рим давал убежище религиозным мыслителям Греции, и восточные богословы опирались на авторитет латинских первосвященников; римские легаты председательствовали на греческих соборах, и восточные монахи выступали союзниками западных иерархов. С IX-го века положение решительно изменяется. Когда еретическое движение завершило свой круг, когда основной догмат православного христианства совокупными усилиями Востока и Запада, богословской мысли и иерархического авторитета, соборов и пап, был точно определен и окончательно утвержден, и Византия, бывшая по очереди игралищем всех ересей, отпраздновала наконец торжество православия, духовная связь ее с Западной Церковью теряет свою главную основу и порывается. Догматический интерес православия – важнейший интерес для греческих христиан, – нашедший свое удовлетворение в определениях семи Вселенских соборов и не тревожимый более новыми ересями, не нуждается уже в авторитетной поддержке Рима и дает полный простор национальной вражде и иерархическому соперничеству. С другой стороны, после того как германские варвары окончательно покорены католичеством и главный вождь их получает в Риме императорскую корону, – полагаются основы новой западной цивилизации и самостоятельного образования, делающего христианский Запад независимым от христианского Востока. Прежнее общее дело их – утверждение догмата – покончено, единство высшего интереса исчезает, не сдерживаемые более этим высшим единством антагонизм и соперничество получают преобладание, и совершается разделение Церквей. Не имея в виду рассказывать здесь, как совершилось это разделение, – печальную историю Фотия и Керуллара, – оставляя пока в стороне и вопрос о том, кто более был виновен в этом деле – Византия или Рим, – я ограничусь указанием, что некоторая доля вины была и на той и на другой стороне. Христианский Восток, правый в своем постоянном благочестии, правый в своей непоколебимой преданности отеческой святыне православия, к несчастью, забывал при этом, что отеческая святыня церкви, за которую он так стоял, есть лишь основание и начаток дела Божия, и что если всегда думать только об одном начале, смотреть только назад, то цель дела остается недостижимой и совсем исчезает из виду. Ревниво оберегая основу Церкви – священное предание, – православный Восток не хотел ничего созидать на этой основе. В этом он был неправ. Святыня предания есть первое и важнейшее в Церкви. Но нельзя на этом остановиться: нужна крепкая ограда, нужна свободная вершина. Ограда церкви – это стройно организованная и объединенная церковная власть, а вершина церкви есть свобода духовной жизни. Об этой вершине забыла и Римская Церковь. Если Восток всецело отдался охранению священных начатков царства Божия, то Рим, по своему практическому характеру, прежде всего поставил заботу о средствах к достижению царства Божия на земле. Первое и главнейшее средство или условие для этого есть единство духовной власти, и вот Рим всю свою душу полагает в дело объединения и усиления духовной власти. Такой задаче соответствовала особенность римского гения. По отличительному своему историческому характеру христианский Рим был то же, что и Рим языческий, представляя собою, как и тот, начало воли или практического разума, объективно выражающегося как закон и власть. Но это начало, в язычестве пустое и бессодержательное и вследствие этого воплотившееся под конец в бессмысленном произволе цезаризма, от христианства получает полноту содержания и применяется к делу Божию на земле. Христианский Рим, обладая такою же энергией властной человеческой воли, как и Рим языческий, прилагает всю эту силу к утверждению Церкви и созиданию всемирной теократии, всюду выступая с своим властительным решением и неуклонным действием. В таком характере и направлении заключалась и великая сила Рима, и великая опасность для него. Опасность – в заботах о власти, как главном средстве или условии дела Божия на земле, забыть о цели этого дела и незаметно поставить средство на место цели, забывая, что духовная власть есть лишь способ подготовки и привести человечество к царству Божию, в котором уже нет никакой власти и никакого господства. Если созерцательный Восток грешил тем, что вовсе не думал о практических средствах и условиях к совершению дела Божия на земле, то практический Запад также ошибался, думая об этих средствах прежде и больше всего и превращая их в цель своей деятельности. Христианство не есть только предмет отвлеченного созерцания, но также и не дело одной практики. Но главная беда была не в том, что христианский Восток

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org был слишком созерцателен, а Запад слишком практичен, а в том, что у них обоих было недостаточно христианской любви. При оскудении любви исчезло взаимное понимание, возможность познать и верно оценить свои относительные достоинства и слабости, и следовательно, исчезла возможность взаимно помогать и восполнять друг друга, сохраняя целостность Вселенской Церкви. Православный Восток основательно гордится своею твердостью в вере. Но, по словам величайшего учителя веры, «если я имею всякое познание и всю веру, так чтобы и горы переставлять, а не имею любви, то я ничто». Церковь Западная славится многими делами и самоотверженными трудами во всем мире. Но тот же апостол, «паче всех потрудившийся», свидетельствует: «если раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы».

Во взаимных отношениях Восточной и Западной Церкви начиная с IX века можно найти с обеих сторон все, кроме той любви, которая «долготерпит, милосердствует, не завидует, не превозносится, не ищет своего». Воистину, если бы и в Риме и в Византии не искали своего, то разделение Церквей не совершилось бы.

Настоящая коренная причина всех дел человеческих, малых и больших, частных и всемирно-исторических, есть человеческая воля. И в настоящем случае, каковы бы ни были видимые поводы и способствующие обстоятельства для разделения Церквей, оно окончательно могло произойти только потому, что и с восточной и с западной стороны крепко хотели покончить друг с другом. Важнее всего в этом деле был факт глубокой внутренней вражды между церковными людьми Востока и Запада. Было желание разрыва – и разрыв совершился. Настоящая его причина невольно высказывается в постановлении Константинопольского синода, произнесшего в 1054 г. анафему на папских легатов и на всю Западную Церковь. «Некоторые нечестивые люди, – говорится в этом постановлении, – некоторые нечестивые люди пришли из тьмы Запада в царство благочестия и в сей Богом хранимый град, из коего как из источника истекают воды чистого учения до концов земли». Действительное нечестие римских легатов состояло в том, что они пришли с Запада, настоящею причиною разрыва было не «filioque» и не «опресноки», а древний культурно-политический антагонизм Востока и Запада, снова возгоревшийся с упадком христианского начала, упразднявшего их вражду.

После решительного разделения Церквей, односторонности византизма и латинства, лишённые сдерживающих влияний церковного общения, развиваются во всей своей исключительности. С XI-го века, вместо единого во Христе человечества, история опять имеет дело с одиноким Востоком и одиноким Западом – одиночество, пагубное для обоих. В то время, как уединившаяся в своем самодовольном благочестии Византия разделяла свою духовную жизнь между мистическим созерцанием в монастырях и диалектическими словопрениями богословских школ и, потеряв всякую практическую силу действия и сопротивления, отдавалась во власть чуждой силы ислама, – одинокий Запад в своей тревожной деятельности давал исключительное и напряженное развитие тому человеческому (римскому) началу, которое легло в его основу. В силу этой исключительности и напряженности, хотя человеческая самостоятельность на Западе и применяется прежде всего к делу Божию (в католической церкви), но само это дело Божие (вселенская теократия) понимается преимущественно с внешней и формальной стороны; авторитет духовной власти связывается с материальным могуществом, и внутренняя религиозная правда подчиняется узким и жестким формам юридического закона, вызывающим неудовлетворение и протест. Несостоятельность христианского действия возбуждает здесь и оправдывает антихристианскую мысль. Как одинокая религиозная созерцательность восточного православия оказалась беспомощной перед живой силою чуждой веры, так точно одинокая религиозная деятельность западного католичества была бессильною перед мыслящим неверием. Святыня Божией Церкви сохранилась в обеих распавшихся половинах христианского мира, но проведение этой святыни в жизнь самого человечества при разделении его сил оказалось или парализованным, или извращенным. Благочестивый квиетизм Византии, не поддержанный властною энергией Рима, отдал христианский Восток под власть антихристианской религии; ревнивое властолюбие и деятельная сила Рима, лишённые смягчающих и возвышающих влияний восточного созерцания, не сумели охранить христианский Запад от ложных идей антихристианского просвещения.

V. ВИЗАНТИЗМ И РУССКОЕ СТАРОВЕРИЕ. НАРОДНОСТЬ В ЦЕРКВИ

Разделение Церкви произошло оттого, что церковные люди поддались антихристианскому духу своеволия и соперничества. Раз совершившись, это разделение само сильнейшим образом поддержало и упрочило успехи антихристианского движения. Пока видимая Церковь сохраняла свою реальную целостность, ереси хотя и возникали, но побеждались единством веры, языческое рассеяние хотя и возрастало, но находило себе крепкий противовес в силе общепризнанного духовного авторитета; наконец, могучий противник

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org
христианства – ислам – не мог бы устоять перед соединенными усилиями всех христиан. Единство Церкви не упраздняло антихристианского направления в жизни общества, но оно давало возможность постоянного и правильного противодействия этому злу, – разделение же Церкви подрывало у нее именно силу противодействия. Раздвоенный в себе, церковный авторитет должен был или совсем отказаться от властного действия – как на Востоке, или же, как на Западе, применяться в своем действии к немощным и скудным стихиям мира. Будучи величайшим бедствием для всего христианского мира, разделение церковью обнаружило свои роковые последствия прежде всего для православного Востока. Хотя, как мы видели, распространение на Востоке еретических учений и господство еретических нравов уже подготавливало и оправдывало успех великой ереси – ислама, но вместе с тем нельзя отвергать и того, что полное торжество азиатского варварства на христианском Востоке было обусловлено выделением этого Востока из общеевропейской жизни, и печальный конец Восточной империи – взятие Константинополя турками – прямо последовал за окончательным разрывом между Византией и латинством после неудачной попытки примирения на Флорентийском соборе.

Но если Византия погибла от своего обособления и одиночества, то само это политическое одиночество и обособление византийских греков коренилось в особенности их религиозного мирозерцания, в их одностороннем взгляде на христианство. Этот взгляд можно назвать вообще антиисторическим, ибо он отрицает у христианства его задачу и лишает Церковь ее социального и политического действия.

Для византийца, стоявшего твердо и упорно на предании прошлого, христианство было чем-то законченным и окончательным, божественная истина являлась только как готовый предмет мистического созерцания, благочестивого поклонения и диалектического толкования. На это созерцание в монастырях, на это поклонение в храмах, на это толкование в богословских школах (а иногда и среди улиц) уходили все нравственные силы лучших людей. Для практической деятельности оставались одни безнравственные силы человека, этой деятельности предавались худшие люди. Между тем практическая деятельность есть необходимая составная часть правильной религиозной жизни, и Евангелие требует от нас более чем созерцания, более чем поклонения, более чем толкования истины – оно требует от нас «творить истину». К этому творению истины, к ее реализации в деле и делах должна быть направлена вся жизнь христианского общества. Но в Византии люди хотели только беречь, а не творить истину, и вся их общественная жизнь, лишенная религиозной задачи, представляла бесплодную и бесцельную игру дурных человеческих страстей. Политическое существование Византии должно было прекратиться уже потому, что оно переставало быть нужным для самой византийской Церкви: спастись в монастырях и хранить церковные уставы можно и под турецким владычеством. Церковь Восточная ничего существенного не потеряла с переходом власти от императоров к султанам. Относительно внутренней независимости можно даже сказать, что она выиграла от такой перемены. Иерархия этой Церкви давно уже отказалась от своей обязанности управлять христианским обществом, стоять во главе его; а с IX века она теряет даже и высшее управление собственно церковною жизнью, органом которого прежде были Вселенские соборы. С IX века не только Вселенских, но и вообще никаких значительных и самостоятельных соборов на Востоке уже более не собирается; высшею церковною властью являются «вселенские» патриархи в Константинополе, но это только тень великого имени, ибо они находятся вполне в руках светской власти, которая по произволу возводит и низвергает их, так что в действительности верховное управление Византийскою Церковью принадлежит безраздельно и всецело императорам, которым, кроме царских, нередко воздаются и архиерейские почести.

Окончательное утверждение такого византийского церковно-государственного строя, в связи с разделением церковей, было обусловлено еще и тем обстоятельством, что с IX века, т. е. после того как еретическое движение на Востоке кончилось полным торжеством православия, – на византийском престоле не являлись уже более еретики, как бывало прежде, а одни только православные цари. В политической истории Православной Церкви (т. е. со стороны ее отношений к государству или к светской власти) было два роковых поворотных пункта: первый в IV веке, когда светская власть из языческой сделалась христианскою; второй в IX веке, когда эта власть, бывшая до того зачастую еретическою, становится неизменно православною. Первая из этих перемен положила начало пагубному вмешательству государства в жизнь Церкви, а вторая привела Восточную Церковь к полному подчинению светской власти. Пока эта власть бывала в руках еретических императоров и целых еретических династий, Восточная Церковь, оставаясь православною, не могла отдать себя в распоряжение таких императоров, не могла признать их своими полномочными управителями, своими архиереями *ad extra*, как величал себя первый

