В. З. Завитневичъ.

Алексѣй Степановичъ

ХОМЯКОВЪ.

Томъ первый.

КНИГА II.

Труды Хомякова въ области богословія.

КІЕВЪ.
Типографія И. И. Горбунова, Крещатикъ, д. № 38.
1902.

В. З. Завитневичъ.

Алексѣй Степановичъ ХОМЯКОВЪ.

Томъ первый.

КНИГА II.

Труды Хомякова въ области богословія.

КІЕВЪ.
Типографія И. И. Горбунова, Крещатикъ, д. № 38.
1902.

„Пров 38“

Печатать дозволяется. 8 марта 1902 г.
Ректоръ Кіевской Духовной Академіи *Епископъ Димитрій.*

51986

Оттискъ изъ журнала «Труды Кіевск. дух. Академіи», за 1898—1902 г.г.

Замѣченныя опечатки.

Страница.	Строка.	Напечатано.	Слѣдуетъ читать.
977	13	мы, если	мысли
1004	31	совершенство	совершенно
1006	22	людей	людей;
1027	16	отвѣчатть	отвѣчаетъ

VI.

Мы съ достаточною полнотою изложили основные пункты историческаго міровоззрѣнія Хомякова со всѣми вытекающими изъ нихъ практическими выводами. Слѣдя за теченіемъ главной струи его мысли, мы съ особымъ вниманіемъ останавливались на важнѣйшихъ моментахъ въ развитіи его воззрѣній, сопровождая ихъ тѣми или другими разъясненіями и критическими замѣчаніями. Теперь предъ нами цѣлая система историческаго міровоззрѣнія, о которой пора произнести окончательное сужденіе.

Первое, на чемъ естественно должно остановиться вниманіе изслѣдователя въ данномъ случаѣ, это точка отправленія, изъ которой выходитъ Хомяковъ въ своихъ историческихъ разысканіяхъ. Своей задачей, какъ мы видѣли, онъ ставитъ прослѣдить процессъ историческаго развитія всего человѣчества съ точки зрѣнія одного высшаго начала, каковымъ онъ признаетъ религіозную вѣру. Что сказать о такой постановкѣ задачи? При извѣстномъ отношеніи къ вопросу можетъ показаться, что она узка и односторонняя. Какъ ни широко выдвигаемое Хомяковымъ начало, какъ ни всеобъемлюще оно въ своемъ вліяніи на жизнь, все же жизнь человѣческая такъ разнообразна въ своемъ проявленіи, что объяснить все конкретное содержаніе ея изъ одного этого начала нѣтъ никакой возможности. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно вспомнить, что современная наука обнаруживаетъ тенденцію свести исторію къ соціологіи и объ-

яснить законы ея изъ началъ экономическихъ. Такая точка зрѣнія, конечно, тоже односторонняя; но уже одна ея возможность показываетъ невозможность признать за точкой зрѣнія Хомякова абсолютнаго знанія. Но, сдѣлавъ эту предварительную оговорку, мы должны замѣтить, что точка зрѣнія Хомякова и не претендуетъ на такое абсолютное значеніе. Онъ, напримѣръ, не задается цѣлью объяснить ходъ жизни военной, политической, экономической и т. д. только изъ началъ жизни религіозной. Вообще внѣшняя, и въ частности матеріальная сторона исторіи человѣчества, взятая сама по себѣ, его мало интересуетъ. Онъ, напримѣръ, не даетъ намъ подробнаго описанія ни торговли Финикіянъ, ни военныхъ походовъ Александра Македонскаго, ни другихъ аналогичныхъ явленій изъ жизни древняго міра; но за то онъ зорко слѣдитъ за вліяніемъ этихъ явленій на развитіе общенія между отдѣльными народами и на проникновеніе къ нимъ духовныхъ началъ, идущихъ изъ того или другого культурно-просвѣтительнаго центра. Словомъ, не за внѣшнею, а за чисто духовною стороною человѣческой жизни слѣдитъ онъ въ своихъ историческихъ изысканіяхъ и касается первой настолько, насколько это необходимо для уразумѣнія второй. А если такъ, то законность взятой имъ на себя задачи становится очевидною; ибо религіозное начало, безспорно, есть то именно высшее начало, къ которому всего естественнѣе сводить всѣ другія начала духовной жизни человѣка. Это прекрасно разъяснено самимъ же Хомяковымъ и спорить съ нимъ въ этомъ пунктѣ мудрено.

Мысль обозрѣть духовную жизнь человѣчества съ точки зрѣнія религіознаго начала, конечно, не нова въ исторіографіи. Въ наукѣ она обыкновенно выступаетъ въ связи съ провиденціалистической идеей, болѣе типичнымъ представителемъ которой въ исторіографіи является Боссюэтъ (1627—1704). Въ виду этого естественно возникаетъ вопросъ: въ какомъ отношеніи система историческаго міровоззрѣнія Хо-

мякова стоитъ къ системѣ Боссюэта? Отвѣтъ на этотъ вопросъ можетъ быть только одинъ: въ такомъ, въ какомъ историческая наука XIX в. находится къ наукѣ XVII в. Сущность провиденціалистической точки зрѣнія состоитъ въ томъ, что она предполагаетъ идею Промысла Божія, который ведетъ человѣчество къ извѣстной опредѣленной цѣли. Вотъ почему идея провиденціализма всегда неразлучно связана бываетъ съ идеей телеологизма. И нужно замѣтить, что, надлежаще понимаемая, это есть единственно возможная точка зрѣнія, съ которою можетъ примириться историкъ христіанинъ. Тѣмъ не менѣе въ процессѣ развитія исторической науки постоянно приходится встрѣчаться съ уклоненіемъ отъ нея, какъ въ смыслѣ полнаго отрицанія идеи Промысла Божія, такъ и въ смыслѣ неумѣреннаго пользованія этой идеей при объясненіи хода историческихъ событій. Послѣднее направленіе въ изъясненіи исторической жизни человѣчества, выступивъ съ достаточною ясностью въ твореніи бл. Августина „О градѣ Божіемъ“, проведенное съ прямолинейною послѣдовательностью въ „Разсужденіи о всемірной исторіи“ Боссюэта, находитъ своихъ сторонниковъ и среди историковъ нашего времени. Но въ главной струѣ теченія исторической науки въ новѣйшее время произошла въ этомъ отношеніи крупная перемѣна. Осудивъ всякую тенденціозность въ дѣлѣ изученія историческихъ явленій, новѣйшая историческая наука провозгласила принципъ *объективности* изслѣдованія, поставивъ себѣ скромную задачу—въ отысканіи *закономѣрности* въ послѣдовательномъ ходѣ историческихъ событій. Само собою разумѣется, что чѣмъ объективнѣе методъ историческаго изслѣдованія, чѣмъ свободнѣе историческая наука отъ примѣси привносимыхъ извнѣ посторонихъ идей, тѣмъ пригоднѣе добываемые ею результаты для эксплоатаціи въ пользу предзанятыхъ тенденцій, преслѣдуемыхъ системами того или другого направленія. Какъ на самый грубый примѣръ такой эксплоатаціи, можно указать

на стремленіе представителей матеріализма объяснить идею закономѣрности въ смыслѣ *случайнаго* сцѣпленія причинъ и слѣдствій, которыя въ концѣ концовъ должны быть сведены къ законамъ физики, химіи и механики. Не трудно понять, что идея случайности въ данномъ случаѣ есть идея привносная, которая не можетъ быть выведена логически изъ историческихъ данныхъ при ихъ объективномъ обслѣдованіи; источникъ ея въ тенденціозно построенной системѣ, которая можетъ не имѣть и дѣйствительно не имѣетъ ничего общаго съ объективнымъ изслѣдованіемъ истины. Но, съ другой стороны, объективный методъ изслѣдованія не допускаетъ примѣненія къ объясненію хода исторической жизни и идеи провиденціализма, понимаемаго въ духѣ Боссюэта. Здѣсь прежде всего необходимо замѣтить, что прямымъ источникомъ, изъ котораго историкъ-христіанинъ можетъ почерпнуть данныя для уразумѣнія путей Промысла Божія, служитъ Божественное откровеніе; а естественная, такъ сказать, законная область, на которую простираются данныя Божественнаго откровенія, есть область религіозной жизни, точнѣе—исторія домостроительства Божія на землѣ, имѣющая своею цѣлію спасеніе человѣка. Странно было бы въ Божественномъ откровеніи, понимаемомъ въ точномъ, строго-догматическомъ смыслѣ, искать указаній, напр., по сельскому хозяйству, скотоводству, военному дѣлу, медицинѣ и т. д. Вотъ почему, когда ученый изслѣдователь, принимаясь слѣдить за ходомъ исторической жизни человѣчества, заблаговременно заявляетъ, что своею задачею онъ ставитъ опредѣлить пути Промысла Божія на землѣ, то невольно боишься за него, какъ бы онъ путь своего убогаго логическаго мышленія не выдалъ за путь Промысла Божія. Эту мысль Хомяковъ довольно отчетливо выразилъ въ слѣдующихъ словахъ. Указавъ на тѣ „безчисленныя, невѣсомыя силы, которыми приводятся въ движеніе крупныя народныя массы и которыхъ современники движенія часто не видятъ“, онъ продолжаетъ: „обыкновенно, въ

подобныхъ случаяхъ, невѣдѣніе современниковъ переходитъ по наслѣдству къ ихъ потомкамъ, и отъ того историки, чтобъ выпутаться какъ нибудь изъ затрудненій въ объясненіи прошедшаго, такъ часто призываютъ на помощь слѣпую случайность матеріалистовъ, или роковую необходимость, по ученію Нѣмецкихъ идеалистовъ, правящую судьбами человѣчества, или, наконецъ, божественное вмѣшательство религіозныхъ писателей. Въ сущности, во всѣхъ этого рода объясненіяхъ почти всегда выражается не иное что, какъ сознаніе въ умственной несостоятельности: ибо, если, съ одной стороны, нельзя по справедливости не признавать путей Промысла въ общемъ ходѣ исторіи, то съ другой—неразумно и едва ли сообразно съ христіанскимъ смиреніемъ брать на себя угадываніе минутъ непосредственнаго дѣйствія воли Божіей на дѣла человѣческія“ [1]). Съ христіанской точки зрѣнія міръ есть продуктъ творческой воли Божіей; законы міровой жизни это внѣшнее проявленіе разума Божія; изученіе законовъ исторіи, въ этомъ смыслѣ, дѣйствительно ведетъ къ уразумѣнію путей Промысла Божія; но понятно, что чѣмъ это изученіе будетъ объективнѣе, безстрастнѣе, такъ сказать, тѣмъ легче оно будетъ приближаться къ искомой истинѣ, тѣмъ чище и святѣе послѣдняя будетъ отражаться въ нашемъ субъективномъ пониманіи. Конечно, согласіе или несогласіе открытыхъ путемъ объективнаго изслѣдованія истинъ съ духомъ Божественнаго откровенія для историка-христіанина всегда будетъ служить лучшимъ критеріемъ для рѣшенія вопроса объ ихъ истинности или неистинности. Но между такой провѣркой открытыхъ научнымъ путемъ истинъ и тенденціознымъ навязываніемъ ихъ извнѣ огромная разница.

Что сказано о современной исторіографіи вообще, то должно быть сказано и о воззрѣніяхъ Хомякова въ частности.

---

[1]) Сочин. II, стр. 42.

Хомяковъ не могъ не признавать факта *закономѣрности* въ процессѣ исторической эволюціи; но, какъ истинный христіанинъ, онъ не могъ не признавать и свободной воли, Божественной и человѣческой, какъ отдѣльнаго фактора исторической жизни. Но закономѣрность, понимаемая въ смыслѣ неизмѣннаго слѣдованія причинъ и дѣйствій, и свобода, понимая въ смыслѣ способности личности опредѣляться въ своихъ дѣйствіяхъ по мотивамъ, выходящимъ изъ средоточія ея личнаго „я",—*понятія непримиримыя*. Хомяковъ былъ, съ одной стороны, достаточно проницателенъ, чтобы не замѣтить этого непримиримаго противорѣчія, съ другой стороны, достаточно честенъ, чтобы не пуститься въ софистическія измышленія, имѣющія цѣлью обмануть себя и другихъ; и поэтому, замѣтивъ фактъ, онъ констатировалъ его съ свойственною ему добросовѣстностью. „Смѣшны усилія близорукой науки, говоритъ онъ, когда она стремится объяснить всѣ явленія исторіи изъ законовъ разумной необходимости. Многое въ жизни есть прямое проявленіе *произвола* и *случайности* или совокупныхъ дѣйствій свободы человѣческой и воли всемірной, которой не разгадалъ и не разгадаетъ человѣкъ. Всякая логическая философія разбивается о Zufälligkeit (Случайность), которая невозможна въ саморазвивающихся формулахъ и необходима для проявленія этихъ самыхъ формулъ" [1]). Противъ такой постановки вопроса естественно напрашивается возраженіе, что она противорѣчитъ идеѣ строгой закономѣрности въ ходѣ историческаго движенія. Но на это возраженіе Хомяковъ легко могъ бы отвѣтить однимъ простымъ вопросомъ: а кто же когда доказалъ фактъ существованія такой строгой закономѣрности? Абсолютная закономѣрность есть простая гипотеза; а свобода личности есть реальный фактъ, который хотя и отвергается нерѣдко въ угоду той или другой системѣ, но ко-

[1]) Сочин. т. IV, стр. 19.

торымъ никогда не поступится наше внутреннее самочувствіе.

Находя невозможнымъ свободу личности принести въ жертву прямолинейности систематизма, Хомяковъ въ то же время далекъ былъ отъ чрезмѣрнаго преувеличенія значенія произвола личности въ исторіи, такого преувеличенія, при которомъ сама историческая наука сдѣлалась бы невозможною, или по крайней мѣрѣ превратилась бы въ наборъ случайнаго, разрозненнаго знанія, неподдающагося никакой научной регламентаціи. Центральнымъ двигателемъ историческаго процесса, по его представленію, являются двѣ основныя силы: 1) *сила жизни*, самобытно развивающаяся изъ своихъ началъ, изъ своихъ органическихъ первоосновъ, 2) и *разумная сила личностей*, основанная на силѣ общественной, живая только ея жизнію. Творческая роль въ историческомъ процессѣ принадлежитъ первой силѣ; вторая же сила, сила личностей, сама по себѣ ничего не создаетъ и не стремится что-нибудь создать; но будучи постоянно присущею труду общаго развитія, не позволяетъ ему перейти въ слѣпоту мертвеннаго инстинкта, или вдаться въ односторонность. Обѣ силы необходимы; но вторая, сознательная и разсудочная, *должна быть связана живою и любящею вѣрою съ первою, силою жизни и творчества* [1]). Не трудно замѣтить, что здѣсь значеніе личности въ исторіи не сводится къ полному нулю; но, съ другой стороны, она и не настолько выдвигается, чтобы признаніе принципа закономѣрности сдѣлалось невозможнымъ. И мы должны сознаться, что болѣе разумнаго примиренія этихъ двухъ на первый взглядъ непримиримыхъ понятій мы и представить себѣ не можемъ. И въ самомъ дѣлѣ, не говоря уже о томъ, что проявленіе каждой личности неизбѣжно связано съ условіями даннаго пространства и времени, что физическою стороною своей

[1]) Ibid т. I, стр. 127.