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org
византийский император. Кесари-еретики были, правда, вреднее для Церкви, нежели кесари-язычники: они не только гнали и мучили православных, как те, но еще и вторгались во внутреннюю жизнь Церкви; сочиняли ложные символы веры (как Констанций), обманчивые изложения догматов (как Зенона, Ираклия, Константа); они собирали еретические соборы и наполняли епископские кафедры еретиками. Но чем пагубнее было их действие для Церкви, тем сильнее сопротивление вызывали они в православной среде. Поднимались ревнители правой веры, являлись мученики и исповедники, против императоров-еретиков искали помощи у православных и независимых пап, созывались православные соборы, государственный деспотизм получал могучий отпор, а Церковь – новую славу. В такую эпоху, когда для Церкви подчинение светскому правительству могло означать подчинение ереси, духовная власть должна была быть независимой, чтобы быть православной. Но как только исчезла опасность ереси, так вместе с нею исчезла и потребность независимости в Восточной Церкви. Правовверные императоры уже не могли встретить в Церкви никакого сопротивления, как бы деспотично они ею ни распоряжались. Интерес «благочестия» был обеспечен, а до всего остального византийцу не было дела. Но это нехристианское, древневосточное равнодушие ко всему человеческому, кроме благочестия, получило свое возмездие не только снаружи – в турецком завоевании, но и внутри – в искажении самого благочестия. Византийское благочестие забыло, что истинный Бог есть Бог живых, и стало искать живого между мертвыми. Святыня, полученная нами чрез религиозное предание, – священное прошедшее христианства – тогда лишь может быть живою основою Вселенской Церкви, когда оно не отделяется от настоящей действительности и задач будущего. Эта святыня, это священное предание должно быть постоянною опорой современности, залогом и зачатком грядущего. В этом его жизненная сила. Тогда только и вековые формы преданной нам святыни воплощаются в живом и бесконечном содержании. Тогда эта святыня не только хранится нами как что-то конченное и, следовательно, конечное, но и живет в нас, и мы живем ею, действует в нас, и мы действуем ею. Церковь как вселенская или всемирная может быть и реализована только всемирною историею. Образующие начала Церкви (иерархия, догмат, таинства), сообщенные нам чрез предание, но по существу своему бесконечные, находят подлинное, соответствующее себе выражение и воплощение, – вполне реализуются или осуществляются, – лишь в целой жизни всего человечества во всей совокупности времен и народов. Поэтому святыню предания отнюдь не должно брать как нечто завершенное для нас, в отдельности от настоящей и будущей жизни мира. Отделенная от своей живой становящейся формы, почитаемая только в тех своих выражениях, которые уже стали, святыня Церкви необходимо теряет свою бесконечность, облекается и связывается ограниченными и мертвыми формами: ограниченными, потому что завершенная святыня завершилась когда-нибудь и где-нибудь в известных границах времени и места, – мертвыми, потому что завершенное где-нибудь и когда-нибудь тем самым отделяется от жизни, продолжающейся везде и всегда. Когда совершенство Церкви полагается не впереди ее, а переносится, как это было в Византии, назад, в прошедшее, и это прошедшее принимается не за основу, а за вершину церковного здания, – тогда непременно случается, что существенные требования и условия религиозной жизни, которые должны исполняться всеми и всегда, приурочиваются исключительно к отдельным своим историческим выражениям, к формам, уже пережитым Церковью и тяготеющим над живым сознанием в виде внешнего факта. Существенное и вечное в церковной форме смешивается здесь с случайным и преходящим, и самый поток церковного предания, загражденный мертвящим буквализмом, уже не является в своем вселенском бесконечном просторе, но скрывается за частными особенностями временных и местных уставов. Такое смешение в византийских умах вселенского предания с частным замечается уже в IX-м веке, а в XI-м это есть уже как бы поконченное дело. Непреложным свидетельством этого печального факта служат те поводы, по которым совершилось разделение церквей, или точнее, разрыв церковного общения между Византией и Римом. О нравственных и культурно-политических причинах этого разрыва мы говорили прежде; но весьма характеристичны церковные поводы и предлоги, в которые они облекались. Уже патриарх Фотий, обиженный Римом, в своем втором письме к папе Николаю (861 г.) обращает внимание на некоторые особенности Латинской Церкви, как-то: бритье бороды и темен у священников, посты в субботу, безбрачие всего духовенства и т. п. Сам Фотий, правда, был и слишком просвещен и слишком тесно связан с великими преданиями вселенских учителей Церкви, чтобы придавать существенное значение таким частностям и видеть в них препятствие ко вселенскому единению, однако его указания имеют тот смысл, что эти обрядовые разности могут послужить оружием против Рима. И он сам, несколько лет спустя, воспользовался этим оружием в своем окружном послании

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org к восточным патриаршим престолом (867 г.), где он осуждает (наравне с *filioque*), как ересь, нечестие и яд, те самые обрядовые и дисциплинарные особенности Римской Церкви, которые он же шесть лет назад признал за вполне позволительные местные обычаи. Этот факт, во всяком случае, показывает, что в среде восточной иерархии, к которой обращался Фотий, было довольно таких людей, для которых всякое наружное отличие от местных восточных форм церковного быта являлось равносильно отступлению от вселенского предания, казалось ересью и нечестием. Эти люди были благочестивы, но в их благочестии, привязанном исключительно к своему, родовому, отеческому, было слишком много старой языческой закваски.

Таких людей в Византийской Церкви было уже много при Фотии; через два столетия такими являются там чуть не все. Когда в половине XI-го века патриарх Михаил Керулларий, в своем послании к епископу Иоанну Транийскому, и затем Никита Стифат, в своих полемических сочинениях, торжественно и беспощадно осуждают латинян как еретиков за то, что они постятся по субботам, не поют аллилуйя великим постом, едят мясо удушенных животных и употребляют при Евхаристии пресный, а не квасной хлеб, – то этот приговор не встречает в Византии ни одного протеста или сомнения, так что взгляд, выразившийся в этих обвинениях, можно считать за безусловно господствующий в тогдашней Греческой Церкви.

На первом плане в этой церковной полемике XI-го века, имевшей такой печальный конец, стоит, как известно, вопрос об опресноках. Небесполезно будет остановиться несколько на этом пункте, весьма характеристичном для византизма. – Существеннейшую основу истинной религиозной жизни составляют церковные таинства. В них нам даются реальные начатки духовно-телесного общения божества с человечеством. Истинное благочестие требует, чтобы мы не только искали этого общения, но принимали и те независимые от нас условия, с которыми Вселенская Церковь связывает это общение. Истинное благочестие не позволяет нам вносить свой личный произвол в определение этих условий, но заставляет нас принимать те условия или те формы, которые даются одинаково для всех во вселенском предании, соответствующем вселенскому смыслу таинства и восходящем к Божественному Основателю Церкви. Но рядом с этими вселенскими формами таинства, при действительном его совершении в видимой Церкви, необходимо встречается множество чисто материальных подробностей, не имеющих ни божественного происхождения, ни вселенского значения, а зависящих от удобства и обычая. Таким образом, в действительном составе таинства по отношению к Церкви различаются: его внутренний смысл и назначение, затем, соответствующие этому смыслу существенные формы, божественного происхождения, содержимые вселенским преданием, неизменные и для нас [11] безусловно обязательные, – и, наконец, привходящие формы и обряды, человеческого происхождения, связанные с преданиями частных церквей, изменчивые и лишь относительно обязательные, – по месту и времени. Так, если мы возьмем величайшее таинство Евхаристии, то найдем, во-первых, его внутренний смысл и назначение в одухотворении человеческого питания (и следовательно, и всего телесного состава человека) чрез восприятие его в сферу духовной телесности Богочеловека Христа. [12] Мы различаем, затем, те существенные формы или способы совершения Евхаристии, которые связаны с назначением этого таинства и его божественным установлением, а именно: по образу первоначального совершения этого таинства самим Христом (в качестве священника по чину Мельхиседекову) чрез произнесение известных слов при благословении хлеба и вина, – и в Церкви, для действительного совершения Евхаристии, требуется непременно, чтобы, во-первых, она совершалась священником (который в каждом отдельном церковном собрании представляет собою Христа), во-вторых, чтобы при благословении произносились слова Христовы и, в-третьих, чтобы материей таинства, по примеру Христа и по смыслу бескровной жертвы, служили чисто человеческие и бескровные питательные вещества, каковы хлеб и вино. Эти, и только эти, три условия принадлежат к божественному установлению Евхаристии и содержатся во вселенском предании. Все остальное, как-то: особые свойства хлеба и вина, время дня, сопровождающие молитвы и священнодействия и т. п., – все это принадлежит к несущественным, второстепенным формам и условиям таинства, которые не заключают в себе ничего божественного и вселенского, которые, определяясь частным преданием той или другой церкви, могут свободно изменяться и имеют лишь относительную обязательность. Поэтому, хотя в восточной части Церкви издревле употреблялся для Евхаристии квасной хлеб, но пока вселенское значение Церкви и ее таинств ясно понималось восточными христианами, никому не приходило в голову свой частный обычай возводить на степень общеобязательного требования, и когда в западных Церквах установился противоположный обычай употреблять для Евхаристии пресный хлеб, то это никого не соблазняло на Востоке и нисколько не мешало полному общению с Западом. Но с развитием византизма взгляды изменились, и в XI-м веке спор

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org
об опресноках становится главным поводом к разделению церквей. Случайная
подробность обряда принимается за существенное условие таинства, и
особенностям местного обычая приписывается общеобязательность вселенского
предания.

Значению спорного вопроса соответствовало и качество аргументов.
Превосходство квасного хлеба доказывалось тем, что он есть хлеб живой,
одушевленный, ибо имеет в себе соль и закваску, сообщаящую ему дыхание и
движение, тогда как латинские опресноки суть хлеб мертвый, бездушный, и
даже не достойны называться хлебом, будучи «как бы кусками грязи».
Действительное же, хотя и не высказанное, основание в пользу употребления
квасного хлеба было то, что оно есть свой, греческий обычай, тогда как
употребление опресноков есть обычай чужой, латинский. Любить и беречь свое
родное – дело естественное и справедливое. Нужно только при этом помнить
две вещи: во-первых, что своего обычая нельзя навязывать другим, для
которых он не свой, а во-вторых, что есть на свете нечто высшее своего и
чужого, и настоящее место этому высшему – во вселенской Церкви Божией.
Итак, византизм уклоняется от полноты христианства не в том, что почитает
Церковь как сверхчеловеческую святыню, сохраняемую преданием (ибо она
такова и есть прежде всего), а в том, что, выделяя элемент предания из
жизненной целостности Вселенской Церкви, он ограничивает самое это церковное
предание, приурочивает его к одной части Церкви и к одному давно прошедшему
времени, превращает вселенское предание в предание местной старины.
Это центробежное движение в Церкви не остановилось на византизме, но
последовательно шло дальше. После того как вселенское православие
превратилось в византийское, или греко-восточное, из этого последнего
начали выступать новые национальные обособления. В этом отношении наш
русский раскол старообрядчества есть лишь дальнейшее последствие
византизма, – в этом его историческое оправдание.
Когда Византия была царствующим градом, самостоятельным политическим
центром христианского Востока, и греки византийские были главным
господствующим народом в православном мире, тогда на этом основании (а
другого не было) Константинополь получает центральное значение и в Церкви
Восточной, патриарх Константинопольский называет себя вселенским, частное
византийское предание возводится на степень вселенского и безусловно
обязательного, и Православная Церковь для восточных христиан становится
синонимом Церкви Греческой. Но вот в XV веке, с падением Константинополя и
с освобождением России от татар, политический центр христианского Востока
переходит из Византии в Москву; господствующим народом вместо греков
становятся русские. На тех же самых исторических основаниях, на которых
Константинополь, как царствующий град, объявил себя вторым Римом,
полноправным преемником первого, древнего Рима, – на тех же самых
исторических основаниях новый царствующий град православия – Москва – могла
считать себя полноправной наследницей всех преимуществ и притязаний
Византии. То чувство политической и национальной гордости, с каким прежде
византийские греки смотрели на Древний Рим, впавший, по-видимому, в
варварство, – такое же чувство теперь по справедливости могло явиться у
Московской Руси после того, как она отразила и сокрушила того самого
могучего врага, под иго которого бессильно склонилась Византия.
Россия, принявши православное христианство из Византии, получила его в том
виде, который оно имело там в X и XI веке; вместе с православием она
получила и византизм, т. е. смешение вечных и существенных форм Церкви с
временными и случайными, вселенского предания с местным. Но раз было
принято такое смешение и местной форме предания приписано безусловное
вселенское значение, то естественно возник вопрос: почему же это значение
должно принадлежать именно греческому местному преданию, а не русскому,
особенно теперь, когда греки утратили все свои прежние действительные
преимущества и когда являлось даже опасение, что под мусульманским
владычеством им трудно сохранить чистоту православия, что они могут стать
шатки в самой вере, как это уже случилось прежде с египетскими и сирийскими
христианами? В таком случае истинное благочестие должно сохраниться только
в России, находящейся под благочестивыми государями; в таком случае
истинным православным преданием должно почитать местное предание Русской, а
не Греческой Церкви. И вот, подобно тому как в IX–XI веках исключительный
патриотизм византийских греков заставлял их видеть сущность православия в
квасных хлебах и небритых бородах греческих священников, точно так же в
XV–XVII веках такой же исключительный патриотизм московских людей заставил
и их видеть сущность православия в самых незначительных местных
особенностях русского церковного обычая. Эти особенности, каковы бы они ни
были сами по себе, становятся неприкосновенной святыней, и на место веры
Христовой, вечной и всемирной, в умах этих благочестивых людей незаметно
становится старая русская вера.

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org
С точки зрения Вселенской Церкви, дело русских староверов было неправое, как это мы имели случай показать в другом месте.[13] Но были ли они неправы в историческом смысле, по отношению к своим прежним, а отчасти и теперешним противникам – это другой вопрос.[14]

Дело в том, что прямые противники наших староверов, патриарх Никон и его приверженцы, стояли (и стоят) вовсе не на точке зрения Вселенской Церкви, но, так же как и раскольники, на точке зрения местного буквализма, но только не московского, а византийского. Известны слова патриарха Никона: «по роду я русский, но по вере и мыслям – грек». Если можно быть по вере греком вместо того, чтобы быть просто православным христианином, то отчего же не быть по вере русским? Старая русская вера не должна иметь силы перед вселенской, католической верой, но перед старой греческой верой она имеет все права.

В деяниях Московского собора 1654 г. рассказывается, каким образом патриарх Никон начал то исправление церковных книг, из-за которого произошел наш раскол. В этом рассказе с полною ясностью можно видеть сущность тех воззрений, которых держался московский патриарх и истинный характер нашего церковного спора.[15] «Входя в книгохранительницу (патриарх Никон) обрете ту грамоту, в ней же писано греческими письмены, како и коим образом в царствующем граде Москве начаша патриархи поставлятися: написана же сия грамота в лето 7097 года (т. е. в 1589 г.)... И обрете еще книгу, писанную с собору вселенских патриархов греческими же письмены: бе же собор той в Новом Риме, в Константинополе, в лето 7101 (т. е. в 1593 г.)... В коей книзе соборные глаголы сицевы: «Яко понеже убо совершение прият православных Церковь, не токмо по богоразумия и благочестия догматом, но и по священному церковных вещей уставу, праведно есть и нам всякую церковных ограждений новину потребляти, – и яже наученная невредима, без приложения же коего-либо и отъятия приемлющим... И яко да во всем великая Россия православная со вселенскими патриархи (т. е. греческими) согласна будет». Прочет же сию книгу государь, святейший патриарх Никон, в страх велик впаде, не есть ли что погрешено от их православного греческого закона. И нача в нужных разсмотреть, еже есть Символ православных веры: верую во единого Бога и прочая, и узре на сакке святительском, его же от Грек в царствующий град Москву прежде 250 лет принесе Фотий, российский митрополит, Символ православных веры воображен греческими шитыми письмены, во всем согласующся святей Восточной Церкви: потом узре той же Символ в московских в новых в печатных книгах, и много обрете несогласия». Известно, в чем состояли эти многие несогласия, испугавшие патриарха Никона. Во втором члене, вместо «рожденна, несотворенна», в московских книгах было напечатано: «рожденна, а не сотворенна», т. е. с прибавкою союза а, в седьмом члене, вместо «Его же царствию не будет конца», в московских книгах стояло: «Его же царствию несть конца»; в осьмом члене, вместо: «и в Духа Святаго, Господа животворящаго», в московских книгах читалось: «и в Духа Святаго Господа истиннаго и животворящаго», т. е. с прилогом «истиннаго». «Таже и святую литургию разсмотрев, обрете в ней ово прибавлено, ово же отъято и превращено. По сем и во иных книгах узре многая несходства». Все эти «многие несходства» в иных книгах были того же рода, как и указанные в Символе.

Никон, будучи, как сам он свидетельствует, по вере греком, вполне разделял то основное заблуждение византизма, что «совершение прият православных церковь», и хотя трудно было бы определить, когда же именно она «прият совершение», но он твердо верил, что это произошло когда-то в Византии и что это совершение обнимает собою решительно все в Церкви и не допускает изменения в малейших подробностях. Так, по его словам в «Скрижали», «страшна заповедь их, Св. Вселенских соборов, равне подлагает анафеме и прилагающаго, и отъемлющаго и пременяющаго наименьшее письма, даже едину черту или йоту, еже есть і, в Символе... Яко отнюдь не подобает в Символе веры или мало что, или велико, ни гласа, ни склада, тамо положеннаго, предвизати, или пременити, но цело подобает хранити то всею силою и вниманием, аки зеницу ока, да не под анафему толиких и толь великих святых отец себя подложим».[16]

Для патриарха Никона точность буквы, и именно буквы греческой, была непременным условием православия. Где же его преимущество перед староверами, которые условием православия ставили также точность буквы, только не греческой, а русской? Они были не правы перед вселенским православием, сводя его к местному русскому преданию, но лучшим оправданием для них служили их противники, которые, объявляя это русское предание ересью, сами отождествляли вселенское православие с таким же местным преданием, только не русским, а чужим, греческим.

Русский раскол был естественным плодом и законным возмездием византизма. Другой, более чувствительный для византийцев урок получили они на наших

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org глазами в расколе болгарском. Начало болгарского церковного вопроса относится к временам отдаленным. В IX веке, ровно тысячу лет тому назад, Константинопольский патриарх Фотий всячески старался ввести исключительно греческую иерархию среди новокрещеного болгарского народа, всеми мерами вытесняя латинскую иерархию, присланную папою Николаем. В то время разделение церквей еще не совершилось и Рим признавался православным и на Востоке. Но для византийца Фотия дело было не в православии, а в греческом православии. [17] Через тысячу лет это греческое православие оказалось слишком тягостным для болгар, и они захотели устроить свое болгарское православие. В этом предприятии они руководились, конечно, не церковными, а исключительно национальными и политическими интересами. Еще до разрыва с Константинопольским патриархатом болгары в своем стремлении к полному национальному обособлению дошли до такого противуцерковного и противохристианского требования, чтобы в городах со смешанным населением, греческим и болгарским, было по два епископа – свой особый для греков и свой особый для болгар. Ввиду этого Константинопольский собор 1872 г. справедливо осудил болгар за филетизм, т. е. за внесение в Церковь племенных делений и распрей. Но как в деле русского раскола Никон и его последователи были правы, осуждая староверов, предпочитавших русское двуперстие и русского «Исуса» церковному единству, но вместе с тем были неправы, когда сами единству Церкви предпочитали греческое троеперстие и греческого «Иисуса», – точно так же и отцы Константинопольского собора, справедливо осуждая болгар за их болгарский филетизм, напрасно позабыли осудить свой тысячелетний греческий филетизм. После того как их предки подменили вселенское православие византийским эллинизмом, другие, уже по их примеру, стали подменивать его русизмом, болгаризмом и т. д. Русские и болгарские раскольники только прямее и решительнее своих византийских предшественников поставили вопрос о народности в Церкви. Это их заслуга. Но не у них должно искать правильного решения этого вопроса. Такое решение содержится в апостольском учении о Церкви как живом теле Христовом. Согласно этому учению, все христианское человечество представляет собою один многообразный и во всех своих частях солидарный организм. И так как человечество состоит из племен и народов, то эти племена и народы являются как великие органы вселенского организма, в общей жизни которого каждый орган находит свободное место и для своей особенной жизни, восполняя собою все другие органы и ими восполняемый. При таком взгляде, понимающем единство не как однообразие, а как полноту и целостность, – при таком взгляде нет места ни космополитизму, ни национализму в Церкви. Народные особенности, местное церковное предание не могут обуславливать собою истинной веры и Церкви, но вместе с тем эти особенности не суть что-нибудь безразличное и ненужное: напротив, они представляют желательное и в своих пределах неприкосновенное проявление церковной свободы и разнообразия вселенской жизни. Ни одному народу не может принадлежать в Церкви исключительное преобладание и господство, но вместе с тем ни один народ не есть пустой и безразличный материал церковной жизни, но каждый представляет собою определенный деятельный орган вселенского тела Христова.

По апостольскому учению, все человечество имеет общую задачу, одно общее дело – осуществление царства Божия в мире. Для этого великого дела требуется разделение исторического труда. Это требование исполняется благодаря многообразию племенных и народных характеров и сил, причем каждое племя и каждый народ имеет свою особую долю в общем деле, разрабатывает особую сторону общей задачи. Для всецелого исполнения этой задачи, для совершения дела Божия необходимо разделение труда и согласие трудящихся. Вот истинное решение этого вопроса.

VI. ПАПСТВО И ПАПИЗМ. СМЫСЛ ПРОТЕСТАНТСТВА

Предмет настоящей статьи приводит нас к самой сущности великого спора. Приступаю к задаче с полным сознанием ее особенных трудностей. Пробиться сквозь густую тьму предвзятых мыслей и практических усложнений, закрывающих собою истину в этом деле, представляется чем-то невозможным, а для многих и вовсе ненужным. В вопросах всемирной важности люди как будто совсем отвыкли от света христианской истины. Я не говорю о равнодушии и неверии: это болотный туман – широко стелется, но высоко не поднимается и скоро исчезает. Но и на религиозных высотах какая непроглядная мгла, какая сила вековых предрассудков и обманов, забытых обид, незакрывшихся ран, страстей, застывших и неодолимых! Где найти такое заклинание, чтобы исчезли перед ним эти зловонные призраки, чтобы эти непогребенные мертвецы сошли в могилу? И на что может надеяться тот, кто обращается в эту сторону с простыми человеческими словами? Не только может он ожидать, что его не услышат или не поймут, но должен еще опасаться – как бы его слова не прибавили хотя и немногой, но все-таки лишней горечи к прежнему озлоблению.

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org
Зачем заводить речь об этом старом споре, когда я вижу, что многие люди с таким же, как и я, религиозным интересом, но с гораздо большими достоинствами или хранят молчание, или присоединяют свой голос к тому или другому из враждующих хоров? Но именно невозможность пристать ни к одной из спорящих сторон, при ясном сознании роковых и пагубных последствий самого спора, побуждает и обязывает высказаться. Доставить торжество истине есть дело силы Божией; свидетельствовать о сознанной истине есть обязанность человеческая. Постараюсь ее исполнить, внося как можно менее своего в обсуждение этого важного и трудного предмета и неуклонно держась общей, для всех сторон обязательной почвы вселенского христианства. Сущность великого спора между христианским Востоком и христианским Западом изначала и до наших дней сводится к следующему вопросу: имеет ли Церковь Божия определенную практическую задачу в человеческом мире, для исполнения которой необходимо объединение всех церковных христианских сил под знаменем и властью центрального церковного авторитета? Другими словами, вопрос в том: должна ли Церковь представлять собою на земле деятельное царство Божие и, следовательно, быть единой и сосредоточенной, ибо царство, разделившееся на ся, не устоит, а Церковь, по обетованию евангельскому, устоит до конца, и врата адавы не одолеют ее? В этом вопросе Римская Церковь решительно стала за утвердительный ответ; она остановилась преимущественно на практической задаче христианства в мире, на значении Церкви как деятельного царства или града Божия (*civitas Dei*) и изначала представляла собою принцип центрального авторитета, видимым и практическим образом объединяющего земную деятельность Церкви. Поэтому отвлеченный вопрос о значении центрального авторитета в Церкви сводится к живому историческому вопросу о значении Римской Церкви. Она, ее идеи и дела составляют действительный предмет великого спора.

Принцип церковного авторитета, или духовной власти, представляемый по преимуществу Римскою Церковью, имеет тройное проявление и возбуждает тройкий вопрос. Во-первых, в области самой Церкви спрашивается, в каком отношении центральная духовная власть должна находиться к представителям местных народных церквей; затем, во-вторых, является вопрос об отношении Церкви к государству, духовной власти к светской; и наконец, в-третьих, ставится вопрос об отношении духовной власти к духовной свободе отдельного лица – вопрос о свободе совести. На этот тройкий вопрос римское католичество, или папство, в своем учении и в своей истории отвечало решительно и определено. Во-первых, относительно Церкви оно утверждает безусловное единство и нераздельность духовной власти и церковного авторитета, сосредоточенного в кафедре верховного апостола Петра – учение о «камне» и о «ключах»; во-вторых, относительно государства или светской власти утверждается безусловное верховенство (*summum imperium*) Церкви – учение о «двух мечах»; и наконец, в-третьих, по отношению к личной свободе признается безусловная обязательность церковного авторитета, который должно принимать *potens-volens* – учение о «корабле», с девизом: *compelle intrare*. [18]

Таким образом, Римская Церковь одинаково требует безусловного подчинения от местных церквей с их епископами, затем от государства и всех гражданских властей и, наконец, от каждого христианина в частности. Она утверждает необходимость тройного подчинения: церковного, политического и лично-нравственного. Известно, как это тройное требование вызвало тройной протест. Церковному абсолютизму Рима воспротивилась Византия, и весь православный Восток и доселе пребывает несокрушимым в своем сопротивлении; против политического абсолютизма римского престола вооружились гражданские власти, государи и народы, и доселе продолжают ожесточенную и успешную борьбу с папством, превратив ее из оборонительной в наступательную; наконец, против нравственного абсолютизма Римской Церкви, требовавшей безусловной покорности от личной совести и разума, восстали германское протестантство и вышедший из него рационализм, и доселе свободные силы личного духа противостоят требованиям церковного авторитета. Рим стремился объединить разнородные элементы человечества – он объединил их только в общей вражде к себе и своим притязаниям. Какие различные силы, каких различных людей собирала история под общее знамя противодействия папскому авторитету! Фотий и Лютер, император Фридрих II и Марк Эфесский, Меланхтон и Генрих VIII! Ввиду столь разностороннего и столь, по-видимому, успешного отпора, какой встречен католическими требованиями, ввиду явного упадка и унижения папской власти, как легко становится на абсолютные требования Рима отвечать абсолютным отрицанием и безусловно осудить папство. Особенно легко это нам, русским; Западные народы все-таки связаны с папством лучшими воспоминаниями своей юности, Рим все-таки был для них заботливым, хотя и слишком суровым воспитателем. Но нас с Римом ничто не связывает и все разделяет. Древнего Рима мы не знали, а Рим средних и новых

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org
веков всегда являлся в нашей истории как чуждая и враждебная сила. К старым обидам Византии присоединилось много своих новых обид. Произнести безусловное осуждение католичеству для нас легко и естественно. Но чем легче для нас такой приговор, тем сомнительнее его справедливость. Если католичество есть наш исторический национальный враг, то как же нам быть судьями своего врага? С врагом можно бороться, можно побеждать и уничтожать его, но судить врага нельзя. Итак, одно из двух: или ради своей вражды к католичеству откажемся от притязания иметь о нем справедливое суждение, или же ради правды откажемся, хотя бы только в мыслях, от своей вражды к нему. В справедливом отношении к католичеству нас может до некоторой степени поддержать зрелище той борьбы, которую оно выдерживает в настоящее время в Западной Европе. В этой «культурной» борьбе противники католичества суть вместе с тем враги христианства и всякой положительной религии. Каковы бы ни были наши чувства к католичеству, нам ни в каком случае нельзя стать на сторону его нынешних противников на Западе.

Если справедливо упрекают католичество в том, что оно прибегало к насилию против врагов христианства, как бы следуя примеру своего покровителя апостола Петра, вынудившего меч на защиту Христа в саду Гефсиманском, то бойцы современной культуры в своем ожесточении против христианства следуют худшему примеру Пилатовых воинов, плевавших на Христа, или той толпы, которая кричала: «Распни, распни Его!» Если, далее, справедлив и тот упрек католичеству, что оно стремилось создать внешние земные формы и формулы для духовных и божественных предметов, как бы следуя другому примеру того же апостола Петра, когда он хотел создать вещественные кущи для преображенного Христа, Моисея и Илии на горе Фаворской, – то защитники католичества по всей справедливости могут упрекать современную культуру в том, что она, отказавшись от христианства и религиозных начал в пользу стремления к материальному благосостоянию и богатству, имела для себя образец в другом, худшем из двенадцати апостолов.