природы она органически связана съ окружающимъ ее вещественнымъ міромъ, подчиненнымъ закону чисто механической причинности, всякая личность кромѣ того выростаетъ и дѣйствуетъ среди господствующихъ въ данное время въ обществѣ мыслей и чувствъ, составляющихъ своего рода духовную атмосферу, которою она живетъ и дышетъ. Освободиться изъ-подъ воздѣйствія этой атмосферы личность такъ же не можетъ, какъ не можетъ человѣкъ не дышать окружающимъ его воздухомъ. Но, съ другой стороны, безъ произвольнаго движенія личности, дѣйствующей по мотивамъ, выходящимъ изъ ея внутренняго „я“, слѣдовательно, безъ ея иниціативы, безъ ея энергіи, эта атмосфера никогда, такъ сказать, не поколебалась бы, никогда не вышла бы изъ своего инертнаго состоянія. Вотъ почему личность въ историческомъ процессѣ, особенно геніальная личность,—это своего рода молніеносная искра, освѣщающая и въ то же время колеблющая своимъ громовымъ ударомъ небо, орошающая землю благодатнымъ дождемъ; личность—это ручей, дающій исходъ переполнившемуся бассейну, ручей, могущій превратиться въ бурный потокъ, все увлекающій по своему пути. Безъ бассейна не образовался бы ручей; но и безъ ручья вода бассейна не получила бы движенія. Вотъ почему, не будучи силою творческою въ точномъ смыслѣ слова, личность въ извѣстномъ ограниченномъ смыслѣ все же должна быть признана силою созидающею, ибо она можетъ ставить себѣ задачи и стремиться къ ихъ осуществленію, дѣйствуя въ этомъ случаѣ по мотивамъ, выходящимъ изъ средоточія ея внутренняго „я“.

Труднѣе точно установить точку зрѣнія Хомякова на взаимное отношеніе идей *провиденціализма* и *закономѣрности*. Трудность эта обусловливается между прочимъ тѣмъ, что Хомяковъ никогда нигдѣ точно не формулировалъ своего взгляда на этотъ нелегкій для пониманія вопросъ. Тѣмъ не менѣе для того, кто внимательно изучилъ всѣ сочиненія

Хомякова, не только историческія, но и философско-богословскія, установить общую, такъ сказать, схему его воззрѣній на данный вопросъ не невозможно.—Міръ съ его законами, по воззрѣнію Хомякова, есть *мысль Божія* или точнѣе *проявленная воля Божія*, которая всегда вѣрна сама себѣ и въ этомъ смыслѣ *закономѣрна* и какъ бы необходима,—тѣмъ болѣе, что, по общему метафизическому воззрѣнію Хомякова, *законъ проявленнаго есть необходимость*, или точнѣе: свободное движеніе воли, становясь внѣшнимъ (проявленнымъ) фактомъ, подчиняется закону необходимости. Придерживаясь такой точки зрѣнія, Хомяковъ любилъ говорить о „*непреложной* логикѣ исторіи, руководимой Провидѣніемъ“ или о томъ, что „Божественная логика исторіи *неотвратима*“ [1]). Здѣсь идея *непреложности* и *неотвратимости* и идея *свободы*, необходимо предполагаемой понятіемъ о Промыслѣ Божіемъ, другъ друга не исключаютъ, ибо они находятъ примиреніе въ началѣ *разумности:* все истинно разумное, съ одной стороны, предполагаетъ сознательное воздѣйствіе свободной воли, съ другой стороны, исключаетъ возможность слѣпой случайности и непремѣнно предполагаетъ закономѣрное постоянство. Возражая противъ той мысли, что логическое развитіе міровыхъ законовъ ограничиваетъ будто бы идею воли Божіей, Хомяковъ остроумно замѣчаетъ: „они (законы)—выраженіе Его воли, *но не оковы, наложенныя на Его волю*“ [2]). Вотъ почему, заключая послѣдовательно, необходимо предположить, что если бы міровая жизнь шла тѣмъ путемъ, на который она поставлена была Творцомъ въ актѣ творенія, то никакого чрезвычайнаго, исключительнаго, вмѣшательства Промысла Божія въ ея естественный ходъ

---

[1]) Сочин. т. II, стр. 357, 380

[2]) По этому вопросу, съ нѣкоторою опредѣленностью, хотя съ значительною сдержанностью, Хомяковъ высказался въ своихъ письмахъ къ И. С. и К. С. Аксаковымъ и къ А. И. Кошелеву. Всѣ эти письма теперь напечатаны въ VIII т. Сочин. (1900 г.), См. стр. 357—359, 362—363; 352 и 141.

было бы не нужно. Дѣйствіе промысла Божія въ отношеніи къ міру выражалось бы, говоря образно, вливаніемъ и поддерживаніемъ той силы, которою созданъ и держится міръ, и нравственнымъ отношеніемъ Творца къ разумной твари,— отношеніемъ, дающимъ широкій просторъ для проявленія воли Божіей и не требующимъ исправленія и вообще измѣненія разъ установленнаго совершеннаго порядка. Но естественный ходъ міровой жизни нарушенъ тѣмъ, что частная воля, для бытія которой имѣется свое основаніе, вышла изъ подчиненія Волѣ абсолютной, вслѣдствіе чего въ міровую жизнь вкралась дисгармонія со всѣми ея послѣдствіями. Вотъ для устраненія этой-то дисгармоніи и понадобилось чрезвычайное вмѣшательство абсолютной Воли въ жизнь міра. Но абсолютная Воля *свободна* въ своихъ проявленіяхъ, и подводить Ея дѣйствія подъ законъ *механической причинности,* основанный на началѣ *необходимости*, значитъ извращать понятіе о Ней въ самомъ его существѣ. Теперь понятнымъ становится вышеприведенное замѣчаніе Хомякова по адресу „близорукой науки“, которая „стремится объяснить всѣ явленія исторіи изъ законовъ разумной необходимости (въ системахъ, напр., съ пантеистической основой). Многое въ жизни есть проявленіе произвола и случайности или совокупныхъ дѣйствій свободы человѣческой и Воли всемірной, которой не разгадалъ и не разгадаетъ человѣкъ“. Изъ сказаннаго ясно, что мнѣніе Хомякова не мирится ни съ точкой зрѣнія историковъ пантеистовъ и матеріалистовъ, ни съ мнѣніемъ тѣхъ богослововъ, которые, принимая на себя задачу опредѣлить пути Промысла Божія на землѣ, стараются подвести дѣйствія воли Божіей подъ извѣстную излюбленную регламентацію: воля Божія свободна въ своихъ проявленіяхъ, а поэтому и пути Божіи неисповѣдимы. Изучать факты проявленія воли Божіей и приводить ихъ въ согласіе съ откровеннымъ понятіемъ о Богѣ человѣкъ можетъ и обязанъ; но подводить ихъ

подъ опредѣленные нормы или законы, это значитъ вводить начало необходимости туда, гдѣ царствуетъ свобода. Такова, смѣемъ думать, истинная точка зрѣнія Хомякова на этотъ вопросъ. Такимъ образомъ, факторы исторической жизни, съ разсматриваемой точки зрѣнія, можно раздѣлить на три категоріи: 1) *законы природы* (проявленная воля Божія), основанные на началѣ закономѣрности и постоянства, 2) *воля человѣка*, насколько она свободна отъ подчиненія закону причинности, и 3) *абсолютно-свободная воля Божія*, вѣрная самой себѣ и поэтому неизмѣняющая созданнаго ею же строя міровой жизни, но свободно исправляющая ненормальности, вводимыя въ жизнь произволомъ человѣка. Научному изученію подлежатъ дѣйствія всѣхъ этихъ трехъ факторовъ; но совершенно точныхъ результатовъ отъ такого изученія наука, очевидно, ждать не можетъ, что, впрочемъ, совершенно согласно съ обычнымъ понятіемъ объ исторіи, какъ о наукѣ неточной.

Въ разсмотрѣнномъ взглядѣ Хомякова на историческое движеніе находится основа его воззрѣній на значеніе національнаго элемента въ исторіи. Народъ есть духовный организмъ, а поэтому и развиваться онъ долженъ изъ своихъ органическихъ основъ. Воздѣйствіе внѣшнихъ факторовъ, а равно воспріятіе элементовъ ино-національныхъ стихій не только не отрицается, но и признается такъ же необходимымъ, какъ необходимы для растительнаго организма воздухъ, свѣтъ, теплота, а для животнаго пища и питье и т. д. Но воспринятые извнѣ элементы должны быть переработаны согласно съ особенностями народнаго духа, не атрофируя его самодѣятельности, не измѣняя оригинальности его основъ и, вообще, не посягая на его самобытность. И если исторія не есть случайное, механическое сцѣпленіе причинъ и дѣйствій, если слово „организмъ“ въ примѣненіи къ общественной жизни народа не есть пустой звукъ, то и идея національности, выводимая изъ такой основы, является великою

истиною, которая можетъ быть отрицаема только по недомыслію. Какъ логическая мысль, какъ актъ народнаго самосознанія, идея народности есть сравнительно новая идея; но какъ живая истина, какъ проявленіе жизни, она такъ же исконна, какъ исконна сама исторія. Созерцая современную намъ жизнь въ ея текущей дѣйствительности, не въ состояніи будучи разобраться въ ея еще недостаточно намѣченныхъ путяхъ, мы многаго въ ней не понимаемъ, не понимаемъ, или, лучше сказать, не сознаемъ и того значенія, какое имѣютъ при опредѣленіи направленія ея теченія специфическія особенности народнаго духа. Но если мы перенесемся сознаніемъ въ глубь исторіи, если мы представимъ себѣ физіономію культуръ народовъ, уже совершившихъ полный кругъ своего историческаго развитія, то при самой слабой наблюдательности легко поймемъ, какое неотразимое вліяніе на ходъ исторической жизни каждаго народа имѣетъ его этнографическая основа, разсматриваемая въ связи съ цѣлой массой условій, при которыхъ живетъ и дѣйствуетъ каждый отдѣльный народъ. Каждый отдѣльный народъ при своемъ выступленіи на историческую арену жизни уже имѣетъ свою болѣе или менѣе опредѣленную, болѣе или менѣе очерченную, такъ сказать, физіономію, выработанную въ теченіе многовѣковой предшествующей жизни. Эта твердая основа при дальнѣйшемъ историческомъ развитіи можетъ углубляться и расширяться, принимая въ себя новые элементы; но радикальнымъ образомъ она никогда не можетъ измѣниться, особенно когда дѣло касается народа великаго; не можетъ потому, что идущія извнѣ вліянія отражаются въ народномъ сознаніи какъ въ живой личности, которая, воспринимая посторонніе элементы, переработываетъ ихъ сообразно съ своимъ особымъ духовнымъ складомъ, ассимилируетъ ихъ, такъ сказать, съ готовымъ уже содержаніемъ своего внутренняго „я“. Блестящее обоснованіе этой мысли путемъ анализа фактовъ изъ нашей послѣ-Петровской исто-

ріи составляетъ безсмертную заслугу Хомякова. Мы видѣли, съ какою радостью привѣтствовалъ онъ появленіе трудовъ нашихъ первыхъ истинно національныхъ художниковъ въ области слова (Гоголя), въ области музыки (Глинки) и въ области живописи (Иванова). Но можно вообразить себѣ, какъ возрадовалось бы сердце великаго мыслителя, если бы онъ дожилъ до полнаго расцвѣта нашей литературы, которая такъ поразила Европу своею новизною. Эта новизна для Европы нашей литературы, свидѣтельствуя объ ея оригинальности, служитъ самымъ блестящимъ оправданіемъ его ученія, его вѣрованій, его надеждъ. Этого не пойметъ только тотъ, кто ничего не понимаетъ. Послѣ сказаннаго уже легко понять, какъ мало правды въ сужденіяхъ тѣхъ нашихъ изслѣдователей, которые источника ученія славянофиловъ, и на челѣ ихъ Хомякова, о народности въ исторіи ищутъ въ гегелизмѣ, колокольномъ патріотизмѣ и т. д. Послѣдній фактъ служитъ новымъ подтвержденіемъ той общеизвѣстной истины, что часто самая разумная, самая трезвая мысль отрицается, искажается и даже просто профанируется только потому, что люди не способны бываютъ серьезно вдуматься въ нее, не способны подняться на такую высоту, съ которой самая мудреная, самая туманная мысль кажется простою, ясною, очевидною.

Сообразно съ основною своею задачею Хомяковъ на самыхъ первыхъ страницахъ своего историческаго труда долженъ былъ встрѣтиться съ весьма важнымъ и въ то же время необыкновенно труднымъ въ наукѣ вопросомъ, именно съ вопросомъ о классификаціи религій. Классификація религій, какъ и всякая вообще научная классификація, требуетъ предварительной установки опредѣленнаго критерія, совмѣщающаго въ себѣ возможно большее число самыхъ существенныхъ признаковъ классифицируемаго предмета. Насколько эта задача трудна, это видно изъ того, что наукѣ и по настоящее время не удалось рѣшить ее сколько нибудь удовле-

творительно; по крайней мѣрѣ мы и по настоящее время не имѣемъ такой классификаціи религій, на которой могли бы остановиться если не всѣ, то хоть большинство ученыхъ спеціалистовъ. Религіи дѣлятъ на истинныя и ложныя, естественныя и откровенныя, народныя и личныя, монотеистическія и политеистическія и т. д. Не трудно видѣть, что всѣ эти виды дѣленія имѣютъ одинъ общій недостатокъ: они скользятъ по поверхности дѣлимаго предмета, не опускаясь, такъ сказать, въ глубь, не захватывая существа его содержанія. Глубокій и въ то же время оригинальный умъ Хомякова не могъ удовлетвориться ни одной изъ этихъ классификацій и дѣйствительно онъ предложилъ свою собственную классификацію.