Чтобы быть справедливыми к Католической Церкви, мы должны прежде всего различить то, за что она боролась в истории, от того, как она боролась. В области собственно церковной Римская Церковь, как сказано, представляла начало видимого единства, централизованной власти, верховного авторитета. Чтобы правильно судить об этом первом пункте, мы должны различить в нем три вопроса: 1) нужна ли вообще центральная власть в видимой церкви; 2) по какому праву эта власть присваивается Римскому престолу; 3) как он ею пользовался.

Ответ на первый из этих вопросов всецело зависит от того, признаем ли мы у Христианской Церкви практическую задачу в истории, признаем ли мы, что при своем неизменном и неизменном основании она вместе с тем есть подвижная историческая сила, которая должна действовать и бороться в мире; одним словом, признаем ли мы земную Церковь как воинствующую. Для практического действия, для борьбы необходимо единство и полная солидарность действующих сил, необходим верховный центральный авторитет, правильный иерархический порядок и строгая дисциплина.

Авторитет, порядок, дисциплина – какие низменные слова по отношению к духовному и божественному существу Церкви! «Церковь, говорят нам, не авторитет, а истина, как не авторитет Христос, как не авторитет Бог». Да, в своем безусловном существе и Бог, и Христос, и Церковь суть только истина, но где же то человечество, которое живет одною безусловною сущностью, для которого истина не обусловлена авторитетом? Христос не говорил про себя, что Он есть только истина, но сказал: «Я есмь путь, истина и жизнь». И в своем земном явлении Он не только убеждал и просвещал, но действовал и повелевал, не только свидетельствовал о сущей в Нем истине, но и заявлял присущий Ему авторитет. Недаром же евангелист с особенным выражением указывает на то, что Христос говорил и поступал как власть имеющий, и в этом полагает отличительный характер Его явления. [19]

Конечно, теперь, после осемнадцативекового тайного и явного действия и влияния Христа на душу и тело человечества, – теперь, конечно, найдутся люди, для которых Бог и Христос и Церковь являются прямо как чистая истина, которые для веры не нуждаются в религиозном авторитете и религиозной дисциплине. Но таким людям следует думать не о себе, а о других. Им следует подумать о той массе христианского человечества, которая не может сама возвыситься до созерцания чистой истины, но требует и призывает учителей и руководителей. Но отвечать как должно на этот призыв законные учителя и руководители Церкви не могут, когда между ними самими нет согласия, когда они заняты взаимною враждою и соперничеством. Пастыри вооружаются друг против друга, а стадо остается без защиты; защита же ему нужна не мысленная или идеальная только, но реальная и практическая, ибо таковы и враги его. Против христианства враждуют такие силы, на которые сама чистая истина действия не имеет, ибо они стоят на нечистой почве человеческих страстей и

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org пороков. Против этих своих врагов, против злых и темных сил мировой и человеческой природы Церковь называется и есть Христово воинство, и как в таком должно в ней быть единство движений и центральная власть, и дисциплина.

В первые века, когда дело христианства было по преимуществу делом вдохновения и энтузиазма, не было ни возможности, ни надобности в правильной объединенной внешней организации церковного строя и в определенном установлении центрального авторитета. Но после того как христианская религия оселась в мире и церковные формы кристаллизовались, необходимо должна была явиться и правильная организация, и централизованное управление. Во всей церкви на Востоке, так же как и на Западе, начинается процесс объединения духовной власти. Если в первые времена Церкви трудно заметить твердую границу даже между епископским и пресвитерским саном, то начиная с III века происходит не только решительное обособление епископской власти, но и между самими епископами появляется известная градация. Епископы больших городов получают, с названием митрополитов и архиепископов, преимущества не только чести, но и власти над епископами пригородов. Полного равенства между всеми епископическими кафедрами никогда не было, но преимущества одних перед другими не имели сначала определенного характера. С IV же и в особенности V-го века не только вполне упрочивается это подчинение епископов митрополитам, но процесс централизации делает еще дальнейший шаг: сами митрополиты подчиняются патриархам, как высшей степени духовной власти. Впрочем, хотя патриаршества формально учреждаются только с V-го века, на Халкидонском Вселенском соборе, но зародыш еще более полной и высшей централизации церковного авторитета существовал в Церкви с самого начала ее истории. Ибо между главными городами христианского мира одному городу изначала принадлежало первенствующее значение и особенный авторитет во всей Церкви. По словам св. Ирины Лионского (писавшего во II-м веке), Римская Церковь была всегда преимущественной хранительницей апостольского предания, и к ней в делах веры должны обращаться все местные церкви, т. е. все верные. [20]

Это приводит нас ко второму вопросу: почему именно Риму, римскому епископскому престолу принадлежит центральное значение во Вселенской Церкви? Прежде всего потому, что никакая другая церковь никогда не являлась с таким значением. Одно из двух: или вообще Церковь не должна быть централизованна, в ней не должно быть никакого центра единения, или же этот центр находится в Риме, потому что ни за каким другим епископским престолом невозможно признать такого центрального для Вселенской Церкви значения. В жару средневековых споров между латинянами и греками поднимались иногда среди этих последних голоса, утверждавшие, что Византии, как резиденции римского императора, принадлежит первенство во всей Церкви. И в самой Византии на подобное притязание смотрели, конечно, только как на полемический прием, но и в этом качестве оно уже не годится после того, как Византия стала резиденцией турецкого султана. Между тем центральное значение, первенствующий авторитет Древнего Рима признавался не только на Западе, но долгое время и на Востоке.

Но как Римская Церковь понимала и проявляла это свое значение? Необходимость объединительного центра (*centrum unitatis*) и первенствующего авторитета в земной Церкви вытекает не из вечной и безусловной сущности Церкви, а обуславливается ее временным состоянием, как Церкви воинствующей. Отсюда ясно, что преимущества центральной духовной власти не могут распространяться на вечные основы Церкви. Первая из этих основ есть святительство, т. е. преемственный от апостолов дар рукополагать других в священные должности, и в этом отношении носитель центральной власти, скажем, папа, не может иметь никакого преимущества перед другими епископами. Он может иметь власть над ними, но не как святитель над святителями, а только как высший управитель Церкви над другими подчиненными управителями, или, по терминологии латинских богословов, преимущества папы относятся не к *potestas ordinis*, [21] в которой он совершенно равен со всеми другими епископами, а только к *potestas jurisdictionis*, [22] т. е. управления и наставничества в Церкви. В святительстве же папа есть только епископ между епископами. Что касается до другой основы Церкви – таинств, то в совершении их папа не может иметь никакого преимущества и перед простыми священниками: здесь он есть только священник между священниками. [23] Наконец, что касается до третьей основы Церкви – откровенной истины христианства, то здесь папа не может иметь никакого преимущества даже перед простым мирянином. Иметь в своем исключительном владении и распоряжении истину Христову так же мало принадлежит папе, как и последнему мирянину; как и всякий другой человек, верховный первосвященник не имеет права провозглашать какие-нибудь новые откровения или новые истины, не содержащиеся в данном всей Церкви Божественном откровении. Папа

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org не может быть источником или действующей причиной догматической истины, так же как ему нельзя быть источником или действующей причиной святительства или таинств. В обладании истиной Христовой папа есть только христианин между христианами.

Таким образом, папская власть, не касаясь вечных основ Церкви, может давать римскому епископу лишь преимущества верховного руководства земными делами Церкви для лучшего направления и приложения общественных и частных сил к потребностям дела Божия в каждое данное время. Сверхчеловеческая, полученная нами в откровении и сохраняемая в предании святыня Церкви не подвластна никакому человеку – ни кесарю, ни папе: этот последний может распоряжаться только человеческою стороною Церкви, ее временным боевым порядком.

Поэтому, когда папу называют главою Церкви, то это, во всяком случае, есть выражение неточное. Не говоря уже о том, что Церковь во всей своей нераздельной целостности может иметь своим главою только Христа, – не говоря уже об этом и имея в виду лишь видимую часть Церкви, т. е. входящее в ее состав земное человечество, легко видеть, что и это человечество, или видимая Церковь, в совокупности своего исторического бытия, обнимающего века и тысячелетия в прошедшем и будущем, никак не может иметь своим главою личность папы, т. е. этого смертного человека, занимающего в данную минуту Римский престол, – ибо в таком случае у всей исторической Церкви оказалось бы столько глав, сколько было и сколько будет пап, что отнимало бы у нее всякое единство во времени. Многочисленный ряд первосвященников еще не представляет сам по себе никакого единства, а равно и так называемая кафедра св. Петра, если она есть только место, где сменяются папы. Для того чтобы иметь объединяющее значение для Церкви не только различных мест, но и различных времен, эта кафедра должна быть в реальном смысле кафедрой св. Петра, т. е. за настоящего руководителя земной Церкви во всем течении ее исторического бытия должен быть принят один и тот же могучий и бессмертный дух первоверховного апостола, таинственно связанный с его могилою в вечном городе и действующий чрез весь преемственный ряд пап, получающих таким образом единство и солидарность между собою. Таким образом, видимый папа является орудием, часто весьма несовершенным, а иногда и совсем негодным, посредством которого незримый руководитель Церкви проводит свое действие и направляет исторические дела земной Церкви в каждую данную эпоху; так что каждый папа есть не столько глава Церкви, сколько вождь данной исторической эпохи. Но если в это свое время он умеет вести временные дела Церкви в согласии с ее вечными целями, если он является чистым и достойным орудием Вечного Первосвященника и Его верховного апостола, – тогда христианское человечество прямо видит чрез него то, что больше его, и признает в нем своего истинного вождя и главу. Так некогда и Западная и Восточная Церкви провозгласила его главою Православной Церкви Христовой. [24]

Ясно, таким образом, что центральный авторитет папства имеет значение условное и служебное. Как и вся духовная власть, этот авторитет есть лишь обусловленное мистическим фактом нравственно-практическое средство для дела Божия на земле, или для направления временной жизни человечества к его вечной цели. Во всяком случае, преимущество римского «первената» должно быть не преимуществом господства, а преимуществом служения. Ясно также и то, какой характер должно иметь это служение. Твердо веря в религиозное основание своей власти, верховные первосвященники должны действовать не для этой власти, а в силу этой власти для общего блага всей Церкви. На свой авторитет они должны смотреть как на действующую силу, а не как на цель действия. Если этот авторитет уже имеет мистическое религиозное основание, то он не нуждается в укреплении извне, в наружных подпорках, в формальных юридических документах. Исходя из веры, он должен внушать доверие. Этим он только и держится – доверчивою преданностью народных масс, ничего не слыхавших о мнимых формальных правах папства. Несколько загадочных слов в Евангелии да одна могила в Риме – вот истинное основание всех папских прав и преимуществ. Это одно не отнимается у них. На этом одном стояли создатели папского могущества – Лев и Григорий. Эти не нуждались ни в Исидоровых декретах, ни в политическом соперничестве с императорами и королями, ни в крестовых походах на еретиков. Чем выше понимали они значение своей власти и чем более верили в ее силу, тем менее заботились они о таких средствах к ее укреплению. Они не ставили себе целью посылать царям и народам, но когда было нужно – делали это и не встречали сопротивления. Ибо никогда авторитет Римского престола не был столь общепризнанным и столь могучим, как при этих безыскусственных папах. Несмотря на многих достойных представителей папства и в последующие века, несомненно, что со времени разделения церквей и параллельно развитию византизма на Востоке является на Западе другое нечистое течение мыслей и

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org дел, которое мы обозначим названием папизма для отличия от папства в его истинном значении. Является ревнивое, суетливое отношение к своей власти, является стремление поставить эту власть на почву внешнего формального права, обосновать ее юридически, укрепить ее ловкой политикой, защищать силою оружия. Воинствующая Церковь превращается в Церковь воющую. Вместо спокойной, уверенной в себе силы является напряженное усилие, вместо ревности о вере и Церкви является ревнивость к своему господству в Церкви, духовная высота превращается в плотское высокомерие, одним словом – все черты высшего духовного служения заменяются чертами вещественного господства.

В области собственно церковной папизм проявляется прежде всего в упразднении самостоятельности больших местных церквей, или митрополий. Зависимость епископов от их архиепископов или митрополитов прекращается и заменяется непосредственным подчинением всех епископов папе. При тогдашнем смутном состоянии западного человечества, при полудикости племен, еще не определившихся национально, такая усиленная централизация была полезна и необходима.[25] Но, будучи возведена в постоянное правило, она подрывает и для будущего самостоятельность национальных церквей и сообщает Церкви характер безнародности, тогда как она должна иметь характер сверхнародный, т. е. объединять и собирать для общего дела все народные особенности, а не подавлять их. К тому же в действительности и само папство, при всем своем космополитизме, не могло уберечься от преобладающего влияния местной национальной особенности – итальянской. В силу этого католическое вселенское значение папского престола нередко заслонялось характером ультрамонтанства или романизма, налагая на другие народы чуждое иго и бремена неудобноносимые.