„Небо всякой миѳологіи есть отраженіе земли". Въ этомъ афоризмѣ Хомяковъ выразилъ не ту мысль, что будто бы всякая религія есть только продуктъ творческой дѣятельности человѣческаго духа безъ всякой примѣси бого-откровеннаго элемента, сохраняемаго въ той или другой степени преданіемъ; нѣтъ: онъ хотѣлъ сказать, что на каждой религіи въ той или другой степени отражаются особенности духовнаго склада народа, который вырабатывается подъ воздѣйствіемъ окружающей среды при тѣхъ или иныхъ условіяхъ земного существованія человѣка. Въ данныхъ же условіяхъ своего существованія человѣкъ въ окружающемъ его мірѣ явленій различаетъ двѣ основныя стихіи: духовную—съ ея специфическимъ признакомъ свободою, и матеріальную, подчиненную закону необходимости. Различіе этихъ двухъ стихій, этихъ двухъ началъ, въ той или другой степени присуще всѣмъ народамъ на всѣхъ ступеняхъ ихъ развитія. Въ сферѣ высшаго проявленія человѣческаго духа, въ философіи, различеніе этихъ двухъ началъ выражается въ двухъ направленіяхъ философской мысли—*идеализмѣ* и *реализмѣ*, борьба которыхъ, какъ извѣстно, красною нитью проходитъ чрезъ всю исторію философіи. Различіе между этими двумя нача-

лами Хомяковъ и положилъ въ основаніе своей классификаціи религій, принявъ для нихъ особыя названія: *Иранизмъ* и *Кушитство*—термины, имѣющіе въ его системѣ свой особый смыслъ, но которымъ не слѣдуетъ придавать серьезнаго научнаго значенія. Иранизмъ, какъ религіозное міровоззрѣніе, это есть *духовное поклоненіе свободно творящему духу*. Кушитство—это есть *признаніе вѣчной органической необходимости, производящей въ силу логическихъ неизбѣжныхъ законовъ*. Свобода и необходимость составляютъ то тайное начало, около котораго, въ разныхъ образахъ, сосредоточиваются всѣ мысли человѣка. Въ языкѣ религіи, переводящей въ небо законы, которыми управляется видимый міръ земли и его видимый владыка человѣкъ, *свобода выражается твореніемъ, а необходимость рожденіемъ*. Проводя эту мысль послѣдовательно, Хомяковъ доказываетъ, что такое различіе въ исходномъ началѣ той или другой религіи проникаетъ всю систему и отражается на самыхъ разнообразныхъ сторонахъ человѣческой жизни. Такъ, преобладаніе вещественнаго начала въ Кушитствѣ въ области нравственной даетъ о себѣ знать въ безстыдномъ повиновеніи всѣмъ вещественнымъ склонностямъ, доходящемъ иногда до возведенія разврата въ религіозный культъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ развитіе религіи въ чистомъ Кушитствѣ—всегда художественное, т. е. строительное, ея орудіе—зодчество. Вотъ почему преобладаніе кушитской стихіи въ религіозной системѣ въ области культуры сопровождается развитіемъ монументальныхъ памятниковъ, въ родѣ, наприм., египетскихъ пирамидъ, разнаго рода мегалитовъ, пещерныхъ сооруженій и т. д. Самое письмо здѣсь—образное, гіероглифическое. Обоготвореніе силъ и законовъ природы въ ихъ гармоническомъ единствѣ, сопровождаемое сознаніемъ возможности приводить эти силы и законы на служеніе человѣку путемъ внѣшняго воздѣйствія на нихъ, на низшихъ ступеняхъ духовнаго развитія человѣка выражается въ вѣрѣ

въ колдовство, чары, заклинанія и въ другія формы, такъ называемаго, магизма; напротивъ, на высшихъ ступеняхъ развитія оно выдвигаетъ на первый планъ логическую мысль, которой только доступно постиженіе дѣйствующихъ съ роковою необходимостью *законовъ* природы.

Съ инымъ порядкомъ явленій встрѣчаемся тамъ, гдѣ въ религіозныхъ системахъ преобладаетъ начало Иранизма. Въ характерѣ религіи здѣсь мы видимъ строгое и гордое отчужденіе отъ вещественности, переходящее иногда въ фанатизмъ, но за то возвышающее и очищающее душу. Путь такой религіи ознаменованъ бываетъ не монументальными памятниками, а памятниками слова; письмо здѣсь не образное, а гласовое; орудіемъ познанія здѣсь признается не одна логическая мысль, а и вѣра, понимаемая въ смыслѣ полноты силъ духа, направленныхъ къ постиженію высшаго духовнаго начала путемъ непосредственнаго общенія съ нимъ и т. д.

Таковы по опредѣленію Хомякова, Иранизмъ и Кушитство въ ихъ чистомъ видѣ. Но въ этомъ чистомъ видѣ въ дѣйствительной жизни они нигдѣ не встрѣчаются: какъ нѣтъ одностихійныхъ народовъ, такъ и по той же причинѣ нѣтъ и одно-начальныхъ религій. Два религіозныхъ вѣрованія, при ихъ встрѣчѣ, обыкновенно вступаютъ въ борьбу, въ которой оба столкнувшіяся начала искажаются, и въ результатѣ получается болѣе или менѣе явный *синкретизмъ*, который образуется или путемъ *грубаго сращенія* столкнувшихся вѣрованій, или путемъ *искусственнаго сплавленія*, или путемъ *смѣшенія органическаго*, создающаго новыя вѣрованія, новыя системы. Кушитское начало, въ виду особеннаго значенія, какое имѣетъ въ немъ разсудокъ, будучи искажено при столкновеніи съ началомъ Иранскимъ, логическимъ путемъ можетъ быть очищено и возвращено къ своей первоосновѣ. Иранское же начало, какъ покоящееся на живой вѣрѣ и древнемъ преданіи, будучи иска-

жено и затемнено, логическимъ путемъ не можетъ быть очищено и возстановлено. Вотъ почему при встрѣчѣ этихъ двухъ началъ перевѣсь обыкновенно остается за началомъ Кушитскимъ. Самой ходячей формой синкретизма въ древнемъ мірѣ были системы *эманацій*, нѣчто неопредѣленное и безхарактерное, принимающее всякій смыслъ по желанію толкователя, не имѣющее никакого яснаго значенія, кромѣ значенія логической послѣдовательности, т. е. *необходимаго* и послѣдовательнаго развитія. Преобладаніе въ этихъ системахъ Кушитскаго начала, начала необходимости, очевидно. Единственная уступка Иранизму здѣсь выражается въ томъ, что полярность, необходимо предполагаемая актомъ рожденія, здѣсь скрывается и все происходитъ (истекаетъ, изливается) какъ бы изъ одного начала.

Но какъ ни велики были успѣхи Кушитства, они не успѣли окончательно задавить начала Иранскаго. Не говоря о вѣрѣ Израиля, твердо хранившаго древнее преданіе, Иранское начало, подъ воздѣйствіемъ идей Востока, проявилось и на почвѣ Эллино-Римской, освобождая духъ изъ-подъ гнета вещества. Древній Грекъ поклонялся красотѣ, но красотѣ по преимуществу внѣшней. Сократъ перенесъ ее во внутренній міръ души человѣка и „красота явилась царицею міра духовнаго, какъ она была божествомъ міра видимаго“. То, что Сократъ открылъ на землѣ, его ученикъ Платонъ перенесъ на небо: „въ невидимомъ небѣ онъ видитъ уже полное совершенное отраженіе чудной гармоніи, которую слышитъ въ своей душѣ, и божество открывается передъ нимъ, какъ первообразъ *духовной* красоты“. Путь, на который сталъ Сократъ, по которому двигался Платонъ, завершилъ Аристотель, присоединивъ къ идеѣ духовной красоты, идею *истины*: „красота и истина неразлучны“. Вмѣстѣ съ тѣмъ Аристотель, отстранивъ все *личное и произвольное*, „положилъ крайніе предѣлы и неизмѣнныя пра-

вила философскаго мышленія". Такимъ образомъ, въ греческой философіи духъ освободился изъ-подъ гнета матеріи и получилъ самостоятельное значеніе, по крайней мѣрѣ съ двухъ своихъ сторонъ: со стороны чувства и со стороны мысли. Римъ выдвинулъ третью силу духа—*волю*; ибо, чѣмъ была для Грека красота знанія—истина, тѣмъ же для Римлянина была красота воли—добродѣтель, которая, впрочемъ, понята была въ Римѣ своеобразно, сообразно съ своеобразнымъ характеромъ этого народа. Такова сущность успѣховъ Иранскаго начала на Греко-Римской почвѣ. Дальше этого дѣло не пошло. Мало того. Когда получившій силу разсудочный анализъ потребовалъ разумнаго оправданія добытыхъ результатовъ и поставилъ вопросъ о томъ, на чемъ покоится вѣра въ истинность знанія и святость добродѣтели, то отвѣта на этотъ вопросъ не послѣдовало. Отвѣтъ на этотъ вопросъ данъ только Христіанствомъ.

Такова въ общихъ чертахъ та схема, которую Хомяковъ кладетъ въ основу историческаго обозрѣнія религій древняго міра. Свобода и необходимость, духъ и матерія,—вотъ то тайное начало, около котораго, по его словамъ, въ разныхъ образахъ, сосредоточиваются всѣ мысли человѣка и которое поэтому онъ ставитъ критеріемъ для классификаціи религій. На какой бы низкой степени духовнаго развитія ни стоялъ человѣкъ, онъ всегда болѣе или менѣе отчетливо отличаетъ, съ одной стороны, свое „я", *свободно* опредѣляющееся въ своихъ дѣйствіяхъ по внутреннимъ мотивамъ и, съ другой стороны, внѣшній міръ, подчиненный въ своемъ бытіи закону необходимости. Истинно убѣжденныхъ поклонниковъ абсолютнаго детерминизма нѣтъ на свѣтѣ, кромѣ, конечно, больныхъ, страдающихъ параличемъ воли. Вотъ предъ вами краснорѣчивый защитникъ на судѣ, горячо доказывающій, въ интересахъ

оправданія своего кліента, отсутствіе свободной воли въ человѣкѣ; попробуйте-ка нанести ему лично оскорбленіе и затѣмъ доказать, что вы не виновны въ своемъ дѣйствіи потому-де, что вы поступили въ силу роковой необходимости, уничтожающей въ человѣкѣ свободную волю, и вы увидите, что этотъ горячій защитникъ детерминизма моментально перемѣнитъ фронтъ и набросится на васъ со всею силою своего краснорѣчія. Вообще, абсолютный детерминизмъ можетъ существовать въ ученыхъ системахъ, но не въ человѣческомъ убѣжденіи.—Съ другой стороны, какъ ни склоненъ первобытный человѣкъ одухотворять и олицетворять окружающій его внѣшній міръ, перенося на него внутренній міръ своей души, все же въ этой своей ошибкѣ онъ никогда не бываетъ такъ неумолимо послѣдователенъ, чтобы дойти до полнаго отрицанія явленій, подчиненныхъ исключительно закону необходимости и совершенно лишенныхъ свободной воли; этого по крайней мѣрѣ онъ не станетъ утверждать относительно членовъ своего тѣла, которыми онъ управляетъ самовольно. Итакъ, свобода и необходимость, или вѣрнѣе—ихъ взаимное отношеніе, дѣйствительно составляютъ то тайное начало, которое кладетъ свою печать на всю сознательную жизнь человѣка, отражаясь во всѣхъ сферахъ ея проявленія. Что такое исторія культурнаго прогресса, какъ не процессъ борьбы, въ которой *свободная* личность человѣка наступаетъ на подчиненный законамъ *необходимости* внѣшній міръ и заставляетъ его служить себѣ путемъ воздѣйствія на эти законы. Но кромѣ этой внѣшней, такъ сказать, борьбы, есть еще внутренняя борьба этихъ двухъ началъ, происходящая внутри самого человѣка. Характеръ этой борьбы живо представленъ въ слѣдующихъ словахъ св. ап. Павла: „Добраго, котораго хочу, не дѣлаю, а злое, котораго не хочу, дѣлаю“. Почему? Потому, что „въ членахъ моихъ вижу *иной законъ*, противоборствующій закону ума моего и дѣлающій меня

плѣнникомъ закона грѣховнаго, находящагося въ членахъ моихъ“ (Рим. VII, 19 и 23). Въ этой борьбѣ свободное „я“ или получаетъ упругость, крѣпнетъ, усиливается и начинаетъ чувствовать свое доминирующее значеніе въ природѣ, или слабѣетъ, никнетъ и преклоняется предъ стихійными силами природы, все подчиняющими роковому началу необходимости. Если теперь вспомнимъ, что „небо всякой миѳологіи есть отраженіе земли“, то легко поймемъ, какое вліяніе такой или иной исходъ этой борьбы долженъ имѣть на выработку характера религіознаго міровоззрѣнія человѣка. Для иллюстраціи этой мысли предлагаемъ сопоставить двѣ столь могущественныя по числу послѣдователей религіи, какъ Буддизмъ и Христіанство.

Для всякаго, кто сколько нибудь знакомъ съ духомъ Буддизма, очевидно, что центръ тяжести въ его ученіи, та точка отправленія, выходя изъ которой легче всего можно понять это ученіе, заключается въ буддійскомъ ученіи о *нирванѣ*. Что же такое *нирвана?* Логическое опредѣленіе этого понятія обыкновенно дается посредствомъ отрицательныхъ признаковъ: *нирвана* это такое состояніе души человѣка, въ которомъ отсутствуютъ всякія „пожеланія“, всякая „жажда“ (tanha, trishna), въ которомъ *личное индивидуальное* существованіе человѣка прекращается. Но какъ же могло случиться, что такое безсодержательное, такое безцвѣтное, граничащее почти съ полнымъ уничтоженіемъ сознательной жизни, состояніе могло стать предметомъ духовныхъ стремленій человѣка? Случилось это очень просто: ученіе о *нирванѣ* явилось слѣдствіемъ сознанія человѣкомъ своего безсилія въ борьбѣ съ условіями жизни. Желаній много, порывы велики, а удовлетворить имъ нѣтъ возможности; въ результатѣ же такой невозможности является страданіе. Чтобы избавиться отъ этого страданія, человѣкъ и рѣшилъ подавить въ себѣ всѣ желанія, всѣ порывы, всѣ стремленія... Не трудно понять, что такое ученіе могло явиться только

какъ результатъ побѣды стихійныхъ силъ природы надъ свободною личностью человѣка, или, выражаясь языкомъ Хомякова, оно явилось слѣдствіемъ торжества Кушитскаго начала надъ началомъ Иранскимъ. Само собою разумѣется, что тамъ, гдѣ свободная личность человѣка должна была преклониться предъ стихійными силами природы и дѣйствующимъ въ нихъ закономъ необходимости, тамъ не можетъ быть ни ученія о Богѣ, какъ существѣ *личномъ*, *сознающемъ* и *волящемъ*, ни ученія о безконечномъ положительномъ нравственномъ совершенствованіи человѣка съ его вѣрою въ безсмертіе души, какъ самобытной духовной субстанціи, ни такихъ нравственныхъ предписаній, которыя бы поддерживали и укрѣпляли духъ въ его борьбѣ съ вещественными наклонностями плоти и развивали стремленіе къ возвышенному нравственному идеалу и вѣру въ достиженіе полнаго счастья въ положительномъ смыслѣ путемъ осуществленія этого идеала. Словомъ, въ Буддизмѣ невозможно все то, что логически вытекаетъ изъ вѣры человѣка въ побѣду духа надъ матеріей, свободы надъ необходимостью, личнаго начала надъ началомъ стихійнымъ. Тамъ, гдѣ метафизика превращается въ трансцендентальную физику, тамъ возможенъ только или пантеизмъ или грубый матеріализмъ, со всѣми вытекающими изъ нихъ слѣдствіями. Если же въ нѣкоторыхъ развѣтвленіяхъ Буддизма и встрѣчаются уклоненія отъ обычной ортодоксальности, то на нихъ необходимо смотрѣть (такъ и смотрятъ нѣкоторые ученые), какъ на логическую передержку, являющуюся слѣдствіемъ потребности человѣка удовлетворить нѣкоторымъ законнымъ требованіямъ души, попраннымъ послѣдовательностью буддійской системы.