Папизм, проявившийся в усиленной централизации духовной власти в ущерб самостоятельности местных церквей, хотя и не был причиной разделения между Востоком и Западом, но, во всяком случае, он закрепил уже совершившийся разрыв и сделал безуспешными все попытки к воссоединению. Справедливость требует сказать, что хотя в начале церковного раздора при Фотии и Керуллании обидчиками являются греки с своим исключительным староверием и самодовольным эллинизмом, так что вину этого печального дела невозможно возлагать ни на папу Николая I, ни еще менее на папу Льва IX, но в последующую эпоху роли переменяются, и главная доля братоубийственного греха падает на латинян. Несмотря на крайнее развитие византизма на Востоке, были моменты, когда – отчасти под влиянием внешних невзгод – в греках пробуждалось сознание необходимости церковного единства, и тогда восстановление его являлось возможным; но грубое высокомерие и тупая притязательность тогдашних вождей латинства уничтожали доброе дело в самом зародыше. Так, напр., в XIII-м веке, когда император Михаил Палеолог начал переговоры о воссоединении церквей, папа Николай III (один из худших) дал своим легатам инструкцию, чтобы они добивались от греков принятия латинского обряда, так как единая вера не терпит никаких различий и во внешних своих выражениях. Точно так же и в XIV-м веке папа Урбан V потребовал от католического архиепископа на острове Крите, чтобы он заставлял воссоединившихся греков употреблять латинский обряд. Дух папизма, обуявший римское католичество, естественно, проявился и в отношениях между Церковью и государством, духовною и светскою властью. В этой области папство представляет идею теократии. Папизм извращает эту идею тем, что дает теократии характер насильственного владычества. Справедливо протестуя против этого извращения, обыкновенно вместе с ним отвергают и самую идею теократии. Когда это делают люди, чуждые религии или враждебные христианству, – это понятно. Если Бога нет или если Он есть только отвлеченная идея или же безусловно непостижимая и недостижимая сила, не находящаяся ни в каком положительном отношении к нашему миру, тогда понятно, что всякая теократия есть или обман, или безумие. Но с истинно христианской точки зрения, когда утверждается воплощение Божества на земле и связь всего земного с небесным в Церкви, теократическая идея является необходимым последствием.

Если есть на земле особый преемственный союз служителей Божиих по преимуществу, если есть на земле особая власть, которой даны свыше чрезвычайные полномочия и обещана чрезвычайная помощь для руководства и управления христианским человечеством, то, без всякого сомнения, все остальные власти и начала в мире и все силы общества должны быть подчинены этой священной и прямо-божественной власти.

Христос сказал: Царство Мое не от мира сего, но именно потому, что оно не от мира, а выше мира, мир должен быть подчинен ему как низший высшему; ибо Христос же сказал: Я победил мир.

Но после того как эта внутренняя духовная победа Христа над миром в известном смысле выразилась и во внешнем историческом факте (с обращением

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org
Римской империи в христианство при Константине Великом), вопрос об отношении двух царств (царства Божия и царства мира сего) является в новом, более трудном и сложном виде. Пока Христианская Церковь, не признанная в мире, была только духовным царством, а мирское государство было только мирским, вполне внешним и чуждым христианству, до тех пор границы между ними обозначались сами собою. Пока Кесарь был язычник, христиане справедливо могли применять и к себе сказанное иудеям о дани Кесарю. Не могло быть никакого спора о том, что кому принадлежит; ясно было, что Богу нужно отдавать все внутреннее – душу и сердце, а безбожному Кесарю только внешнее и вещественное, что ему нужно и над чем он имеет власть – динарий для его казны, кровь для его цирка. Совершенно иначе представляется дело тогда, когда государственная власть Кесаря перестает быть безбожной, а Церковь Божия перестает быть безвластной, – когда государство вступило в ограду Церкви, а Церковь получила права и преимущества в государстве. Возникает совершенно новый, неведомый древнему миру вопрос: как должен верующий христианский Кесарь относиться к священной власти Церкви, в каком отношении должны находиться между собою обе христианские власти, духовная и светская? Если с этим вопросом мы обратимся к великим учителям Вселенской Церкви, от IV до IX-го века, то найдем у них всех один и тот же ясный ответ. Все они – и западные и восточные – одинаково смотрят на империю, принявшую христианство, как на тело, признавшее над собою законную власть духа. Кесарь языческий, преследовавший Церковь, представлял собою тот закон плоти, который, по слову апостола, противоборствует закону духовному. Кесарь христианский представлял собою плоть, подчинившуюся своему высшему духовному началу. Насколько душа превосходит тело, говорит св. Иоанн Златоустый, настолько власть первосвященническая выше и превосходнее власти царской. Противно всякому порядку, чтобы душа управлялась телом, но наоборот – сие последнее должно быть управляемо и водимо разумною душою. Тело не может заботиться о душе, но душа заботится о себе и о теле. Цель же человеческой жизни – благо души, а тело должно лишь служить этой цели. Соответственно этому, духовная власть Церкви, которая ведаёт вечную цель христианской жизни, должна иметь и высшее управление в целом христианстве; в ведении же светской власти и в ее распоряжении остаются временные средства и орудия, при помощи которых земная Церковь возрастает в мужа совершенна, в полноту возраста Христова. Такова сущность воззрения, принадлежащего не одному Иоанну Златоустому, но и всем великим отцам той великой эпохи. В теории здесь не было различия между Восточной и Западной Церковью; эта последняя имела лишь больше возможности давать практическое выражение общей церковной теории. Здесь уже заключается вся теократическая идея, а между тем, с православно-христианской точки зрения, это есть единственный правильный в принципе ответ на вопрос об отношении двух властей. Если Церковь есть действительно становящееся царство Божие на земле, то все другие общественные силы и власти должны быть ее орудиями. Если Церковь представляет собою в нашем мире божественное безусловное начало, то все остальное является перед нею условным, зависимым, служебным. Двух одинаково самостоятельных и безусловных начал в жизни человека быть не может, он не может служить двум господам. Говорят о полном разделении и разграничении между двумя областями – церковной и гражданской. Но вопрос именно в том, может ли гражданская область, могут ли мирские дела по существу своему быть совершенно независимыми, иметь такую же безусловную самостоятельность, какая должна принадлежать делам божественным по их существу, – могут ли внешние гражданские интересы человека быть отделены от его внутренних, духовных интересов, не нарушая тем жизненности тех и других? Такое отделение внутренних и внешних начал, такое разлучение души и тела есть то самое, что называется смертью и разложением. Временная, внешняя жизнь человека и человечества только тогда и есть жизнь, когда она не отделяется от его вечных целей, не ставится сама по себе, а берется лишь как средство и переход к вечной жизни. А потому и все интересы и дела этого временного существования должны быть только средствами и орудиями для вечных духовных интересов и задач, должны быть так или иначе обусловлены вечною жизнью и царством Божиим – и как только государство и общество признали себя христианскими – такая теократическая точка зрения становится для них нравственно обязательною. Итак, последовательность мысли, равно как и послушание голосу Вселенской Церкви, заставляют нас признать истину теократической идеи, т. е. что духовной, а не светской власти принадлежит верховный авторитет в христианском мире. Но принципиальное решение этого вопроса вызывает новый практический вопрос: какими способами духовная власть должна применять свой верховный авторитет, каким образом должна она руководить общественною жизнью христианских народов? Православный Восток не пришел здесь ни к

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org какому определенному решению, ибо государственный деспотизм Византии скоро парализовал и подавил развитие теократии в Греческой Церкви. А на Западе правильное осуществление теократии, начатое лучшими представителями папства, от Льва Великого до Григория VII (и даже отчасти до Иннокентия III), было задержано и испорчено ложной теократической политикой папизма, сущность которой состояла в том, чтобы управлять миром исключительно мирскими средствами. Низводя Церковь на степень государства и духовную власть на степень светской, эта политика не только извращала истинный характер теократии, но подрывала и внешнюю силу папства. Вся действительная сила теократии заключается единственно в ее религиозном сверхчеловеческом характере. Церковь может пересилить все другие низшие силы мира лишь тем, что в ней есть нечто иное, чего нет в тех низших силах. Сила духовной власти – в ее религиозном преимуществе – преимуществе особого служения делу Божию. Только во имя этого религиозного преимущества все силы мира должны быть подчинены духовной власти. Но когда она сама, забывая свой религиозный характер, прибегает для подчинения себе мира к средствам мирской политики – интригам, дипломатии, военной силе, – она тем самым отказывается от своего религиозного преимущества, и в случае успеха, если все мирские силы и подчиняются ей, то подчиняются уже не как высшему духовному началу, а как одной из внешних мирских и случайных сил, и таким образом весь религиозный внутренний смысл теократии, ее *raison d'être*, [26] теряется совершенно. А при этом становится невозможен для нее и прочный успех; ибо, как одна из многих мирских сил, духовная власть не может быть постоянно сильнее всех прочих и, следовательно, рано или поздно побеждается ими. Итак, в политической истории папизма мы можем различить три существенные момента: 1) смешение духовного служения с мирским владычеством; 2) старания достигнуть этого владычества политической интригой и вооруженной силой; 3) при неудаче этих стараний – уничтожение папства и впадение его в руки светской власти.

Теократическая идея требует, чтобы все мирские дела и интересы (как низшие по существу) были подчинены интересам и делам духовным, как высшим по существу; но эта идея никак не требует, чтобы особые представители духовных интересов брали на себя также и мирские дела. Высший авторитет в каком-нибудь деле и материальное заведование этим делом суть две вещи совершенно различные. Физическая жизнь человека должна быть подчинена его разумной воле, но отсюда не следует, чтобы наша разумная воля могла сама производить физиологические процессы: помимо общего руководства разума, эти процессы повинуются своим особым законам и двигателям, неподсудным разуму. Духовная власть по существу своему выше и превосходнее светской, но отсюда никак не следует, чтобы она могла брать на себя государственные функции, а также не следует и того, чтобы светская власть обязана была своим значением и происхождением власти духовной. Так, употребляя известное сравнение Иоанна Парижского, золото несомненно превосходит свинец, но из этого нельзя заключать ни того, чтобы золото обладало и специфическими свойствами свинца, ни того, чтобы свинец происходил от золота. Между тем в течение средних веков целая школа латинских богословов и канонистов, поощряемая многими папами, выработала учение о том, что высшая власть Церкви заключает в себе и верховную светскую власть, что папа не есть только первосвященник, но и царь, что государственная власть есть только отрасль папской власти, поручаемая папою светским государям.

Следуя этой фантастической теории, представители духовной власти стали смотреть на верховное служение Церкви не со стороны налагаемых им обязанностей, а со стороны произвольно присвоенных ему прав, – различие огромной важности и по своему нравственному смыслу, и по своим практическим результатам. Дело в том, что обязанности папского служения были вполне действительными, общепризнанными и составляли силу папства, между тем как абсолютные права, утверждаемые папизмом, были только притязаниями – залогом бессилия и падения.

Столкновения между духовной и светской властью были во всяком случае неизбежны. Но пока носители духовного авторитета держались чисто христианской теократической идеи, такие столкновения происходили только тогда, когда светская власть наносила существенный вред Церкви и вере христианской или явно нарушала божеские и человеческие законы; т. е. другими словами, духовная власть выступала против светской только тогда, когда обязана была выступать, – и только во имя этой обязанности. В таких случаях достойные своего звания первосвященники обращались к нарушителям правды с такой речью: Нашему апостольскому служению вверено блюсти правду Божию на земле, давать прибежище и защиту слабым и угнетенным, заботиться о распространении и процветании святой Церкви. Вместо того чтобы по христианскому долгу помогать нам своими средствами в этом деле Божиим, вы противодействуете ему. Итак, по обязанности нашего служения, от имени всей

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org
Церкви обличаем и увещиваем вас и в крайнем случае отлучаем от христианского общения согласно Слову Божию: если и Церкви не послушает, то да будет как язычник и мытарь. Подобное обращение в обществе глубоко религиозном имело непреложный успех; ссылаясь на обязанность своего апостольского служения, духовная власть ссылалась на то, что было всеми признано, ибо никто не сомневался, что папа обязан поддерживать нравственный порядок в обществе и что он обязан удалять из Церкви всякого члена, кто бы он ни был, если его действия причиняют существенный вред христианским интересам. Но под влиянием извращения теократической идеи в папизме верховные первосвященники стали обращаться к мирским властям с иными речами, общий смысл которых может быть передан так: Имея право на владычество в мире, мы стараемся упрочить и расширить это владычество. Вы противодействуете нам в этом. Но согласно толкованию наших легистов, мы имеем верховные права и над вами, как сюзерен над вассалами. В силу этого права мы можем лишиться вас той власти, которую вы имеете только от нас. Пользуясь этим нашим правом, мы низлагаем вас с престола; если же вы не подчинитесь этому решению, то осуждаем вас не только на вечную, но и на временную гибель.

Насколько это второе обращение отличалось от первого по своему нравственному смыслу, настолько же оно разнилось от него и по своему внешнему действию. Всякое настаивание на одном праве в ущерб другого вызывает противодействие. Это естественное противодействие получает нравственную силу против такого права, которое не опирается на достаточные основания. Царские права пап были крайне сомнительны и в средние века. Они основывались отчасти на спорных документах, [27] главным же образом на тенденциозной и искусственной аргументации схоластиков и законников. Но эта школьно-юридическая почва для притязаний псевдотеократии оказалась весьма шаткой и несостоятельной: против школы папских легистов скоро образовалась более искусная и сильная школа легистов королевских, убедительно опровергавших государственные права папства. Право есть негодное оружие, когда оно признается только одною из спорящих сторон. Пришлось прибегнуть к настоящему, вещественному оружию. Таким образом, сойдя с непоколебимой почвы нравственного авторитета, папизм не мог остановиться на почве юридической: для защиты спорного права он должен был обратиться к вооруженной силе. Здесь его ждало после краткой победы окончательное поражение. Апостолу Петру было обещано, что врата адавы не одолеют Церкви, вверенной его особому попечению; но обещания военных успехов для его Церкви он не получил. Сказанное же в саду Гефсиманском: «вложи меч свой в ножны, ибо все поднявшие меч мечом и погибнут» – явно исполнилось над светской властью папства. За свое минутное торжество в сокрушении последних Гогенштауфенов политика вооруженного папизма получает страшное, позорное и долговременное возмездие. Рим одержал решительную победу над величайшим противником своих притязаний – императорским домом Гогенштауфенов – единственно лишь благодаря временному союзу с королевским домом Франции. Таким образом, за поражение Германской империи папство поплатилось зависимостью от французских королей. Не прошло и четверти века после кровавой гибели Манфреда и Конрадина, как уже папство получает от слугителей французского короля внушительные напоминания, что мирская политика не знает бескорыстных услуг и что всякий полагающийся на внешнюю силу становится ее жертвой. Именно тот папа (Бонифаций VIII), который с особенным увлечением провозгласил себя обладателем не только духовного, но и вещественного меча, – именно он, разбитый и полоненный войсками прежнего папского союзника, французского короля, получил ту знаменитую пощечину, которая оказалась предвестием Авиньонского пленения пап. «Государи государей» стали послушными орудиями одного из своих мнимых вассалов. Это пленение и вызванный им раскол, или двоепапство, должны были показать Риму, куда может привести церковную власть мирская политика. Папы воюющие хотели основать свою власть на покорении государства, и вот они пленники государства; папы-законники хотели основать свою власть на внешнем законе, и вот они попадают в такое положение, при котором всякие права бесполезны, ибо неизвестно – какой из двух пап есть законный.

Вина средневековых пап в отношении к государству состояла не в том, что они утверждали превосходство духовной власти перед светской (в этом они вполне правы), а в том, что они вопреки этому превосходству, вопреки своему собственному утверждению, что область государственная или политическая есть низшая, переносили цель своей деятельности в эту низшую область, усваивали себе ее характер, действовали ее средствами. Вина папизма не в том, что он превознес, а в том, что он унизил папство. Воистину, мирская политика должна быть подчинена церковной, – но никак не чрез уподобление Церкви государству, а напротив – чрез постепенное уподобление государства Церкви. Мирская действительность должна пересоздаваться по образу Церкви, а не этот

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org
образ низводиться в уровень мирской действительности. Не первосвященники должны становиться царями, а напротив – царям должно восходить до религиозного союза и нравственного единения с истинными первосвященниками. Церковь должна привлекать, притягивать к себе все мирские силы, а не втягиваться, не вовлекаться в их слепую и безнравственную борьбу. Принимая образ государства, Западная Церковь лишала действительное государство его духовной опоры, отнимала у мирской политики ее высшую цель и внутренний смысл. В этом грех папизма по отношению к христианскому государству. Еще более тяжкий грех лежит на нем по отношению к индивидуальной свободе. Вселенская истина, навеки данная Церкви, а во времени постепенно определяемая для всех чрез авторитет духовной власти, – нравственно обязательна для всякого отдельного ума. Добровольно подчиняясь Вселенской Церкви, отдельный человек восполняет и исцеляет свою ограниченность полнотой и целостью воплощенного богочеловечества. Без такого подчинения, без такого восполнения и исцеления отдельный человек не может ни познавать, ни творить истину. Ввиду данной и спасительной истины, безусловная свобода заблуждаться, полноправность неправды – так же недопустима в Церкви, как в государстве недопустима свобода делать зло или полноправность преступника. Последователи Понтия Пилата могут повторять его иронический вопрос: что есть истина, и считать все верования и все мнения равноценными и безразличными. Последователи Иисуса Христа обязаны знать, что есть истина и что заблуждение, и, следовательно, не могут считать их равноправными и относиться к ним безразлично. Церковь, обладая истиною Христовой, обязана ограждать своих детей от соблазнов заблуждения. Для этого у нее есть три способа или, лучше сказать, три степени противодействия заблуждению, а именно: обличение, осуждение и отлучение. Чрез это исполняется обязанность Церкви препятствовать распространению заблуждения, дабы не был соблазнен один из малых сих. Дальше отлучения духовная власть идти не может. Тем самым, что известное лицо отлучено от Церкви, церковная юрисдикция над ним прекращается: оно как бы перестает существовать для Церкви. Затем уже дело государства и общества определить свое отношение к таким лицам. Если христианское государство признает религиозные преступления как подлежащие наравне с другими уголовной ответственности, то Церковь, конечно, не призвана брать под свое особое покровительство извергнутых ею еретиков. Но она обязана внушать находящемуся под ее влиянием государству христианские понятия о преступниках вообще – как религиозных, так и обыкновенных. Эти христианские понятия и чувства господствовали в древней Церкви, и такие иерархи, как св. Амвросий Медиоланский, св. Григорий Турский, св. Иоанн Златоустый – решительно и настойчиво внушали их императорам. Но впоследствии одностороннее благочестие Востока и односторонняя практичность Запада оказались одинаково неблагоприятны для развития человеколюбия и милосердия в обществе. На Востоке были слишком заняты догматикой и обрядностью, а на Западе – церковным правом и политикой. Поэтому, мы знаем, и здесь и там торжество христианского учения и церковной власти вовсе не сопровождалось торжеством христианских нравов. Напротив, наиболее религиозный в смысле благочестия и преданности духовной власти период истории – средние века – был наименее христианским в смысле общественной нравственности. Жестокие преследования еретиков составляли лишь одну из подробностей в общей картине свирепого мучительства, царившего в средневековой жизни. Нет ничего удивительного, если благочестивые императоры Феодосий и Юстиниан учреждают в Византии настоящую инквизицию для розыска и наказания религиозных преступлений, если затем целые еретические населения беспощадно истребляются. [28] Такие действия были согласны с общим характером византийских нравов; они составляли неизбежное дополнение к беспрестанным избиениям и чудовищным казням при постоянных династических смутах и переворотах. Подобные же явления господствовали и на Западе. И здесь опять не следует выделять религиозные войны, казни еретиков и т. п. из общей картины тогдашней жизни. Для людей с такими нравами, но искренно преданных духовным интересам, для людей пламенно религиозных – без сомнения, враги истинной веры казались опаснее врагов гражданского порядка; убивавшие душу были страшнее и ненавистнее убивавших тело. Поэтому, если простых воров или фальшивых монетчиков в средние века подвергали изысканно-мучительным казням, то на сожигание еретиков можно было без всякого лицемерия смотреть как на казнь сравнительно кроткую. Таким образом, если на духовную власть, и в особенности на Западе, где ей принадлежала более выдающаяся роль, падает тяжелая ответственность, то не за религиозные преследования, в отдельности взятые, а за весь жестокий и кровавый средневековый порядок. Изменить его разом она не могла, но она должна была с большей решительностью осудить его и никогда не применяться; к нему в своих собственных действиях.

Относительно же еретиков и неверных главная, особенная вина церковной

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org власти оказывалась не тогда, когда и сжигали, а тогда, когда их насильственно обращали в католичество. Уголовные преследования еретиков не были собственно нарушением свободы совести, ибо здесь преследовалось активное сопротивление закону, и должно порицать лишь жестокий способ, каким оно преследовалось. Но насильственное присоединение к Церкви посредством угроз, тюремного заключения и пыток было бы покушением поработить волю и совесть человека, – покушение безумное и бесплодное, но тем более возмутительное. Нравственный акт подчинения отдельного ума воли вселенской истине заменяется здесь действием физической слабости. Вымогая покорность внешними средствами, церковная власть хочет отнять у человека силу нравственного самоопределения. Обращаясь не к нравственным силам человека, а к его физической слабости, Церковь тем самым теряет свое нравственное превосходство над личностью и вместе с тем справедливо восстанавляла ее против себя. Этим церковный авторитет вызывал на себя сильнее врага и готовил себе самый чувствительный удар. Отныне верховные права Церкви могут отвергаться не на национальной только и политической, а на более глубокой, нравственной почве. Доселе против Рима поднимались народы и государи, теперь восстал человек. Это последнее и самое многочисленное восстание против римской власти называется протестантством.

Протест пришедшей к самосознанию человеческой личности поражает папизм в самом сердце. Ибо и сам папизм был обусловлен энергией того же человеческого начала в Церкви. В исторической деятельности папства человеческое начало выступало во имя религиозной власти или авторитета; в протестантстве оно же выступило во имя религиозной свободы и верховных прав личной совести.

Все значение протестантства, конечно, не исчерпывается этим протестом религиозной совести против насилия духовной власти, забывшей свой духовный характер. Но глубочайшая суть и главный жизненный нерв протестантства заключались именно в этом нравственном мотиве. [29]

В своем историческом явлении реформация была делом очень сложным. В качестве окончательного и коренного противодействия центральному авторитету Церкви она соединила в себе и предыдущие противодействия. Так, несомненно, в реформации играл значительную роль антагонизм местных национальных церквей против Церкви Римской. Особенно это заметно в английской реформации, которая и породила резко обособленную местную англиканскую церковь – национальную и государственную. Но при всем значении этого мотива в реформации не в нем заключается ее отличительный признак. Стремление к церковной децентрализации не составляет чего-нибудь нового или оригинального в протестантстве. Еще задолго до реформации это стремление было одним из побуждений, ради которых великие церкви Востока порвали общение с Римом.

Далее, немаловажною подмогой для протестантства явилось сопротивление светских властей теократическим притязаниям папства, стремление различных государей – на место опасного для них римского всемирно-церковного государства поставить подручные им отдельные государственные церкви. Но и это побуждение не содержит в себе собственной сути протестантства, ибо уже давно светские государи боролись с папами и добивались для себя некоторых верховных прав над церквями своих владений. С этих двух сторон протестантство лишь довело до крайности прежние, уже давно выразившиеся начала. Отличительною же его особенностью является не национальный и не политический протест, а чисто нравственный протест насилуемой личности во имя свободы совести и прав индивидуального духа. В подтверждение этого не без основания приводят и то обстоятельство, что протестантство укоренилось преимущественно в германской расе, означала отличавшейся индивидуализмом, свободолюбием, самоуверенностью личного ума, а в лучших своих представителях и некоторою особенною нравственною глубиною.

Интерес местных церквей имел силу и в Испании, и во Франции, однако первой из этих стран протестантство вовсе не задело, а во второй не могло укорениться. [30] Если бы для произведения реформации достаточно было интересов местной церковной и государственной независимости, то протестантство должно бы было распространиться по всей Европе, где одинаково существовали эти интересы. Но так как для протестантства нужен был еще третий двигатель – дух личной независимости, а он в романской расе был притуплен могучими преданиями римской гражданственности, то естественно, что реформация укоренилась лишь в тех народностях, которые были чужды римским влияниям и сохранили вполне свой германский характер. Решительное утверждение религиозной свободы лица и неприкосновенности личной совести составляет заслугу протестантства. Но эта свобода должна быть действительно религиозной; неприкосновенные права должны принадлежать действительно совести. Но ни религия, ни совесть не позволяют человеку

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org
ставить личное мнение мерилом истины и свой произвол мерилом правды. Без сомнения, в глубине человеческой души, внутри каждой отдельной личности таится способность или возможность к восприятию всего божественного. Но для того, чтобы эта возможность перешла в действие, человек должен нравственным актом самоотречения преодолеть свою действительную ограниченность и добровольно отдаться независимой от него вселенской истине. Без этого стремление человеческой души к божественному останется только субъективным порывом – бездейственным и бесплодным. К этому печальному результату пришел и должен был прийти протестантизм, отвергнув обязательное для отдельного лица значение вселенской церковной истины.

В частности, по отношению к церковному авторитету, или духовной власти, заблуждение протестантов заключается в том, что они не остановились на отрицании принудительной силы церковного авторитета. Справедливо восстав против внешнего принуждения, они не захотели признать и внутренней нравственной обязательности вселенского авторитета для отдельного лица. Не из рабского страха и не из мертвой косности должен человек подчиняться вселенскому авторитету Церкви, а из христианского смирения, сознания своей личной несостоятельности, из любви к общему делу, для которого необходимо единение, а наконец и более всего из твердой веры в христианскую истину, которая не может оставаться только субъективной, не может быть предоставлена произволу личных мнений и взглядов. Со стороны человеческих представителей духовной власти требование насильственного подчинения было нарушением христианской правды; но отказ в добровольном подчинении был таким же нарушением правды со стороны протестантов.

Из всего сказанного нам открывается поучительный и важный смысл в исторических превращениях католичества. Папство утверждает единство воинствующей Церкви чрез централизацию духовной власти, и в этом утверждении есть истина. Но исходя из этой истины, папизм стал стремиться к подавлению местной церковной независимости, и в этом была его первая неправда. Разделение церквей показало, что Церковь насильственно объединяема быть не может.

Далее, папство утверждает, что государство и гражданское общество должны быть подчинены церковной власти, призванной к владычеству над миром во имя и силою того, кто победил мир; и в этом утверждении есть истина. Но папизм стал стремиться к мирскому владычеству над мирскими началами и властями – не свободною силою духовного человека, победившего мир, а плотским и рабским насилием, и в этом его вторая неправда. И в ответ на нее торжество светской власти во всем христианском мире показало, что Церковь насильственно над миром господствовать не может.

Наконец, папство утверждает, что духовная власть Церкви призвана руководить всех людей на пути спасения и что всякий человек обязан подчиняться и повиноваться верховной власти церкви – и это утверждение истинно. Но папизм стал стремиться вынудить покорность у человеческой совести, навязать душе свой авторитет внешними средствами; в этом его третья неправда, и в ответ на нее явилось протестантство и показало, что человек насильно спасен быть не может.

Вот относительное оправдание и для разделения церквей, и для борьбы светской власти против папства, и для реформации.

Но это оправдание только относительное, и результаты этих трех движений только отрицательные.

Византизм восстал против усиленной централизации Рима. Он был бы вполне прав, если бы помимо римской централизации мог дать церквям деятельное и крепкое единство для общего дела. Но он этого сам не мог. Церкви остались разделенными, и последствия этого разделения доселе парализуют историческую силу христианства, и перед нами, по-видимому, стоит дилемма: или принудительная централизация Рима, или отсутствие церковного единства. – Далее, мирские власти во всей Европе восстали против насильственной теократии папизма. Они были бы вполне правы, если бы взамен этой теократии могли создать для человечества такой общественный порядок, который, оставляя свободное место религии и всем высшим духовным интересам, осуществлял бы правду в людских отношениях и давал бы мирное, правильное развитие всем человеческим силам. Но на самом деле мы видим повсюду отсутствие всякого прочного порядка, постоянную вражду между государствами и нациями, изводящую лучшие силы народа ни колоссальные вооружения, и в каждом народе и государстве – ожесточенную борьбу классов и партий, и как венец всегда этого, как окончательное решение всех вопросов, внешних и внутренних, – громадные и все более учащенные войны, международные и междоусобные, в сравнении с которыми войны средних веков могут казаться детской игрой. И здесь, по-видимому, остается дилемма: или принудительная теократия папства, или политический и общественный хаос. Наконец, протестантство и вышедший из него рационализм восстали против папства за

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org
то, что оно вымогало у человека покорность авторитету. Протестантство и рационализм были бы вполне правы, если бы взамен единой истины авторитета они могли дать человечеству единую истину разума. Но вместо того мы видим непрерывную смену систем и теорий, никакой объективной и универсальной (вселенской) истины не представляющих, никакой обязательности для ума не имеющих, остающихся на степени личных мнений и односторонних взглядов, друг друга взаимно исключающих. И тут опять тяготеет дилемма: или обязательный авторитет Церкви, или умственная и нравственная смута.