Если теперь отъ Буддизма перейдемъ къ Христіанству, то здѣсь представится намъ иная картина. Элементъ личности, рѣзко обособленной, ясно очерченной, надѣленной свободною волею и разумностью, составляетъ существенный признакъ въ опредѣленіи понятія какъ о Богѣ, такъ и о

человѣкѣ. Напротивъ элементъ стихійной вещественности и необходимости выступаетъ здѣсь какъ нѣчто случайное, какъ временный моментъ въ міровой жизни, имѣющій начало и конецъ своего бытія, тогда какъ начало личности въ Богѣ вѣчно, а въ человѣкѣ безсмертно. Вмѣстѣ съ идеей безсмертія здѣсь выступаютъ двѣ другія идеи: идея безконечнаго нравственнаго совершенствованія и идея высочайшаго блага, понимаемаго не съ отрицательной только стороны, какъ въ ученіи о *нирванѣ*, а и со стороны положительной, въ смыслѣ истиннаго счастья, истиннаго блаженства. Подавляющее воздѣйствіе начала вещественной необходимости на свободное начало личности и въ Христіанствѣ признается; оно отчасти выступаетъ въ ученіи о паденіи человѣка и со всею ясностью—въ ученіи о его спасеніи. Тотъ же Апостолъ, который жалуется на присутствіе въ его членахъ иного закона, противободрствующаго закону ума его, въ сознаніи своей безпомощности восклицаетъ: „Бѣдный я человѣкъ! Кто избавитъ меня отъ этого тѣла смерти?“ Но Христіанство не оставляетъ личности въ этомъ ея безпомощномъ состояніи, а подаетъ ей помощь свыше и въ такой степени, что побѣдоносная борьба съ этимъ *инымъ закономъ*, закономъ вещественности и необходимости, становится возможною. Вотъ почему, вмѣсто разслабляющаго и убаюкивающаго стремленія къ *нирванѣ*, въ Христіанствѣ выступаетъ бодрость духа, неудержимо стремящагося по пути прогресса внутренняго и внѣшняго. Здѣсь, конечно, скрывается коренная причина того, почеиу Буддизмъ сдѣлался удѣломъ народовъ азіатскихъ съ ихъ пресловутою духовною лѣнью, съ ихъ трудно преодолимою инертностью, и почему Христіанство безъ труда покорило себѣ народы европейскіе. Правда, среди Западно-европейскихъ народовъ, а равно среди родственныхъ имъ Американцевъ, въ послѣднее время сталъ сильно распространяться Буддизмъ. Но чтобы понять истинный смыслъ этого страннаго на первый взглядъ явленія, нужно помнить, что успѣхамъ Буд-

дизма въ Европѣ предшествовалъ успѣхъ пессимистической философіи. А это несомнѣнный признакъ того, что Западная Европа старѣетъ, что бодрость духа въ ней слабѣетъ: личность, проявившая тамъ столько упругости и энергіи, очевидно начинаетъ чувствовать усталость и изнемогать въ жизненной борьбѣ; а поэтому Христіанство, съ его требованіемъ неустаннаго бодрствованія духа, становится, такъ сказать, не по плечу старой Европѣ, чувствующей потребность въ отдыхѣ, въ покоѣ. Понятно теперь, почему въ Европѣ утверждается или полное невѣріе, или Буддизмъ, манящій къ себѣ своей убаюкивающей *нирваной*. Въ Буддизмѣ человѣкъ не остается совсѣмъ безъ вѣры, отъ которой не легко отказаться человѣческой душѣ, и въ то же время онъ освобождается отъ назойливаго напоминанія о томъ, что онъ созданъ по образу и подобію Самого Бога, по идеальному совершенству Котораго онъ долженъ настраивать свое собственное несовершенство.

Изъ этого сопоставленія Буддизма съ Христіанствомъ со всею ясностью очевидно, въ какой степени характеръ каждой религіи зависитъ отъ того, какое изъ указанныхъ Хомяковымъ началъ въ ней преобладаетъ. Есть, конечно, религіи, по отношенію къ которымъ точка зрѣнія Хомякова не можетъ быть примѣнима съ такою очевидностью. Это религіи мало развитыя или мало изученныя, по отношенію къ которымъ наблюдательный аппаратъ Хомякова можетъ оказаться установленнымъ слишкомъ высоко: разсматривая въ него можно или ничего не увидѣть, или увидѣть слишкомъ мало. Но такого рода религіозныя вѣрованія не поддаются и всякимъ другимъ научнымъ опредѣленіямъ. Есть народы, о которыхъ первые наблюдатели ихъ категорически утверждали, что у нихъ религія совершенно отсутствуетъ. Понятно, что по отношенію къ такого рода религіямъ трудно сказать, на какомъ изъ указанныхъ Хомяковымъ началъ они основаны. Но очевидно, что причина этого заключается не

въ ненаучности классификаціонной системы, а въ характерѣ подлежащаго классификаціи матеріала.

Классификація Хомякова заслуживаетъ вниманія еще и въ томъ отношеніи, что она легко можетъ совмѣстить въ себѣ и всѣ другія классификаціи. Его *Иранизмъ* въ сущности есть религія откровенная и, какъ таковая, она непремѣнно есть вмѣстѣ съ тѣмъ и религія монотеистическая. Въ свою очередь его *Кушитство*, взятое въ своемъ чистомъ видѣ, есть не что иное, какъ крайняя точка удаленія отъ чистоты откровеннаго ученія и соотвѣтствуетъ грубому фетишизму, представляющему полное преклоненіе предъ стихійными силами природы. Между этими крайними точками легко могутъ быть размѣщены, въ томъ или другомъ порядкѣ, и всѣ остальныя формы религіозныхъ вѣрованій, смотря по тому, какое изъ двухъ началъ преобладаетъ въ ихъ системахъ: начало ли личности и свободы, или стихійности и необходимости. Но принятая Хомяковымъ система *синкретизма* для объясненія происхожденія этихъ остальныхъ формъ вѣрованій должна быть признана неудачною, какъ неудачна его попытка объяснить происхожденіе многостихійности въ этнографическомъ составѣ народовъ путемъ смѣшенія народовъ одностихійныхъ. Для всякаго очевидно, что если *Иранизмъ* есть единственная изначальная религія и если *Кушитство* образовалось путемъ позднѣйшаго естественнаго уклоненія отъ него, то такъ же, какъ образовалось Кушитство, могли образоваться и другія формы религіознаго вѣрованія, представляющія большее или меньшее уклоненіе отъ первоначальрой нормы. Оставаясь вѣрнымъ системѣ, задавшись тенденціей всѣ смѣшанныя, по его мнѣнію, формы объяснить изъ соединенія и взаимодѣйствія формъ чистыхъ, Хомяковъ на страницахъ своего труда проявилъ много фактическаго знанія, большой подвижности мысли и тонкаго остроумія; но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ проявилъ и немало произвола въ сближеніяхъ и сопоставленіяхъ. Иной разъ, повидимому, совер-

шенно безсознательно онъ ставитъ дѣло такъ, что начало синкретизма становится до очевидности ненужнымъ тамъ, гдѣ онъ видитъ его проявленіе. Говоря, напримѣръ, о происхожденіи эманаціонныхъ системъ, онъ замѣчаетъ: „Эманаціи не казались противными единобожію творящему; скажемъ болѣе: мысль о твореніи, пріискивая себѣ выраженія логическаго и ученаго, попадаетъ почти *необходимо* на это слово или на другое однозначущее (напр., развитіе, моменты и тому подобныя)“. Въ этомъ случаѣ символъ эманаціи замѣняетъ „символъ рожденія; но оба символа заключаютъ въ себѣ только сравненія, какъ всякій символъ (или какъ всякій мистицизмъ въ философіи). Сравненіе же, заимствованное изъ вещественнаго, оставалось всегда подъ кореннымъ условіемъ вещественности, подъ условіемъ необходимости“ [1]). Другими словами: каждый разъ, какъ только человѣкъ недоступную для уразумѣнія откровенную истину творенія Богомъ-духомъ вещественнаго міра хочетъ перевести на языкъ логическихъ понятій, онъ неизбѣжно беретъ сравненія изъ міра вещественнаго, вслѣдствіе чего актъ по своей идеѣ чисто духовный въ выражающей его логической формулѣ овеществляется: чисто духовное представленіе о твореніи, понимаемомъ въ смыслѣ свободнаго движенія разумной воли, замѣняется вещественнымъ представленіемъ объ изліяніи, истеченіи, основанномъ на началѣ дробленія цѣлаго на части. Такъ незамѣтно иранское начало замѣняется кушитскимъ; но эта замѣна, какъ это само собою очевидно, происходитъ такъ естественно, такъ „необходимо“, что прибѣгать для объясненія ея къ искусственной системѣ синкретизма рѣшительно нѣтъ нужды. Тутъ же замѣтимъ кстати, что при указанной точкѣ зрѣнія становится совершенно понятною та мысль Хомякова, что иранское начало, разъ оно искажено, логическимъ путемъ уже не можетъ быть возстановлено; такъ какъ

[1]) Ibid. т. III, стр. 254.

логическій путь, путь *разсудочнаго* мышленія, не руководимаго разумною *вѣрою*, взятою въ своемъ обособленномъ отъ другихъ силъ духа видѣ,—такой путь, по мнѣнію Хомякова, уже самъ по себѣ есть удѣлъ Кушитства.

Въ Христіанствѣ, по воззрѣнію Хомякова, иранское начало свободы, какъ сказано было, достигло высшаго предѣла своего проявленія. Но свобода не есть какая-нибудь стихійная сила, разлитая въ природѣ: она есть принадлежность сознающаго и волящаго „я“, или, говоря короче, она есть принадлежность личности, которая, какъ мы видѣли, получила въ Христіанствѣ столь высокое развитіе: здѣсь личность высоко поднята надъ остальнымъ міромъ явленій, надѣлена безсмертіемъ и получила высшій смыслъ своего бытія въ идеѣ безконечнаго нравственнаго совершенствованія по закону любви; а такъ какъ любовь есть начало альтруистическое, то для осуществленія ея отдѣльныя личности соединены въ одно общество—церковь, гдѣ свобода и единство находятъ свое высшее примиреніе въ законѣ любви. Такимъ образомъ Церковь является институтомъ по преимуществу нравственнымъ, чѣмъ она отличается отъ государства, которое строится на формально-юридической основѣ. Оставляя государству внѣшнія стороны человѣческихъ отношеній, Церковь ставитъ своею задачею овладѣть внутреннею жизнію общества, втянуть его, такъ сказать, въ себя, пропитать его нравственнымъ началомъ, словомъ, построить жизнь общества на томъ же законѣ любви, на которомъ сама она построена. Мало того: объявляя любовь основнымъ закономъ общественной жизни, Церковь придаетъ ему характеръ безусловной истинности. Церковь есть институтъ не просто нравственный, а *религіозно*-нравственный, т. е. она имѣетъ не только свое нравственное ученіе, но и свою догматику, свою метафизику, въ которой и указываются безусловныя основы нравственности. Словомъ, Христіанство задалось цѣлью построить жизнь человѣчества на существенно новыхъ началахъ сравнительно съ тѣми, на какихъ она до

этого времени строилась. Какъ же воспользовалось человѣчество этимъ предложеніемъ Христіанства?

Греко-Римскій миръ, въ географическихъ предѣлахъ котораго появилось Христіанство, представлялъ изъ себя построенный на своеобразныхъ началахъ, совершенно законченный и къ тому же сильно одряхлѣвшій организмъ, а поэтому онъ уже не въ состояніи былъ перестроиться на новыхъ началахъ. Вотъ почему, перерождая личность, Христіанство не могло переродить государственно-общественнаго строя Греко-Римскаго міра, гдѣ все проникнуто, и такъ сказать, пропитано было омертвѣвшими традиціями, не способными къ обновленію формами. Но, не будучи способенъ практически обновиться, этотъ старый міръ, благодаря высотѣ своего культурнаго развитія, способенъ былъ понять и логически уяснить теоретическія основы Христіанства, съ тѣмъ, чтобы передать плоды своихъ трудовъ новымъ народамъ, еще только выступавшимъ тогда на арену исторической жизни. Къ этой своей миссіи двѣ половины Греко-Римскаго міра отнеслись неодинаково, ибо неодинаковъ былъ характеръ ихъ духовнаго строя.