Такое бедственное положение христианского мира имеет одну причину и один исход. При всем разнообразии исторических движений в христианстве у них есть одна общая черта, и в ней сущность дела. Все эти движения совершались во имя тех или других прав. Отстаивались права центральной духовной власти, права местных церквей, права светской власти, права личного мнения и разума. То нравственное настроение, в котором человек или собрание людей думает прежде всего о своих правах, противоречит духу христианства, идет не от Бога и в деле Божиим совершенно бесплодно.

Настоящая христианская жизнь начнется только тогда, когда все свободные силы человечества, оставив в покое свои спорные права и обратившись к своим бесспорным обязанностям, добровольно и по совести примутся за все то, к чему средневековый папизм стремился путем принуждения и насилия. Здесь конец великого спора и начало христианской политики.

VII. ОБЩЕЕ ОСНОВАНИЕ ДЛЯ СОЕДИНЕНИЯ ЦЕРКВЕЙ

Свободное единение человечества в Церкви Христовой есть цель христианской политики. Эта цель не может быть достигнута, пока самый первообраз вселенского единения на земле – видимая Церковь – пребывает разделенною. Поэтому первая задача христианской политики есть восстановление церковного единства. Но чтобы это дело – соединение церковных обществ – было делом христианской политики, оно должно проистекать прямо из религиозно-нравственных побуждений и ими руководствоваться. Целью здесь во всяком случае должно быть духовное единение церковных обществ, а все остальное должно служить лишь средством для этой цели. Между тем в известных доселе попытках соединения церквей само это соединение было обыкновенно лишь средством для целей мирской политики. Известно, что греческие императоры пользовались церковной унией как одним из дипломатических приемов для поддержания своей падающей империи. Сначала они имели в виду посредством номинального воссоединения с Римской церковью обезопасить себя от тех крестоносных дружин (руководимых папою), для которых схизматическая Византия являлась лучшей добычей, нежели Иерусалим; впоследствии прямою целью унии для греческих императоров было добиться союза и помощи со стороны западных государств против турецкого нашествия. Два раза, как известно, императорам удалось склонить или принудить и иерархию византийскую к формальному воссоединению с Западною Церковью (уния Лионская в 1275 г. и Флорентийская в 1439 г.); но оба раза вынужденное соглашение не могло продлиться и нескольких лет: ясное свидетельство, что в деле Церкви наружное соединение, основанное на рассудочных соображениях выгоды и на инстинкте самосохранения, без участия сердечного чувства и нравственной воли, – что такое внешнее и вынужденное соглашение устоять не может; что в области религии люди не могут быть рабами внешних и искусственных условий, а что, напротив, видимые условия их религиозной жизни суть следствия их собственной воли. Греки были достаточно умны, чтобы видеть всю выгоду для себя в соединении с католичеством, но внутренней воли и искреннего желания соединиться, мирного настроения относительно спорных вопросов, сердечных чувств братства и любви к западным христианам, равно как и у тех к грекам, не было – и вот все внешние сделки, все словесные заявления и письменные договоры обращаются в ничто. Более того – внутренняя вражда, сдавленная на миг внешним соглашением, как бы получает от этого новую неукротимую силу. В день падения Константинополя, в виду наступающих турецких войск последним свободным заявлением греков был клич: лучше рабство мусульманам, чем соглашение с латинянами. Приводим это не для укора несчастным грекам. Если в этом крике непримиримой вражды и не было ничего христианского, то мало христианского было и во всех попытках вынужденного и формального воссоединения церквей. Из решительной неудачи этих попыток церковные люди Запада могли бы убедиться не только в упорстве греков, но также и в полной несостоятельности всякого такого соглашения, при котором соединяются только слова и подписи, а сердца и умы остаются разделенными.

Но так же несостоятельны и гораздо более вредны для Церкви оказались и последующие попытки, направленные к присоединению отдельных частей Восточной Церкви к Церкви Западной. Величайший вред для дела церковного соединения происходит, когда это соединение подменяется латинизацией восточных христиан.

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org
Восточная Церковь, несмотря на отсутствие жизненной, практической связи между своими частями, несмотря на отсутствие строгого единства и порядка в своей организации и несмотря на происходящую отсюда неподвижность и бездеятельность, все-таки обладает внутренней религиозною крепостью, благодаря которой она сохраняет и существенное единство своих основ, и всю свою церковную особенность. Разобрать христианский Восток по частям, как об этом мечтают фанатики латинизма, – невозможно, ибо у этого Востока есть внутренняя духовная связь, есть своя церковная идея, свой общий принцип. В средние века это понимали и на Западе: так, великий папа Иннокентий III высказывал ту мысль, что Восточная Церковь представляет собою чисто духовную сторону христианства, есть Церковь по преимуществу Духа Святого. Так это или нет, но, во всяком случае, самостоятельный характер и значение Восточной Церкви – вне сомнения. Эта Церковь есть существенно необходимая, неотъемлемая часть в полноте Церкви Вселенской. Православный Восток никогда не может быть обращен в латинство, ибо в таком случае Церковь Вселенская превратилась бы в Церковь Латинскую и само христианство потеряло бы свое особенное значение в человеческой истории. Мы знаем, что в этой истории христианство явилось как соединение и внутреннее примирение восточного и западного образования в истине богочеловечества. Поэтому, если бы одно из этих образований получило исключительное преобладание с поглощением другого, то самый характер христианства в его историческом призвании был бы нарушен, оно перестало бы служить выражением и воплощением во всемирной истории идеи богочеловечества. Чтобы правильно понять и поставить задачу христианской политики, необходимо рассматривать положительное христианство, или видимую, земную церковь с двух главных ее сторон: со стороны ее пребывающей основы и со стороны ее практического действия в мире. Прежде всего. Церковь состоит в живой, реально-мистической связи людей с Христом как началом богочеловечества. Эта связь есть постоянная и одинаковая для всех, она вообще выражает собою сочетание божественного с человеческим и, в частности, определяется такими условиями, которые несколько не зависят от произвола отдельных людей, но имеют характер вселенский, или католический. Эти условия суть именно: во-первых, признание богочеловеческой власти в церковной иерархии, чрез апостольское преемство от Христа происходящей (путь Христов); во-вторых, исповедание богочеловеческой веры, т. е. православного догмата об истинном и совершенном Божестве и истинном и совершенном человечестве Христа, согласно определениям Вселенских соборов (истина Христова); в-третьих, участие в богочеловеческой жизни чрез приобщение св. таинствам как начаткам новой духовной телесности и благодатной жизни (Христос как жизнь в нас). Все люди, исполняющие эти условия, т. е. признающие отеческую власть апостольской иерархии, исповедующие Сына Божия и сына человеческого и участвующие в благодатных дарах Духа Святого, – все такие люди принадлежат к Церкви Христовой на земле, они в Церкви и Церковь в них. Таковы мы, восточные православные, таковы же и западные католики. Таким образом, прежде всего, рассматривая Церковь с этой стороны, мы должны признать, что существенное, основное единство Вселенской Церкви, как состоящее в богочеловеческом союзе людей с Христом чрез ту же силу святительства, в той же вере, в тех же таинствах, несколько не нарушается видимым разделением церковных обществ между собою из-за частных верований и правил. Как бы эти церковные общества ни относились между собою, как бы они ни смотрели друг на друга, если реально-мистическая связь их с Главой Церкви Христом одна и та же, то и они одно и то же в Христе, составляют одно нераздельное тело Христова. Едина святая соборная (католическая) и апостольская Церковь существенно пребывает и на Востоке, и на Западе и вечно пребудет, несмотря на временную вражду и разделение двух половин Христианского мира.[31] Ибо хотя каждая из них имеет свой принцип в истории, а именно: Восток стоит на страдательном, а Запад на деятельном отношении к божеству, но в основе Церкви эти принципы не исключают, а восполняют друг друга; они различались и в древней Церкви, но не были причиной разделения: следовательно, разделение и противоборство между Христианским Востоком и Христианским Западом не вытекает из их церковных начал самих по себе, а только из их временного отрицательного положения, которое касается лишь исторического явления Церкви, а не ее истинной религиозной сущности. Итак, прежде всего должно признать, что как мы, восточные, так и западные, при всех разногласиях наших церковных обществ, продолжаем быть неизменно членами единой нераздельной Церкви Христовой, – что разделение церквей не изменило их отношения к Христу и к Его таинственной благодати. С этой стороны нам не нужно и думать о соединении; в этом мы и без того едины. Но наше видимое историческое и общественное разделение тем печальнее, тем

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org
ненормальнее и болезненнее, что оно находится в прямом противоречии с нашим основным, чисто религиозным, или мистическим, единством. Дело в том, что хотя первая основная сторона Церкви состоит в богочеловеческом союзе людей с Христом, и этот союз не нарушается разделением христианского человечества, – но, вместе с тем, Церковь должна обнимать собою и само это христианское человечество в его действительной исторической жизни, – это есть вторая, по преимуществу человеческая сторона Церкви – сторона, которую должно ясно различать от первой, но которая должна находиться с ней в соответствии. Ибо Церковь не есть только богочеловеческая основа спасения для отдельных людей, но и богочеловеческое домостроительство (οἰκονομία) для спасения сего мира. Мистическое единство человеческих обществ в Христе должно выражаться в их явном братском единении между собою. Первое дано свыше и от нас самих прямо не зависит, второе должно быть нашим собственным делом. Человечество должно не только принимать благодать и истину, данную во Христе, но и осуществлять эту благодать и истину в своей собственной исторической жизни, свободно возрастая в полноту возраста Христова. Но именно эта полнота возраста Христова невозможна при том разделении христианского мира, при котором две главные его части не восполняют друг друга.

С этой стороны задача соединения церквей является первой и важнейшей задачей практической христианской деятельности, или того, что я называю христианской политикой. [32]

Но эта задача будет или пустой мечтой, или даже источником новых зол до тех пор, пока не будет признано существование единства Восточной и Западной Церкви, как нераздельных в основе своей частей тела Христова. Прежде чем вступить в видимые братские отношения к Западной Церкви, мы должны признать уже существующее, хотя и невидимое, братство наше во Христе. Если бы этого не было, если бы одна из церквей, положим Западная, была вне мистического тела Христова, тогда нельзя было бы по совести и говорить о соглашении, о примирении и соединении, тогда бы только оставалось место или для обращения, или же для безнравственного компромисса.

Между тем при всех прежних практических попытках соединения именно менее всего обращалось внимания на существование единства обеих церквей во Христе. Хотели соединиться, но не на основании данного свыше, неразрывного единства в сущей истине, а на других, чисто человеческих и потому ложных основаниях. Восточная и Западная Церковь представлялись как два совершенно отдельные, чуждые друг другу тела, причем каждая сторона в глубине души считала себя одну (в отдельности от другой) за всю полноту Вселенской Церкви, за целое тело Христово. При таком взгляде мнимое соединение неизбежно должно было явиться или как невозможное обращение, или как безнравственный компромисс. Если бы Восточная и Западная Церковь были в самом существе дела только двумя радикально отдельными друг от друга общественными телами, тогда между ними было бы возможно только двоякое отношение: или наружное поверхностное сближение, при котором они оставались бы внутренне чужды друг другу и с первым изменением внешних условий должны были бы опять разойтись; или же одно из этих церковных обществ может стремиться под видом соединения подавлять и поглощать другое.

Но по правде Восточная и Западная Церковь не суть радикально отдельные, совершенно чуждые друг другу тела, а лишь части единого истинного тела Христова – Вселенской Церкви, и лишь в силу этого каждая из них имеет право называться Церковью. Единая Вселенская Церковь существует в тех богочеловеческих связях, которыми и восточные православные, и западные католики одинаково связаны со Христом. Оба церковные общества соединены с Христом чрез апостольское преемство, чрез истинную веру и чрез животворящие таинства, – в этом обе Церкви не исключают друг друга, в этом они – одно, – а потому и Вселенская Церковь одна, хотя и является в двух. Задача не в том, чтобы создать единую Вселенскую Церковь, которая и без того уже есть в существе дела, а только в том, чтобы сообразовать видимое явление Церкви с ее существом.

Каждая из двух Церквей уже есть Вселенская Церковь, но не в отдельности своей от другой, – а в единстве с нею. Это единство существует на деле, потому что обе Церкви на деле обнимаются богочеловеческими связями святительства, догматического предания и таинств. Но в этих образующих связях действует Дух богочеловека Христа, а не наш собственный дух. Единство обеих Церквей существует во Христе и Его благодатном действии, но его еще нужно осуществить нашу собственную деятельностью, в нашей собственной действительности. Существенное единство Вселенской Церкви, скрытое от наших взглядов, должно стать явным чрез видимое воссоединение двух разделенных историей, хотя и нераздельных во Христе, церковных обществ. Это может быть сделано только посредством нашей доброй воли. Исходными точками этого дела должны быть: 1) признание существенного

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org
единства обеих Церквей во Христе и 2) нравственная потребность и обязанность провести это единство и в чисто человеческие взаимные отношения двух церковных обществ, чтобы Церковь стала единой и в мире. Прежде всего, должно взглянуть прямо на данное положение, каждую из двух исторических половин Церкви должно признать в отдельности за часть Церкви, а за целую или Вселенскую Церковь можно признать ее только в соединении с другою половиною – соединении, которое и не нарушалось в области чисто религиозной – по отношению к Христу, в области же общественной и исторической оно нарушено и должно быть восстановлено. Так называемое разделение Церквей, т. е. нарушение братского единения между церковными людьми Востока и Запада, естественно вытекает именно из того ложного взгляда, по которому каждая из этих главных частей христианства признала себя в отдельности за целое, приурочила к себе одну всю полноту Вселенской Церкви. Отсюда и самодовольное отчуждение Востока, отсюда и самоуверенный прозелитизм Запада. «Только моя церковь есть истинная Вселенская Церковь, – утверждает православный Восток, – поэтому мне нет никакого дела до Запада, лишь бы только он меня оставил в покое». Это есть самомнение, так сказать, оборонительное.