Римлянинъ, создавшій могущественное государство, получилъ въ исторіи извѣстность великаго юриста: онъ созналъ, до мельчайшей подробности опредѣлилъ и точно формулировалъ всѣ стороны человѣческихъ отношеній, такъ что трудно было указать такой случай, который бы прямо или косвенно не былъ предусмотрѣнъ римскимъ законодательствомъ. Но такое высокое развитіе формально-юридическаго начала въ Римѣ не сопровождалось соотвѣтствующимъ развитіемъ начала нравственнаго: привыкши справляться съ голосомъ формальнаго закона, Римлянинъ отвыкъ справляться съ голосомъ своей совѣсти, и это было въ немъ совершенно естественно, т. е. это естественно вытекало изъ сухой, практической, грубо утилитарной натуры Римлянина. Будучи, такимъ образомъ, отъ ногъ до головы пропитанъ формаль-

но-юридическимъ началомъ, Римлянинъ не могъ по существу понять такого института, какъ Церковь, института, построеннаго всецѣло на началѣ чисто нравственномъ. Свой взглядъ на Церковь Римлянинъ передалъ Германцу, который явился главнымъ двигателемъ новой западно-европейской исторіи. Свою государственно-строительную дѣятельность Германцы начали завоеваніемъ, въ интересахъ котораго они должны были соединяться въ военныя дружины. Германская дружина—это союзъ вольныхъ людей, соединенныхъ въ интересахъ взаимныхъ выгодъ на началахъ формальнаго договора. Понятно послѣ этого, почему Германецъ, широко развившій у себя дружинное начало, оказался такимъ даровитымъ ученикомъ Римлянина и почему Церковь на Западѣ, утративъ духъ института чисто нравственнаго, организовалась на началахъ юридическихъ и даже вступила въ борьбу съ государствомъ, какъ съ учрежденіемъ по духу себѣ равнымъ. Построившись по духу государства, Церковь должна была выработать и идею главы государства, каковымъ и явился папа, надѣленный неограниченною монархическою властью. Деспотизмъ монарха-папы и злоупотребленіе его чиновниковъ,—членовъ іерархіи, вызвалъ церковную революцію, создавшую протестантскую республику. Въ первомъ случаѣ личность въ Церкви, подавленная внѣшнимъ авторитетомъ, утратила свою свободу, во второмъ случаѣ свобода личности возстановлена, но за то единство Церкви разрушено,—единство, конечно, внѣшнее, формальное, ибо внутренняго, чисто нравственнаго единства въ Римской церкви быть не могло. Въ обоихъ случаяхъ западное христіанское общество въ своей внутренней организаціи существенно отступило отъ нормы истинной Церкви, девизомъ которой служитъ положеніе: *свобода въ единствѣ по закону любви.*

Но наслѣдство, полученное новымъ европейскимъ міромъ отъ стараго Рима, заключалось не въ этомъ только. Какъ въ сферѣ государственно-общественной жизни въ Римѣ

формально-юридическое начало было оторвано отъ начала нравственнаго, такъ въ сферѣ познавательной дѣятельности сухой логическій разсудокъ оторванъ былъ отъ остальныхъ силъ духа, и поэтому параллельно съ развитіемъ юридическаго формализма здѣсь шло развитіе раціонализма, который тоже переданъ былъ по наслѣдству новому европейскому міру. Старый римскій раціонализмъ, давшій на новой почвѣ первые всходы въ средне-вѣковой схоластикѣ, расцвѣлъ въ протестантствѣ и далъ свой плодъ въ германской философіи. И вотъ подобно тому, какъ формально-юридическое начало вытравило въ душѣ европейскаго человѣка начало христіанской нравственности, такъ точно начало раціонализма вытравило у него начало вѣры, понимаемой въ смыслѣ живого, активнаго стремленія всѣхъ силъ человѣческаго духа къ соединенію съ высшимъ источникомъ жизни—Богомъ; а въ результатѣ всего этого оказалось то, что европейскій человѣкъ остался безъ христіанской вѣры, безъ христіанской нравственности и безъ христіанскихъ основъ общественной организаціи. Исторія коммунизма, нигилизма и современнаго соціализма съ анархизмомъ на челѣ свидѣтельствуетъ, что искаженное въ духѣ Кушитства Христіанство не овладѣло европейскимъ обществомъ, не сумѣло организовать его въ истинно-христіанскомъ духѣ, и западный человѣкъ, утративъ вѣру въ абсолютныя начала жизни, сталъ обнаруживать попытку организовать свое общество на началахъ условныхъ, случайныхъ. А такъ какъ душа человѣческая, вслѣдствіе благородства ея природы, не можетъ успокоиться на случайномъ и условномъ, то какъ неизбѣжное слѣдствіе всего сказаннаго явился пессимизмъ, который, зародившись въ верхнихъ слояхъ культурнаго общества, въ области философіи и литературы, сталъ опускаться все ниже и ниже, захватывая все новые и новые круги общества.

Такъ можно представить себѣ сущность воззрѣнія Хомякова на западно-европейское просвѣщеніе. Для человѣка,

знакомаго съ дѣйствительнымъ ходомъ европейскаго просвѣщенія, уже одного бѣглаго взгляда на эту характеристику достаточно, чтобы понять ея односторонность. Чтобы уличить Европу въ раціонализмѣ, Хомяковъ подчеркиваетъ такія явленія въ европейской исторіи, какъ схоластика, протестантство, германская философія. Но та же Европа, которая произвела Ѳому Аквината, Лютера, Гегеля, она же создала и Рафаеля, Шекспира, Бетховена, Вильберфорса и другихъ имъ подобныхъ дѣятелей, изъ которыхъ одни своими произведеніями, другіе своею практическою дѣятельностію наглядно засвидѣтельствовали, что Западная Европа въ своемъ историческомъ развитіи проявила такое богатство, такую полноту духовныхъ дарованій, какихъ не проявилъ доселѣ ни одинъ народъ земного шара. Европа страдала и страдаетъ раціонализмомъ; но на почвѣ того же раціонализма возникла положительная наука, давшая такіе результаты, въ виду которыхъ можно, казалось бы, извинить ей тѣ злоупотребленія, которыя она допустила при пользованіи логическимъ разсудкомъ. Европа приложила много старанія къ тому, чтобы доставить торжество въ обществѣ правовому порядку, благодаря чему тамъ права личности дѣйствительно обставлены формально-юридическими предписаніями; но та же Европа проявила столько высокой гуманности и истиннаго филантропизма, что уличать ее въ недостаткѣ нравственнаго чувства по меньшей мѣрѣ рискованно; да и что такое самъ правовой порядокъ, какъ не внѣшнее проявленіе живущаго въ обществѣ живого нравственнаго начала!

Къ этимъ критическимъ замѣчаніямъ можно было бы прибавить и много другихъ. Но сдѣлавъ эти возраженія, спѣшимъ замѣтить, что ниспровергнуть ими основныя положенія Хомякова едва ли возможно. Что жизнь Европы богата великими, свѣтлыми, истинно христіанскими явленіями, это прекрасно понималъ и объ этомъ громко не разъ свидѣтельствовалъ самъ Хомяковъ. Но что въ общественномъ организмѣ

БИБЛИОТЕКА СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ АКАДЕМИИ

Европы есть какой-то хроническій недугъ, присутствіе котораго уже начинаетъ сознавать сама Европа, это мы въ своемъ мѣстѣ наглядно показали. А что сущность этого недуга заключается въ утратѣ вѣры въ безусловныя начала жизни и что утрата эта есть продуктъ чрезмѣрнаго развитія раціонализма, это, по нашему мнѣнію, такая истина, оспаривать которую можно развѣ только изъ любви къ спору.

Кто въ этомъ еще продолжаетъ сомнѣваться, тому предлагаемъ пробѣжать недавно изданную книгу проф. А. Н. Гилярова: „Предсмертныя мысли XIX вѣка во Франціи". Въ подборѣ текстовъ изъ „крупныхъ литературныхъ произведеній" современной Франціи авторъ наглядно показалъ, до чего дошла передовая, мыслящая часть общества этой страны подъ вліяніемъ разрушающаго дѣйствія раціонализма. Всѣ эти тексты—это одинъ неумолкаемый вопль души, внутри опустошенной, потерявшей вѣру во все святое, вѣчное, безусловное, сохранившей одно—жажду наслажденія, хотя почти совершенно утратившей надежду на возможность ея удовлетворенія. Конечно, Франціей еще не исчерпывается вся Европа. Но то же явленіе, въ той или другой степени, встрѣчается, какъ мы видѣли, и въ другихъ странахъ Европы: родоначальникъ современнаго пессимизма—Шопенгауэръ былъ нѣмецъ. Подвижная, всегда шедшая впереди другихъ странъ, Франція только скорѣе и отчетливѣе показала ту язву, которая разъѣдаетъ общественный организмъ Европы, отравляя ея духовную жизнь.

Что же касается того, можно ли это явленіе въ жизни Европы признать продуктомъ односторонности въ ея развитіи и можно ли указать иной путь жизни, идя которымъ можно было бы избѣгнуть такой односторонности, это увидимъ при анализѣ философско-богословскаго міровоззрѣнія Хомякова. Здѣсь же замѣтимъ, что если характеристика европейскаго просвѣщенія у Хомякова вышла нѣсколько одно-

стороннею, то это объясняется характеромъ взятой имъ на себя задачи. Его роль въ этомъ случаѣ можно сравнить съ ролью производящаго діагнозъ врача. Задавшись цѣлью опредѣлить болѣзнь, врачъ обращаетъ вниманіе не на то въ организмѣ, что свидѣтельствуетъ о его здоровьи, а на то, что свидѣтельствуетъ о его болѣзни. Такъ относился и Хомяковъ къ Европѣ: что Европа страдаетъ тяжкимъ недугомъ, это для него было очевидно; а въ чемъ именно заключается этотъ недугъ и гдѣ скрываются его причины, это еще нужно было опредѣлить. Вотъ эту-то послѣднюю задачу и взялъ на себя Хомяковъ.

Итакъ, односторонне понятое, христіанство не принесло Европѣ тѣхъ плодовъ, какіе оно могло бы принести. Но кромѣ западно-христіанскаго міра есть еще другой христіанскій міръ, міръ восточный, который, по этнографическому типу преобладающихъ здѣсь народностей, можетъ быть названъ Греко-Славянскимъ. Какъ же этотъ міръ отнесся къ Христіанству и каковы здѣсь плоды много-вѣковаго руководствованія его началомъ?

Что помѣшало западной половинѣ стараго Рима преобразовать свою общественную жизнь по началамъ Христіанства, то же помѣшало и восточной его половинѣ сдѣлать то же: Византіи „не было суждено представить исторіи и міру образецъ Христіанскаго общества; *но ей было дано великое дѣло уяснить вполнѣ Христіанское ученіе, и она совершила этотъ подвигъ не для себя только, но и для насъ* (Русскихъ), *для всего человѣчества, для всѣхъ будущихъ вѣковъ*“. Съ истинно художественной, гармонически устроенной душой, съ широкимъ, тонкимъ, истинно-философскимъ умомъ, съ высокимъ развитіемъ личности, свободной отъ юридическаго формализма государственнаго начала, Грекъ имѣлъ полную возможность отнестись къ Христіанству широко, всесторонне: любя философію, привыкши легко разбираться въ тонкостяхъ ея анализа и примирять расчлененные и разрозненные элементы въ высшемъ синтезѣ, Грекъ съ увлеченіемъ отдался уясне-

нію тонкостей христіанской догматики; а его художественной натурѣ не трудно было почувствовать всю прелесть нравственной красоты той высокой основы, на которой построена Церковь, примирившая въ законѣ любви два, казалось-бы, непримиримыя начала: свободы и единства. Это свое великое пріобрѣтеніе, бывшее плодомъ высокаго духовнаго подвига, Грекъ передалъ Славянскому міру, на челѣ котораго исторія поставила Россію. Эта новая почва оказалась вполнѣ благодатною: семейно-общинное начало, на которомъ построенъ бытъ Славянъ, содержало въ себѣ элементы, сродные тому началу, на которомъ построена Церковь, а сравнительная историческая молодость Славяно-Русскаго міра давала ему возможность строить свою еще только зарождавшуюся государственно-общественную жизнь на этомъ именно началѣ. И дѣйствительно, наша юная Русь, еще совершенно свободная отъ порчи старой Византіи, чуть только просвѣтилась Христіанствомъ, какъ уже стала „безконечно выше“ своей просвѣтительницы. Отъ такого начала слѣдовало ожидать блестящихъ результатовъ въ будущемъ; но такіе результаты не получились по слѣдующей простой причинѣ: унаслѣдованное отъ Византіи христіанское начало, для своего полнаго и всесторонняго развитія, требовало *цѣльности и гармоническаго единства всѣхъ общественныхъ стихій,* чего у насъ не было. Эта цѣльность, это гармоническое единство у насъ нарушались главнымъ образомъ двумя причинами: съ одной стороны, долгою разобщенностью отдѣльныхъ общественныхъ міровъ (въ удѣльный періодъ), зараженныхъ мѣстнымъ сепаратизмомъ, съ другой стороны,— изолированностью верхняго слоя общества—дружины, которая жила отдѣльною отъ остальной части общества жизнію. Этотъ недостатокъ можно было наверстать сознательнымъ стремленіемъ къ проведенію въ жизнь христіанскаго начала; но и этого не было вслѣдствіе того, что христіанское начало

не было сознано, что, въ свою очередь, было слѣдствіемъ слабаго развитія у насъ „опредѣлительнаго сознанія“.

Въ своемъ мѣстѣ мы показали, что такая точка зрѣнія на древне-русское просвѣщеніе не свободна отъ нѣкоторой односторонности. Сущность этой односторонности заключается въ несоотвѣтствіи между причинами и слѣдствіемъ: слабое развитіе древне-русскаго просвѣщенія не можетъ быть объяснено только недостаткомъ въ обществѣ цѣльности, единства и „опредѣлительнаго сознанія“. Много было причинъ, задержавшихъ духовный ростъ Русскаго народа, изъ которыхъ нѣкоторыя поважнѣе тѣхъ, которыя указаны Хомяковымъ. Всѣ эти причины частію задержали, частію исказили ходъ нашего внутренняго развитія; онѣ же помѣшали и Христіанство воспринять по существу, а поэтому оно и не могло стать главнымъ руководительнымъ началомъ нашей жизни. Древняя Русь полна была недостатковъ, которые были бы невозможны при разумномъ усвоеніи Христіанства. Само собою разумѣется, что, говоря о недостаткахъ нашей древней жизни, изслѣдователь не можетъ забыть ни того великаго подвига, который совершила древняя Русь при созиданіи государственнаго зданія, ни тѣхъ свѣтильниковъ вѣры, которые озаряли ее среди господствовавшей темноты. То обстоятельство, что послѣдніе порождены были русскою историческою жизнію, что Русскій народъ высоко цѣнилъ ихъ еще при ихъ жизни и благоговѣйно чтитъ ихъ память послѣ ихъ кончины, наконецъ то, что подъ знаменемъ Православія Русскій народъ выступалъ на борьбу съ врагами отечества и подъ тѣмъ же знаменемъ спасалъ его въ минуты тяжкихъ историческихъ испытаній,—все это несомнѣнно свидѣтельствуетъ, что Христіанство для русскаго человѣка не было пустымъ звукомъ и самъ онъ не былъ мертвымъ членомъ Вселенской Православной Церкви. Все это несомнѣнно и вполнѣ сознавалось Хомяковымъ. Но несомнѣнно также и слѣдующее.