«Только моя церковь есть истинная Вселенская Церковь, – утверждает католический Запад, – поэтому я должен обращать и восточных на мой единственно истинный путь». Это есть самомнение наступательное. Воистину же Вселенская Церковь не знает такой исключительности, она пребывает и на Востоке и на Западе, она в том, чем святится и Восток и Запад, она в том, что соединяло христианские народы в их младенчестве, во имя чего они еще должны соединиться, чтобы достигнуть полноты возраста Христова. Прежде чем предъявлять какие-нибудь требования другим, мы должны подумать о наших собственных обязанностях по отношению к вселенскому христианству. Церковный принцип православного Востока есть неприкосновенность святыни, неизменность данной божественной основы. Принцип верный, но недостаточный. За божественную основу Церкви нам нечего бояться; она не нами держится; мы должны верить в нее и чтить ее как истину, но не должны делать из нее отвлеченную умозрительную истину. Признавая ее, мы должны осуществлять ее, или, по слову Христову, творить истину. Положившись на божественную основу Церкви, мы не должны считать христианское дело сделанным. Благочестие еще не есть оправдание. Хотя начало нашего оправдания и спасения – не от нас самих, а Божий дар, но, получив этот дар, мы должны приложить его к делу. Мы должны заботиться о том, чтобы на благодатной основе Церкви воздвигалось здание истинно христианской, не западной и не восточной, а вселенской богочеловеческой культуры. А для дела этого созидания с человеческой стороны необходимо не одно только сохранение церковной истины, но и организация церковной деятельности. Такая организация невозможна без строгого порядка и без крепкой власти. Власть Церкви должна быть крепка внутреннею силою и вместе с тем должна производить могущественное действие на внешний мир. Чтобы иметь внутреннюю силу, церковная власть должна быть единой, чтобы быть деятельной во внешнем мире, – она должна быть свободна ото всякого внешнего подчинения и принуждения, должна быть безусловно самостоятельной.

Сохранение церковной истины было преимущественною задачей православного Востока; организация церковной деятельности под руководством единой и безусловно самостоятельной духовной власти являлась преимущественной задачей католического Запада. Мы решительно не можем допустить, чтобы эти две задачи исключали друг друга, чтобы одна мешала другой; напротив, и логическое рассуждение, и исторический опыт ясно показывают нам, что полнота церковной жизни требует одинакового внимания к обеим задачам. Мы знаем, что излишнее преобладание западного деятельного начала в Церкви порождало и порождает много ненормальных и печальных явлений; но мы также знаем и то, что при отсутствии или недостаточном развитии этого деятельного начала движение церковной жизни задерживается и здание христианской культуры не воздвигается. Ясно, что причина общего неуспеха христианского дела (дела созидания христианской культуры) лежит не в охранительном христианстве Востока и не в деятельном христианстве Запада, а в их антихристианском разделении. Мы, восточные, правы в том, что стоим за святыню церковного предания, католики правы, что стоят за единство и самостоятельность церковной власти. Виновны же более или менее и мы и они в том, что не хотим признавать нераздельности этих начал в полноте церковной жизни, их одинаковой необходимости для совершения церкви. Когда это будет признано, на место взаимного осуждения станет взаимное оправдание. Признавая правду в другом, мы свою правду делаем вполне правою, достигаем полноты внутреннего оправдания. Такое превращение своей частной правды во вселенскую и есть начало христианской вселенской политики. Если история сделала нас противниками, то, отдавая справедливость историческому

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org противнику, мы исправляем историю христианской идеею, которая выше, чем история.

Сохраняя вполне свою церковную правду, но вместе с тем признавая правду чужого принципа, мы тем освобождаем свою правду от всякой примеси даже самого благовидного самомнения и эгоизма. Через это только мы приходим в то религиозно-нравственное настроение, без которого невозможно истинное соединение церквей; а как скоро это религиозно-нравственное настроение дано, так истинное соединение уже совершается и правильные отношения между церквями устанавливаются сами собою; ибо это, т. е. чувство солидарности с историческим противником во имя высшего религиозно-нравственного интереса, есть в нашем деле то самое, что едино есть на потребу, а прочая вся приложатся. Если же от меня потребуют практического указания, что, по моему убеждению, должно нам прежде всего сделать для соединения церквей, то я скажу, что нам прежде всего должно вновь пересмотреть все главные спорные вопросы между двумя церквями не с полемическими и обличительными целями, как это делалось доселе, а с искренним желанием вполне понять противную сторону, оказать ей всю справедливость и, в чем должно, согласиться с нею. Это желание, это мирное настроение, опять повторяю, есть единое на потребу, а прочая вся приложатся.

Приложится не только видимое соединение между Восточной и Западной Церковью, но также и воссоединение протестантства с Церковью. Ибо свободное и нравственное примирение наше с католическим началом авторитета отнимет у этого начала тот его принудительный и внешний характер, которым вызвано протестантское движение.

Католичество первое решительно внесло начало прогресса в церковную жизнь, признав, что задача этой жизни не исчерпывается охранением данных основ Церкви, но обнимает и ее внешнее действие на мир для созидания в нем христианской культуры. Но определяющим началом для этого дела католичество признало только вселенскую духовную власть. Между тем совершение Церкви, или создание христианской культуры в мире, требует кроме руководства вселенской власти также и свободного действия личных человеческих сил. Такие силы освобождены протестантством, и в этом его значение. Правда, решающий голос личной совести и свобода личного действия всегда в принципе признавались Церковью как на Востоке, так и на Западе, и, следовательно, истина реформационной идеи всегда была в Церкви. Но на практике эта идея слишком заслонялась другими церковными началами – преданием на Востоке, авторитетом на Западе. Таким образом, появление протестантства в христианской истории имело достаточное основание, и с этой исторической точки зрения протестантский принцип личной совести и свободы является как третье начало христианской жизни, равноправное с двумя другими, т. е. с преданием и с авторитетом.

Но из этого исторического оправдания протестантства и из культурной равноправности протестантского принципа с двумя церковными началами никак не вытекает религиозное его оправдание, или его церковная равноправность с православием и католичеством. С чисто религиозной и церковной точки зрения, дело представляется совершенно иначе. Протестанты не ограничились утверждением внутренней свободы в деле веры (в чем они были вполне правы), но перешли к отрицанию того, что для верующего дороже и важнее самой свободы. Отделяясь от Римско-католической Церкви, они вместе с тем смело отвергли святительское преемство, догматическое предание и полноту таинств, т. е. все те богочеловеческие связи, которые образуют Вселенскую Церковь единством благодати Божией, одинаково пребывающей и в Восточном православии и в Западном католичестве. [33] Вселенская Церковь одна, и в этой единой Церкви находятся и православные и католики. Протестанты же в своем настоящем положении находятся вне Церкви, хотя лучшие силы протестантства и стремятся к Церкви, и без сомнения войдут в нее, когда церковное единство явится как свободное. [34] Когда мы, православные и католики, пребывающие в единстве тела Христова, сознаем это мистическое единство и подвигнемся закрепить его нравственным союзом общения и любви, тогда и протестантское начало свободы найдет себе истинное применение и займет высокое место в совершении Церкви, ибо совершение Церкви есть свободная теократия. Тогда истина богочеловечества, данная нам в существе своем, явится и нашим собственным делом, воплотится в нашей действительной человеческой жизни. Тогда образовательные начала Востока и Запада, примиренные и соединенные в христианстве, но вновь разделившиеся в христианах, воссоединятся в них самих и создадут вселенскую богочеловеческую культуру. Восточное начало – страдательная преданность вечному и божественному – и западное начало – самодеятельность человека (через власть и через свободу) найдут свое единство и свою правду в самодеятельном и свободном служении всех человеческих сил божественной истине.

Примечания

1

Таким образом, эта политика вовсе не есть утопия в порицательном смысле этого слова, то есть такая, которая не хочет знать о дурной действительности и осуществляет свой идеал в пустом пространстве; христианская политика, напротив, исходит из действительности и прежде всего хочет помочь против действительного зла.

2

Невозможное не вменяется в обязанность (лат.).

3

Подготовительное значение имеет и введение в Россию классицизма, т. е. знакомства с формами и духом древней европейской культуры.

4

В этом смысле чистейший образец восточной культуры представляет нам замкнутый и неподвижный Китай; но именно поэтому китайская культура и не входит в общую историю человечества, ибо история есть движение.

5

Посредствующим звеном между началами иранской и египетской культуры служит ассиро-халдейская культура.

6

Посредниками между восточной и западной культурой в древнем мире являются финикийцы и карфагеняне с своим подвижным и предприимчивым характером и с своими полусвободными учреждениями. Финикия связывает Восток с Элладой, Карфаген сводит Восток с Римом.

7

Принадлежащие к манихейской секте разделялись на три степени: верных, избранных и совершенных.

8

Конечно, здесь разумеется телесность преображенная, духовная, нетленная, как учит ап. Павел: 1 Кор 15:35–54; Филип 3:21. О преображении всей твари см. Рим 8:21; 2 Петра 3:5, 10, 12, 13; Апок 21 гл., 22:1.

9

Эта статья сокращена и переделана из другой, более обширной статьи о разделении церквей, которая не была напечатана.

10

Таковы отзывы св. Иоанна Златоустого, блаж. Феодорита, св. Максима Исповедника, св. Иоанна Дамаскина, св. Феодора Студита и мн. др., также свидетельства III, IV, VI и VII Вселенских соборов.

11

Только для нас, конечно, но не для Бога, который может явить силу таинства и помимо всяких форм и условий; но мы не должны этого искать и требовать.

12

См. в изложении православной веры св. Иоанна Дамаскина главу об Евхаристии.

13

См. статьи о Церкви и расколе в 38, 39 и 40 №№ «Руси» 1882 г.

14

Относительная правота старообрядцев признана самою Русскою Церковью, которая в учреждении так называемого единоверия узаконила те спорные обряды, которые были прокляты на Московском соборе 1667 г. Для пользы и чести нашей церкви желательнее, чтобы принцип единоверия был проведен с полною последовательностью. Обстоятельное и вполне убедительное исследование этого предмета можно найти в почтенной книге Т. И. Филиппова «Современные церковные вопросы».

15

См. в записках по народным беседам иеромонаха Пафнутия, изд. Общ. ист. и древн. рос. М., 1877. II, 20.

16

См. там же, стр. 15, 16.

17

Точно так же, как для римского папы в православии латинском.

18

«Убеди придти» (Лк 14:23). формула, которой в средние века оправдывался нажим на инаковерующих.

19

См. Еванг. от Марка [1:22].

20

Иринаея против ересей, кн. III, глава 3.

21

Распорядительная власть папы как епископа Римского.

22

Понтификальные полномочия папы.

23

Соловьев В. Великий спор и христианская политика filosoff.org
Разумеются таинства, кроме рукоположения.

24

В день памяти св. Льва (18 февраля) наша Православная Церковь поет: «Кого ты именуем, богодухновенне: главу ли Православных Церквей Христовой?»

25

Это признают и протестантские историки, напр., Ранке.

26

Смысл существования (франц.).

27

Говорю спорных – для того времени, ибо ныне они признаны бесспорно подложными. Впрочем, еще в XVI веке даже такие ученые и добросовестные богословы, как известный противник Лютера Иоанн Экк, могли быть убеждены в подлинности Исидоровых декреталий.

28

Так, по свидетельству греческого историка Феофана, в царствование императрицы Феодоры было избито более ста тысяч еретиков-павликиан. Впоследствии подобная же участь постигла богомилов.

29

Насколько, однако, трудно человеку сохранить чистоту нравственных начал, разительным примером может служить известная история с Михаилом Серветом, которого реформатор Кальвин сжег за богословское разномыслие. Костер Сервета стоит костра Джордано Бруно и должен бы был внушить протестантским писателям более скромности в их полемике против насилий папства. Замечательно также, что наиболее жестокие преследования ведьм и колдунов происходили в XVI и XVII веках в протестантских странах.

30

Стремления французской церкви к местной независимости выразились не в протестантстве, а в галликанстве, но и оно должно было исчезнуть.

31

К счастью, я могу подкрепить свое убеждение в этом деле авторитетным свидетельством со стороны нашей отечественной иерархии. В одной из здешних бесед со старообрядцами преосв. Мисаил, епископ Можайский, между прочим заявил, что хотя мы признаем католиков погрешающими в православном учении, но не считаем их еретиками и не сомневаемся, что Римская церковь не лишена благодати Божией (см. «Московские ведомости» от 26 окт. наст. года).

32

Двум другим задачам этой политики я надеюсь посвятить со временем особые статьи «О христианском государстве и обществе».

33

Это отвержение церковной благодати из-за злоупотреблений церковной власти, хотя и не может быть оправдано, не было, однако, вполне произвольным и злонамеренным. Дело в том, что в жизни средневекового католичества церковное правительство действительно слишком выдвинулось на первый план и как бы закрыло собою благодатную сторону Церкви.

34

Ясно, что говорить о «соединении церквей» можно только разумея соединение православных с католиками, ибо такое соединение будет выражением истины, т. е. выражением того единства, которое в существе дела уже есть. В применении же к протестантам термин «соединение церквей» не может иметь никакого смысла, так как протестантская Церковь вовсе и не существует и, следовательно, можно говорить только о воссоединении протестантов с Церковью.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке

<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

<http://buckshee.petimer.ru/> форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.

<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин

<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.

<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!