Жизнь христіанская неразлучно связана съ христіанскимъ ученіемъ: первая есть практическое приложеніе второго. Но христіанское ученіе не исчерпывается отдѣльными нравственными предписаніями: это есть цѣлая система ученія, отвѣчающая на всѣ существенные вопросы жизни. Взятое во всемъ своемъ объемѣ, Христіанское ученіе есть своего рода философія жизни, которая не мирится ни съ какой другой философіей, ни съ какимъ другимъ вѣроученіемъ, если только они исходятъ изъ чуждыхъ Христіанству началъ. Вотъ почему Христіанство только въ томъ случаѣ можетъ стать руководящимъ началомъ жизни народа, если оно воспринято будетъ во всей своей полнотѣ, если оно овладѣетъ не только чувствомъ человѣка, но и его мыслію, его волею, если оно проникнетъ не только въ частную, но и въ общественную жизнь народа, если оно наложитъ свою печать на его искусство, если оно освѣтитъ своимъ свѣтомъ плоды дѣятельности его научной мысли и т. д. Другими словами: для того, чтобы Христіанство стало руководящимъ началомъ жизни, оно должно проникнуть, такъ сказать, во всѣ уголки человѣческой души, такъ какъ только въ этомъ случаѣ оно можетъ овладѣть и внѣшними формами ея проявленія. Но у кого станетъ смѣлости утверждать, что наша старая Русь стала въ такое близкое отношеніе къ Христіанству? Въ своемъ мѣстѣ указано было на то, что Христіанство на Руси было религіей, такъ сказать, заносной. Божественный основатель Христіанства жилъ и училъ не среди насъ; мы не слышали и проповѣди первыхъ благовѣстниковъ Его ученія; мы не принимали участія въ логическомъ уясненіи началъ этого ученія; блестящая христіанская письменность эпохи вселенскихъ соборовъ развивалась безъ нашего участія и создавалась на чужомъ для насъ языкѣ; первые свѣтильники вѣры, давшіе образцы истинно-христіанской жизни, вышли не изъ нашей среды. Словомъ, когда наша Русь вступала въ лоно Христіанской Церкви, она была, такъ ска-

зать, вѣткою совершенно дикою, выросшею на другомъ деревѣ и ей предстояло, если можно такъ выразиться, впитать въ себя соки того новаго организма, къ которому она прививалась. Но тутъ необходимо помнить, что мы имѣемъ дѣло съ организмомъ не физическимъ, и поэтому передать соки изъ одного организма въ другой механическимъ путемъ, какъ это дѣлается при перегонкѣ содержимаго изъ одного сосуда въ другой, въ данномъ случаѣ было невозможно: тутъ возможенъ былъ лишь путь науко-образнаго усвоенія христіанскихъ истинъ посредствомъ прямаго воздѣйствія на народное сознаніе, единственный органъ усвоенія всякихъ истинъ. Средствомъ для этого служила устная проповѣдь и книжное изученіе христіанской письменности. Для того, чтобы устная проповѣдь дала значительные результаты, нуженъ былъ значительный контингентъ просвѣщенныхъ христіанскихъ проповѣдниковъ, владѣющихъ языкомъ народа, среди котораго распространялось Христіанство; для распространенія Христіанства книжнымъ путемъ необходимо было изученіе христіанской письменности, т. е. свящ. писанія, твореній отцовъ и учителей церкви, постановленій вселенскихъ соборовъ, житій первыхъ христіанскихъ подвижниковъ, церковныхъ пѣснопѣній, историческихъ памятниковъ и т. д. Но развѣ все это было у насъ? Отвѣтъ исторіи на этотъ вопросъ слишкомъ хорошо извѣстенъ, чтобы на немъ нужно было останавливаться. Порча богослужебныхъ книгъ, послужившая поводомъ къ расколу, наглядно свидѣтельствуетъ, что даже этотъ видъ письменности, бывшій въ каждодневномъ употребленіи, читался многими у насъ безсознательно. Если смысла богослужебныхъ книгъ не понимали наши грамотеи, то что же сказать о невѣжественной массѣ? О другихъ видахъ христіанской письменности и говорить нечего: они и по настоящее время нами не изучены. Мы любимъ ссылаться на авторитетъ отцовъ и учителей Церкви. Но гдѣ же тѣ ученые труды, которые представляли бы полное, систе-

матическое, вполнѣ научное изученіе классическихъ христіанскихъ писателей? Ихъ нѣтъ или почти нѣтъ. Каковы слѣдствія такого состоянія нашей ученой богословской литературы, всѣмъ извѣстно: сведите двухъ-трехъ нашихъ богослововъ спеціалистовъ и предложите имъ высказаться по такимъ центральнымъ вопросамъ христіанскаго вѣроученія, какъ, наприм., по вопросу о существѣ Церкви, о сравнительномъ значеніи священнаго писанія и свящ. преданія, о богодухновенности свящ. книгъ, объ исходномъ пунктѣ въ построеніи системы нравственнаго богословія, о свободѣ мнѣнія при изслѣдованіи богословскихъ вопросовъ и т. д., и вы увидите, что лишь только они возьмутся за толкованіе сухихъ схемъ катихизическаго ученія, какъ тотчасъ же начнется разногласіе, которое покажетъ, что мы и по сей день имѣемъ смутное представленіе о томъ, что мы называемъ „Православіемъ“. Если это возможно въ наше время, то что сказать о томъ далекомъ прошломъ, когда наши „философове“ спорили о томъ, какъ слѣдуетъ славить Бога: „Господи помилуй“ или „О Господи помилуй“... Неудивительно послѣ этого, что лишь только наша мысль, подъ воздѣйствіемъ реформъ Петра В., подверглась иноземному вліянію, она стала безпутно бродить по дворамъ разнаго рода раціонализмовъ, мистицизмовъ, пантеизмовъ, матеріализмовъ, и всякихъ другихъ *измовъ*, какіе только предлагала намъ Европа. За чужое мы хватались легко потому, что чего-нибудь своего твердаго у насъ не было.

Все это мы говоримъ вотъ къ чему. Когда Хомяковъ говоритъ объ историческомъ значеніи реформъ Петра В., о развитіи нашего общества подъ воздѣйствіемъ иноземнаго вліянія, о легкомысліи нашего подражанія, о необходимости самобытности въ развитіи, объ органичности исторической эволюціи, о значеніи національнаго элемента въ исторіи, объ отношеніи его къ элементу общечеловѣческому и т. д.—все это у него выходитъ превосходно, поистинѣ блестяще; болѣе

глубокаго, разумнаго, трезваго рѣшенія этихъ вопросовъ и придумать нельзя; все здѣсь основательно, просто, ясно, отчетливо. Особенно прекрасно разъяснена у него мысль объ отношеніи элемента національнаго къ общечеловѣческому: онъ разъ навсегда доказалъ, что общечеловѣческое такъ относится къ національному, какъ отвлеченное относится къ конкретному. Какъ всякая отвлеченность для своего проявленія въ жизни нуждается въ живыхъ конкретныхъ формахъ, такъ и общечеловѣческое начало для своего проявленія въ исторіи нуждается въ формахъ національныхъ. Мысль эта, поставленная въ связь со взглядомъ на историческую эволюцію, какъ на процессъ органическаго развитія, получила такое обоснованіе, научнѣе котораго ничего и представить себѣ нельзя. Но, отстаивая законность національнаго элемента въ исторіи, онъ въ то же время выступилъ врагомъ рѣзкаго обособленія національности въ дѣлѣ развитія матеріальной культуры и духовнаго просвѣщенія, требуя, чтобы національныя формы жизни были достойными выразительницами общечеловѣческихъ началъ, которыя одни только имѣютъ абсолютное право на торжество въ жизни. На челѣ такихъ общечеловѣческихъ началъ онъ поставилъ начало Христіанства, которое нашло самое полное свое выраженіе въ Православіи. Выходя изъ этого положенія и признавая, что наше послѣ-реформенное общество уклонилось отъ старыхъ основъ жизни, онъ, сообразно своему взгляду на историческую эволюцію, требовалъ возвращенія общества къ этимъ старымъ основамъ, при чемъ, во избѣжаніе всякихъ недоразумѣній, онъ категорически утверждалъ, что подъ основами онъ понимаетъ не *формы* жизни, которыя, какъ и все отжившее, не могутъ и не должны быть возвращаемы, а самыя *начала* жизни. Но какъ же отыскать эти начала? Воскресить въ сердцѣ *былое* и допросить глубоко-сокрытаго въ немъ *духа жизни*. Достигнуть же этого на дѣлѣ можно двоякимъ путемъ: во-первыхъ, путемъ научнаго изученія историческаго прошлаго, во-вто-

рыхъ, путемъ живого общенія съ народомъ, который остался вѣренъ старымъ основамъ жизни; а быть въ общеніи съ народомъ это „значитъ съ полною и разумною волею *сознавать и любить* нравственный и духовный законъ, проявившійся (хотя разумѣется не сполна) въ его историческомъ развитіи". Мы не станемъ упрекать Хомякова за нѣкоторую туманность отвѣтовъ на эти центральные вопросы въ его системѣ. Духъ жизни, какъ это уже намъ приходилось и раньше заявлять, не есть какая-нибудь конкретная реальность, которую можно назвать по имени или на которую можно указать пальцемъ, а поэтому и постигнуть его нельзя инымъ путемъ, кромѣ того, на который указываетъ Хомяковъ. Но дѣло въ данномъ случаѣ не въ этомъ, а въ слѣдующемъ: если намъ дѣйствительно удастся воскресить въ сердцѣ *былое* и узнать все, что можетъ сказать сокрытый въ немъ *духъ жизни*, то полученныхъ такимъ путемъ результатовъ достаточно ли будетъ для того, чтобы придать нашему просвѣщенію общечеловѣческое значеніе? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ утвердительно, необходимо допустить, что „духовный законъ", проявившійся (хотя и не сполна) въ историческомъ развитіи нашего народа, есть истинно-христіанскій законъ, или что то же: необходимо допустить, что наша древне-Русская жизнь построена была на томъ же началѣ, на какомъ построена и Вселенская Православная Церковь. Вотъ этого-то мы и не можемъ допустить; да этого въ дѣйствительности, въ глубинѣ своей души, и самъ Хомяковъ не допускалъ. Когда ему понадобилось уяснить духъ Православія и составить истинное понятіе о Церкви, то для этого онъ обратился не къ „духу жизни" нашего собственнаго *былого*, а къ классической порѣ развитія Христіанской письменности. Отъ чего же? Да отъ того, что наше историческое прошлое можетъ дать изслѣдователю главнымъ образомъ только то, что тѣсно связано съ этнографическимъ типомъ нашего народа, какъ онъ выработался и проявился въ исторіи. А можно-ли доказывать, что

Христіанство вошло какъ необходимый и при томъ существенный элементъ въ составъ этнографическихъ особенностей нашего народнаго характера? Этотъ вопросъ требуетъ обстоятельнаго разъясненія.

Древній русскій человѣкъ въ извѣстномъ смыслѣ стоялъ почти въ такомъ же отношеніи къ Христіанскому ученію, въ какомъ мы стоимъ къ разнымъ правительственнымъ постановленіямъ, которыхъ мы никогда не изучали и о которыхъ мы лишь мелькомъ слышали отъ другихъ. Въ принципѣ мы признаемъ ихъ для себя обязательными и признаемъ потому, почему признаемъ и всякій другой законъ вообще; но это признаніе еще не говоритъ о томъ, что мы имѣемъ о нихъ сколько-нибудь ясное представленіе. Если мы не нарушаемъ этихъ постановленій, то это происходитъ обыкновенно отъ того, что мы не наталкиваемся на случаи жизни, которые ими предусмотрѣны. Каждый на себѣ испыталъ, что стоитъ только ему выйдти изъ обыденной колеи жизни, какъ онъ сразу же наталкивается на рядъ юридическихъ коллизій, выбраться изъ которыхъ собственными средствами, безъ помощи спеціалистовъ, онъ не въ состояніи. Но то, что имѣетъ мѣсто въ области юридическихъ отношеній, то не должно имѣть мѣста въ области религіозно-нравственныхъ отношеній. Есть люди, которымъ никогда не приходилось обращаться ни къ законодательнымъ кодексамъ, ни къ ихъ знатокамъ спеціалистамъ, и отъ этого ни они сами ничего не теряютъ, ни то общество, среди котораго они живутъ; часто это бываютъ самые лучшіе члены общества. Совсѣмъ не то бываетъ въ области религіозно-нравственной жизни. Основныхъ христіанскихъ истинъ, конечно, немного; за то здѣсь нѣтъ ничего такого, что можно было бы признать для человѣка не обязательнымъ, безъ чего онъ могъ бы обойтись; ибо здѣсь все связано въ одну неразрывную цѣпь, ни одно звено которой не можетъ быть разсматриваемо отдѣльно. Что, казалось бы, общедоступнѣе

для пониманія и, такъ сказать, обособленнѣе отъ остальныхъ пунктовъ христіанскаго ученія, какъ не христіанская заповѣдь о любви? И есть люди, которые серьезно думаютъ, что эта заповѣдь можетъ быть легко выдѣлена изъ системы христіанскаго ученія, и что будто бы она и есть то единственно цѣнное, чѣмъ слѣдуетъ дорожить въ Христіанствѣ. Между тѣмъ въ дѣйствительности только тотъ можетъ любить истинно-христіанскою любовью, предъ чьимъ сознаніемъ предносится божественный образъ Спасителя, разсматриваемый въ связи съ ученіемъ о снисшествіи Его на землю ради спасенія людей, объ Его страданіи за людей, объ Его крестной смерти и воскресеніи и т. д. Оторвите ученіе о любви отъ его догматической основы и въ результатѣ получите не христіанскую *любовь*, а простое человѣческое *состраданіе* съ его случайнымъ характеромъ, съ его временными вспышками и потуханіемъ, съ его всевозможными привередами. Тутъ невольно вспоминаются слѣдующія правдивыя слова самого Хомякова: „христіанская нравственность не можетъ пережить ученія, служащаго ей источникомъ. Лишенная своего родника, она естественно изсякаетъ. Нравственныя требованія, неоправданныя доктриною, скоро теряютъ свою обязательную силу и превращаются въ глазахъ людей въ выраженія непослѣдовательнаго произвола; правда, привычка нѣкоторое время съ ними уживается, но затѣмъ корысть и страсть отбрасываютъ ихъ окончательно“ [1]).

Приходится также постоянно слышать сужденіе о томъ, что христіанское ученіе въ своихъ основахъ такъ просто и удобопріемлемо, что для уразумѣнія его истинъ не нужно ни особаго воспитанія, ни спеціальнаго образованія. Но если бы это было такъ, то зачѣмъ же, спрашивается, понадобился цѣлый рядъ вѣковъ для приготовленія человѣчества къ принятію Спасителя, да и какой смыслъ имѣла бы въ такомъ случаѣ исторія Богоизбраннаго народа съ его постоянными

[1]) Т. II, изд. 3, стр. 166.

уклоненіями съ истиннаго пути и чрезвычайными средствами, посредствомъ которыхъ Промыслъ Божій обращалъ Израиля на путь истины? Ссылаться въ этомъ случаѣ на дурное направленіе воли едва ли удобно, ибо злая воля не есть какая-нибудь извнѣ приходящая враждебная сила: воля—это есть одна изъ способностей человѣческаго духа, выдѣлять которую въ данномъ случаѣ изъ ряда другихъ способностей не приходится. Въ доказательство удобовоспріемлемости христіанскаго ученія ссылаются также на то, что сами Апостолы были люди простые, не ученые. Но при этомъ забываютъ, что если большинство Апостоловъ и не были, подобно ап. Павлу, учениками по своему знаменитаго Гамалеила, то за то они были учениками Самого Іисуса Христа, Который къ тому же обѣщалъ имъ послать, и дѣйствительно послалъ Св. Духа, Который напомнилъ и восполнилъ имъ то, что забыли и чего не уразумѣли они раньше, когда учились у своего Божественнаго Учителя. Этимъ мы хотимъ сказать не то, что человѣкъ не можетъ быть истиннымъ христіаниномъ, если онъ не усвоилъ всѣхъ тонкостей христіанской догматики, а то, что для того, чтобы быть истинно-вѣрующимъ христіаниномъ, необходимо имѣть ясное и, конечно, правильное представленіе о предметѣ вѣры, иначе чѣмъ же въ такомъ случаѣ вѣра христіанина будетъ отличаться отъ вѣры мусульманина, буддиста, язычника, или чѣмъ вѣра православнаго будетъ отличаться отъ вѣры католика, протестанта и т. д.? Итакъ, было-ли у нашей древней Руси ясное и правильное представленіе о предметѣ христіанской вѣры? Загляните въ любой учебникъ по русской церковной исторіи и тамъ, въ изображеніи религіозно-нравственнаго состоянія нашего до-Петровскаго общества, найдете достаточно данныхъ для вполнѣ точнаго и опредѣленнаго рѣшенія этого вопроса. Не говоримъ о древнѣйшей порѣ нашей жизни, когда цѣлый соборъ святителей (Стоглавъ) могъ издать опредѣленіе, которымъ запрещалось *надъ брадобритцемъ ни отпѣванія, ни со-*

рокоуста не творить, ни просфоры, ни свѣчи по немъ въ церковь не приносить,—съ невѣрными да причтется. Какая смута представленія должна была царить въ сознаніи людей, которые въ брадобритіи признали фактъ, достаточный для отлученія человѣка отъ Церкви.? Но мы обратимся къ самому концу древняго періода нашей исторіи, когда должны были вполнѣ проявиться результаты нашего много-вѣковаго пребыванія въ Христіанствѣ. Въ интересахъ экономіи мѣста и времени, мы позволимъ себѣ воспользоваться готовой краткой, но сильной, характеристикой религіозно-нравственнаго состоянія нашего общества за этотъ періодъ времени, сдѣланной проф. Знаменскимъ въ его курсѣ Русской Церковной исторіи. „Для искорененія остатковъ язычества и религіозныхъ суевѣрій, господствовавшихъ въ средѣ самаго русскаго общества, говоритъ почтенный авторъ, духовное и свѣтское правительства разсылали грамоты, которыми воспрещалось кликать коледу и усень, праздновать купалу, скакать черезъ костры, заниматься бѣсовскими пѣснями и играми, качаться на качеляхъ, принимать скомороховъ, гадать по новой лунѣ, во время грома купаться въ водѣ, умываться съ серебра, въ Пасху скакать на доскахъ, въ святки переряживаться и гадать, загадки загадывать и сказки сказывать небылыя; запрещались безчинія, грязные обычаи и сквернословіе на свадьбахъ; не велѣно держать въ домахъ домры, сурны, гудки, хари и всякіе бѣсовскіе сосуды... Въ обличеніяхъ противъ остатковъ язычества мы уже не встрѣчаемъ упоминанія старыхъ божествъ, но *языческій складъ мыслей и теперь еще хранился во всей свѣжести.* Въ явленіяхъ природы видѣли таинственныя силы разныхъ лѣшихъ, домовыхъ, водяныхъ, русалокъ, кикиморъ и другихъ миѳическихъ существъ. Не только въ народныхъ сказаніяхъ, но и въ *книжной письменности* господствовали разсказы о таинственной силѣ разныхъ предметовъ природы. На такой *полуязыческой* точкѣ зрѣнія стоятъ всѣ эти сказанія о живот-

ныхъ, о камняхъ, травники, лечебники, сборники примѣтъ и заговоровъ, книги астрологическія, гадальныя и др., которыя давно уже отречены были церковію, но которыми пробавлялись почти всѣ книжные люди. Большая часть рукописей старинныхъ библіотекъ наполнена статьями именно такого отреченнаго содержанія. Индексъ отреченныхъ книгъ разросся до громадныхъ размѣровъ, заключалъ въ себѣ болѣе 100 названій, хотя обнималъ собою далеко не всѣ апокрифы и суевѣрія, какія существовали въ самой жизни... Вѣра въ *волшебство* была распространена во всѣхъ классахъ общества... На ряду съ *кудесниками* и *волхвами* необыкновеннымъ благоговѣніемъ окружены были разные *ложные пророки*, поражавшіе народъ своимъ страннымъ поведеніемъ, таинственными рѣчами и дѣйствіями, въ которыхъ суевѣріе видѣло тоже кудесническую, таинственную силу, какъ въ рѣчахъ и дѣйствіяхъ вѣдуновъ"... А о кликушахъ и говорить не приходится: ихъ „было безчисленное множество; онѣ были главнымъ безобразіемъ всѣхъ св. мѣстъ и богослуженія всякой церкви". Съ большинствомъ этихъ явленій правительство вело ожесточенную борьбу; но и эта борьба характерна: преступниковъ наказывали кнутомъ, рвали имъ ноздры, сожигали на кострахъ и пр. Эта жестокость наказаній объясняется не одною только грубостью нравовъ: правительство такъ строго наказывало волшебниковъ потому, что само вѣрило въ волшебство. Дѣйствительно, въ волшебство вѣрили самые образованные люди на Руси. Знаменитый любимецъ царевны Софьи кн. В. В. Голицынъ, „возбуждавшій своимъ образованіемъ удивленіе иностранцевъ, пыталъ нѣкоего Бунакова за то, что этотъ вынималъ его княжій слѣдъ; онъ же бралъ у одного своего крестьянина приворотные коренья для снисканія любви царевны Софьи; одного поляка Силина заставлялъ лазить на Ивановскую колокольню, чтобы узнать по звѣздамъ, сбудутся ли планы Софьи и ея приверженцевъ"... А розыски, вызывавшіеся такъ называе-

мой „порчей“ царскихъ невѣстъ и вообще членовъ царской семьи, фактъ слишкомъ хорошо извѣстный, чтобы на немъ нужно было останавливаться [1]).

Нарисованная картина весьма характерна. Приведенные факты говорятъ не о простомъ случайномъ суевѣріи, отъ котораго нерѣдко не свободны бываютъ даже самые образованные люди нашего времени. Нѣтъ: тутъ мы имѣемъ дѣло съ цѣлой системой міровоззрѣнія; тутъ видна цѣлая, такъ сказать, непрерывающаяся струя, которая живымъ ключемъ бьетъ изъ глубины народнаго духа, направляя его волю, окрашивая въ свой цвѣтъ его мысли, его чувства и освѣщая своимъ свѣтомъ самые христіанскіе обряды и даже таинства. Иначе нельзя понимать такого рода явленій, какъ, напр., колдовство при посредствѣ артоса, богоявленской воды, ладона, мощей, даже при посредствѣ св. даровъ, преподаваемыхъ въ таинствѣ св. Евхаристіи, вожденіе во время крестнаго хода „простоволосыхъ жонокъ“, совершеніе попами молебновъ подъ дубомъ и т. д. Для всякаго, кто сколько-нибудь останавливался надъ народной психологіей, до очевидности ясно, что люди, которые допускали все это, оставались совершенно чужды Христіанству; Христіанство не проникло въ тайники ихъ души, гдѣ по прежнему царило старое язычество, проявлявшееся въ формахъ частію самобытныхъ, частію пользовавшееся для своего проявленія христіанскими формами. Мы любимъ говорить объ *обрядовѣріи* старой Руси; но едва ли мы даемъ себѣ ясный отчетъ о томъ, что слѣдуетъ понимать подъ этимъ терминомъ. Обрядовѣріе, напримѣръ, было у Римлянъ послѣднихъ временъ республики, когда древнія народныя вѣрованія, такъ сказать, испарились, духъ улетѣлъ и остались лишь однѣ внѣшнія церемоніи, которыя продѣлывались безъ всякаго движенія религіознаго чувства.

[1]) Руководство къ Русск. Ц. И. Изд. 5, стр. 221—223; см. также стр. 130, 292 и др.

Можно ли наше русское обрядовѣріе подвести подъ одну категорію съ этимъ римскимъ обрядовѣріемъ? Утвердительный отвѣтъ на этотъ вопросъ былъ бы нелѣпымъ смѣшеніемъ существенно различныхъ понятій. За обрядами у насъ на Руси вездѣ проглядываетъ живая вѣра и искреннее чувство; не признавъ этого, вы не поймете того искренняго усердія въ дѣлахъ вѣры, которымъ несомнѣнно отличалась наша Русь. Но дѣло въ томъ, что эта вѣра по своему содержанію не была истинно Христіанскою. Характеръ вышеуказанныхъ суевѣрій прямо указываетъ основаніе, на которомъ они покоились: этимъ основаніемъ была вѣра въ стихійныя силы природы, на которыя можно воздѣйствовать путемъ магизма. Словомъ, мы имѣемъ дѣло съ тѣмъ явленіемъ, которое Хомяковъ называетъ *Кушитствомъ* и которое было не что иное, какъ наше старое язычество. Здѣсь скрывается разгадка того, почему старые русскіе люди, готовые жертвовать жизнію за вѣру, обнаруживали въ то же время такъ мало нравственнаго чутья; это объясняется слабымъ развитіемъ въ нашемъ язычествѣ этическаго элемента. Миѳологическая основа, на которой покоилось наше язычество, не могла способствовать развитію нравственнаго начала. Нравственная сторона жизни нашихъ далекихъ предковъ развивалась не столько подъ воздѣйствіемъ высшаго религіознаго идеала, сколько подъ вліяніемъ разныхъ внѣшнихъ условій, въ которыя ставила ихъ исторія. Пока наши предки, подъ прикрытіемъ лѣсовъ и болотъ, вели жизнь мирныхъ поселянъ въ небольшихъ общинахъ, состоявшихъ большею частію изъ родственниковъ, въ условіяхъ ихъ жизни не было ничего такого, что̀ бы вызывало къ проявленію дурные инстинкты человѣческой природы. При такихъ, очевидно, условіяхъ выработался на Руси типъ богатыря, надѣленнаго отъ природы необъятными физическими силами и въ то же время тихаго, мягкаго, кроткаго какъ дитя, смиреннаго. Съ наступленіемъ дѣятельности князей завоевателей, а потомъ и борьбы за

удѣлы, съ появленіемъ на границахъ *возникшаго* государства степныхъ варваровъ, многовѣковая ожесточенная борьба съ которыми окончилась татарскимъ игомъ, съ наступленіемъ объединительной дѣятельности Москвы, часто очень неразборчивой въ средствахъ, съ проявленіемъ идеи сомодержавія, требовавшей иногда, какъ, напримѣръ, при Грозномъ, страшныхъ жертвъ для своего торжества, съ появленіемъ цѣлаго класса сначала пресловутыхъ тивуновъ, а потомъ не менѣе прославившихся приказныхъ чиновниковъ, оставившихъ по себѣ такую печальную память въ исторіи—съ появленіемъ, говоримъ, всего этого создалось много условій, возмутившихъ мирнопокоившуюся душу человѣка и сильно исказившихъ его свѣтлый нравственный образъ. И это понятно: насиліе, произволъ, грабежъ, разбои со стороны сильныхъ вызывали со стороны слабыхъ негодованіе, злобу, обманъ, коварство и все то, чѣмъ безсильный обижаемый можетъ защитить себя отъ сильнаго обидчика. Съ огрубеніемъ нравовъ исказилось понятіе и о человѣческомъ достоинствѣ. Честь личности, такъ бережно защищаемая въ *Русской Правдѣ*, не знающей ни смертной казни, ни тѣлесныхъ наказаній, теперь была опозорена смертною казнью, наказаніемъ кнутомъ, правежомъ, уродованіемъ членовъ и т. д. Нужно помнить, что нравственное разложеніе особенно замѣчается въ городахъ. И этому была своя особая причина. Пока человѣкъ живетъ въ небольшомъ селеніи, онъ всегда на виду; здѣсь всѣ его знаютъ, всѣ невольно контролируютъ его жизнь, его дѣятельность, что естественно заставляетъ его быть на сторожѣ и на каждомъ шагу считаться съ судомъ общественнаго мнѣнія. Но лишь только онъ попадаетъ въ городъ, онъ здѣсь теряется въ большомъ скопищѣ людей, которымъ нѣтъ никакого дѣла до него; а между тѣмъ здѣсь столько соблазновъ, разжигающихъ самые дурные инстинкты и столько укромныхъ уголковъ, въ которыхъ эти инстинкты могутъ безнаказанно проявляться. Давно подмѣченъ фактъ, что ни

на кого городъ не производитъ такого нравственно-разлагающаго дѣйствія, какъ на новичковъ.

Всѣ эти условія, вмѣстѣ взятыя, достаточно объясняютъ тѣ печальныя явленія, какими характеризуется нравственная жизнь нашей старой Руси. Теперь спрашивается, что могла сдѣлать съ этимъ зломъ религія? Жившее въ душѣ человѣка язычество относилось индиферентно къ нравственнымъ явленіямъ жизни: все, въ чемъ оно проявлялось, носило чисто утилитарный характеръ; а Христіанство не могло управлять совѣстью человѣка, потому что оно существовало почти исключительно въ обрядахъ. Мы много говоримъ о *двоевѣріи* старой Руси, но мы не всегда отчетливо представляемъ себѣ то понятіе, которое соединяемъ съ этимъ терминомъ. При появленіи Христіанства наше язычество застигнуто было, такъ сказать, врасплохъ: его безсиліе заключалось въ томъ, что оно не было организовано ни теоретически, ни практически, т. е. у него не было ни объединяющей миѳическія воззрѣнія космогоніи, ни выработаннаго культа, ни организованнаго жреческаго класса, который могъ бы постоять за народныя убѣжденія, за интересъ этого культа. При такихъ условіяхъ сколько-нибудь серьезной борьбы съ хорошо организованнымъ Христіанствомъ оно вести не могло; но это еще не значитъ, что оно уступило Христіанству поле битвы. Не имѣя готовыхъ формъ для своего проявленія, язычество легко примирилось съ распространеніемъ христіанскихъ формъ и, притаившись на первыхъ порахъ въ глубинѣ человѣческой души, потомъ мало по малу стало овладѣвать этими формами, осмысливая ихъ своею собственною мыслію, вливая въ эти принесенные извнѣ новые мѣхи свое старое вино. Этимъ легкимъ, чисто внѣшнимъ компромиссомъ язычества съ Христіанствомъ прекрасно объясняется то, почему первое проявило такую живучесть и почему языческія понятія продолжали жить, а въ простомъ народѣ по мѣстамъ еще и теперь живутъ, даже тогда, когда языческіе

обряды исчезли. Если человѣка настойчиво преслѣдовали за коренья, зелье, вынимание слѣда и другіе предметы и формы колдовства и чародѣйства, то онъ безъ особаго сожалѣнія поступался ими, потому что онъ легко могъ замѣнить ихъ артосомъ, богоявленской водой, ладономъ и другими дозволенными предметами: форма получалась новая, но духъ оставался тотъ же; христіанинъ по формѣ—въ душѣ оставался язычникомъ.

Для окончательнаго разъясненія этого вопроса считаемъ нужнымъ напомнить, что чѣмъ первобытнѣе и необразованнѣе человѣкъ, тѣмъ съ большимъ трудомъ усвояетъ онъ всякую новую истину. Орудіемъ усвоенія истины обыкновенно служитъ логическая мысль, и что ею усвоено, то можетъ стать убѣжденіемъ человѣка. Не то бываетъ съ человѣкомъ умственно неразвитымъ, у котораго логическая мысль еще не выдѣлилась изъ общаго состава способностей души. Чтобы убѣдить его въ чемъ-нибудь, необходимо дѣйствовать, такъ сказать, на всю его душу, на его мысль, на его волю, на его чувство. А между тѣмъ душа его, взятая во всемъ своемъ объемѣ, органически связана бываетъ съ своими старыми убѣжденіями, съ которыми она выросла, которыя составляютъ ея существенное содержаніе; вырвать у человѣка такія убѣжденія, это значитъ вырвать самую его душу. Эта цѣльность въ данномъ случаѣ неудобна въ томъ отношеніи, что она не позволяетъ, такъ сказать, пробить въ душѣ ту первую брешь, забравшись въ которую можно было бы разрушить ея старые устои, чего въ душѣ развитого человѣка можно достигнуть путемъ воздѣйствія на логическую мысль. Въ этой цѣльности души простого человѣка, въ этой прочности его духовныхъ устоевъ заключается и его сила и его слабость: онъ, съ одной стороны, менѣе доступенъ всякимъ поверхностнымъ, легкомысленнымъ увлеченіямъ; но, съ другой стороны, онъ менѣе доступенъ и разумному воздѣйствію, не говоря уже о томъ, что, не привыкши разбираться въ поня-

тіяхъ, онъ все освѣщаетъ подъ своимъ угломъ зрѣнія, придавая всему свой собственный оттѣнокъ, окрашивая все въ свой собственный цвѣтъ, и нужно долгое, глубокое и всестороннее воздѣйствіе на него, чтобы заставить его отказаться отъ старыхъ убѣжденій и принять новыя. А такого именно воздѣйствія на стараго русскаго человѣка и не было, а потому онъ и отставался такъ долго при своихъ языческихъ вѣрованіяхъ.

Читатель, надѣемся, понимаетъ, почему мы такъ долго остановились на этомъ вопросѣ; дѣло касается установки точки отправленія для оцѣнки одного изъ центральныхъ пунктовъ въ историческомъ міровоззрѣніи Хомякова: говоримъ о „духѣ жизни“, глубоко сокрытомъ въ нѣдрахъ „былого“, путемъ допроса котораго Хомяковъ предлагалъ разыскать руководящее *начало* для нашего просвѣщенія. Мы старались изслѣдовать это *былое* не только въ его внѣшнихъ проявленіяхъ, которыя могли не точно выражать его сущность, а и въ его сокровеннѣйшей глубинѣ; мы старались докопаться до его корней, до самаго *духа жизни*, проявлявшагося во внѣшнихъ формахъ. И что же мы тамъ нашли? На днѣ народной души, на самой ея глубинѣ, откуда живою струею бьетъ духъ жизни, тамъ оказалось наше старое язычество самаго чистѣйшаго Кушитскаго типа. Правда, надъ нимъ, на поверхности жизни, въ видѣ Христіанства, носился иной духъ; но это былъ не „духъ жизни“, органически связанный съ народною душою, а духъ *животворящій*, т. е. такой же Духъ Божій, Который въ первый день творенія носился надъ темною и безвидною бездною, вливая въ нее свѣтъ и давая ей жизнь: „Земля была безвидна и пуста, и тьма надъ бездною; и Духъ Божій носился надъ водою“ (Быт. I, 2). Этотъ животворящій духъ Христіанства иногда опускался въ глубину народной души, и тогда возникали такіе свѣтильники вѣры, какъ преп. Сергій, Нилъ Сорскій, митрополитъ Филиппъ, патріархъ Гермогенъ и подобные имъ великаны духа. Оста-

вавшійся во тьмѣ невѣжества народъ инстинктивно чуялъ ихъ величіе, благоговѣлъ предъ ними, льнулъ къ нимъ душою, и въ этомъ заключалось ихъ великое воспитательное значеніе. Но взятая сама по себѣ народная масса, равно какъ и верхній слой общества, за немногими исключеніями, представляли темную картину. Блестящей иллюстраціей духовнаго состоянія тогдашняго общества можетъ служить Иванъ Грозный съ его рѣзкими переходами изъ одного состоянія въ другое: то глубокій развратникъ, пьяница, блудникъ, кровожадный мучитель, то искренній аскетъ, своего рода подвижникъ, изможжающій свою плоть суровыми упражненіями, но не имѣющій въ сердцѣ ни одной капли истинно христіанской любви. Личности, подобныя Грозному, всегда и вездѣ не бываютъ частыми; но это несомнѣнно историческій *типъ*, въ рѣзкой до невѣроятности, чисто болѣзненной формѣ, отражающій въ себѣ характерныя особенности нравовъ своего времени. Мужъ отъ природы „чуднаго разумѣнія“, надѣленный душою глубоко впечатлительною, легко отзывавшеюся на идущія извнѣ впечатлѣнія, онъ собралъ въ себѣ, какъ въ фокусѣ, самые разнородные элементы современной жизни и отразилъ ихъ въ своей душѣ, какъ въ хорошемъ зеркалѣ. Разсматриваемая съ этой стороны, личность Грознаго, правильно понятая и иллюстрированная данными изъ другихъ источниковъ, является драгоцѣннымъ пріобрѣтеніемъ для науки; ибо въ ней, какъ въ фокусѣ, въ особенно отчетливой формѣ, отразились, если не всѣ, то очень многія черты изъ нравовъ даннаго времени.

На другихъ сторонахъ нашей древней жизни, напримѣръ, политической, соціально-экономической, мы останавливаться не будемъ; во-первыхъ, потому, что самъ Хомяковъ на нихъ мало останавливается, а главнымъ образомъ потому, что эти стороны жизни онъ ставитъ въ зависимость отъ высшаго начала жизни—Православія. Съ особымъ вниманіемъ онъ останавливается на нашемъ *общинномъ* началѣ, считая его

корнемъ нашей общественной жизни и прекраснымъ условіемъ для развитія началъ Православія. Но объ этомъ въ своемъ мѣстѣ сказано было довольно. Достаточно также оттѣнены нами и многія другія прекрасныя качества нашего народнаго характера, которыя могутъ послужить блестящимъ условіемъ для развитія истинно-христіанскаго просвѣщенія.

Расходясь, такимъ образомъ, съ Хомяковымъ во мнѣніи относительно того, гдѣ слѣдуетъ искать *начала* для нашего просвѣщенія, мы вполнѣ раздѣляемъ его убѣжденіе относительно самой сущности этого начала: это начало—*Православіе*; но не „Московское Православіе", а *Вселенское*, то самое Православіе, духъ и смыслъ котораго, какъ увидимъ въ своемъ мѣстѣ, такъ блестяще разъяснилъ самъ же Хомяковъ въ своихъ превосходныхъ разысканіяхъ о Церкви. Впрочемъ, отмѣченное разногласіе во мнѣніяхъ не такъ велико, чтобы точка примиренія между ними не могла быть указана (стр. 718—719).

Если теперь однимъ взглядомъ окинуть систему историческаго міровоззрѣнія Хомякова, насколько она выяснилась въ его „Семирамидѣ" и въ другихъ относящихся сюда трудахъ, то нельзя не замѣтить слѣдующаго обстоятельства. Хотя Хомяковъ много занимался исторіей, но эта наука интересовала его не сама по себѣ: въ исторіи онъ искалъ указаній на то, какъ построить человѣческую жизнь на разумныхъ началахъ. Это сдѣлалось совершенно очевиднымъ подъ конецъ его жизни. Убѣдившись, что для доведенія до конца начатой системы потребуется слишкомъ много времени и что эта задача можетъ остаться неисполненною, онъ почти совсѣмъ пересталъ заниматься „Семирамидой" и отдался по преимуществу соціальнымъ вопросамъ. Видя, какъ безплодны сдѣланныя европейскими соціологами попытки отыскать разумное начало, которое можно было бы положить въ основаніе человѣческаго общежитія, онъ сталъ усердно пропагандировать свое собственное воззрѣніе. Въ основаніе человѣческихъ отношеній,

какъ мы уже знаемъ, онъ клалъ христіанскую заповѣдь о любви, полагая, что только построеніе общества на этомъ началѣ даетъ возможность разрѣшить тѣ соціальные вопросы, надъ которыми мучится просвѣщенная Европа. Слѣдя за судьбою этого начала въ исторіи, Хомяковъ находилъ, что практически оно нигдѣ не проявилось въ полномъ своемъ видѣ, т. е. ни на Западѣ ни на Востокѣ. Но въ то время, какъ на Западѣ оно не получило надлежащаго мѣста и въ теоретически выработанныхъ системахъ міровоззрѣнія, на Востокѣ оно положено въ основаніе науко-образнаго ученія о Церкви. Въ основаніи ученія о Церкви, насколько она является человѣческимъ обществомъ, по мнѣнію Хомякова, положенъ тезисъ: *свобода въ единствѣ по закону любви*, т. е. личность, не отказываясь отъ своей свободы, проникшись любовью, добровольно отрекается отъ своего эгоизма въ пользу ближняго; на такой основѣ возникаетъ общество, въ которомъ гармонически примиряются элементы личный и общественный. Полагая, что Церковь не есть случайное явленіе въ исторіи, что задача ея состоитъ въ томъ, чтобы овладѣть всѣмъ человѣчествомъ и организовать его жизнь по законамъ ея собственной жизни, Хомяковъ думалъ, что начало, положенное въ основу Церкви, есть единственно прочное основаніе для разумнаго рѣшенія всѣхъ вопросовъ, выдвинутыхъ соціальной жизнью новѣйшей Европы.

Чтобы оцѣнить по существу историческое значеніе такого образа мыслей Хомякова, нужно вдуматься въ духъ той эпохи, въ которую онъ жилъ и дѣйствовалъ. Современная намъ литература, при оцѣнкѣ дѣятельности людей половины XIX столѣтія, особою ихъ заслугою считаетъ то, что они высоко ставили знамя человѣческой личности. Заслуга несомнѣнная, которой у нихъ никто не отниметъ. Но для того, чтобы проникнуться этой идеей, отъ тогдашняго русскаго человѣка не требовалось ни особой мудрости, ни особой добродѣтели. Вспомнимъ, что однимъ изъ главныхъ дви-

гателей новѣйшей европейской исторіи была борьба начала личности съ чрезмѣрнымъ развитіемъ государственности. Борьба эта, подготовленная французской литературой отрицательнаго направленія, разразилась рядомъ революцій, существенно измѣнившихъ политическій строй Западной Европы. Наша интеллигенція, воспитанная на европейской литературѣ, имѣла свои особыя причины сочувствовать эмансипаціоннымъ идеямъ: такими причинами были, съ одной стороны, полицейскій духъ тогдашняго правительственнаго режима, съ другой стороны, крѣпостное право. Нужно было быть совершенно нравственно тупымъ человѣкомъ, чтобы въ тогдашнее время не заступиться за права личности. Эмансипаціонными тенденціями въ тогдашнее время могъ проникнуться самый отчаянный крѣпостникъ; ибо если онъ не мирился съ эмансипаціей своихъ крестьянъ, то онъ могъ желать ея для самого себя.

Но, ратуя за свободу личности, нужно было подумать и о границахъ ея развитія. Чрезмѣрное развитіе начала личности переходитъ въ индивидуализмъ; а индивидуализмъ врагъ общественности, потому что онъ эгоистиченъ.

Такимъ образомъ, въ связи съ вопросомъ о свободѣ личности, естественно возникалъ другой вопросъ, именно вопросъ о примиреніи личнаго начала съ началомъ общественности, или что то же: о примиреніи началъ *свободы* и *единства*. И по своему существу и по отношенію къ нему Хомякова вопросъ этотъ требуетъ особенно внимательнаго къ себѣ отношенія,—тѣмъ болѣе, что вопросъ этотъ, какъ сейчасъ увидимъ, составляетъ проблемму, при рѣшеніи которой европейская цивилизація обнаружила свою полную несостоятельность. Правда, своихъ соціологическихъ воззрѣній Хомяковъ не успѣлъ разработать на столько, чтобы придать имъ вполнѣ законченную форму. Но, во-первыхъ, начало, на которомъ покоились эти воззрѣнія, уяснено имъ вполнѣ

достаточно; а во-вторыхъ, въ его сочиненіяхъ разбросано не мало отдѣльныхъ сужденій, которыя, будучи изучены и сведены къ единству, представляютъ достаточно данныхъ для составленія яснаго представленія объ его отношеніи къ этому вопросу. Эти сужденія мы и будемъ имѣть въ виду въ данномъ случаѣ, не стѣсняя однакоже своей свободы ни въ подборѣ фактовъ, ни въ процессѣ логическаго развитія мысли.

Всякая личность по природѣ своей свободолюбива и эгоистична и какъ таковая естественно стремится къ развитію свободы своего проявленія на счетъ свободы другихъ; всякое общество, какъ институтъ, ставящій своею задачею объединеніе многихъ, не можетъ допустить свободнаго проявленія личнаго произвола и поэтому неизбѣжно должно стремиться къ ограниченію свободы отдѣльной личности въ пользу единенія многихъ. Вотъ почему примиреніе началъ единства и свободы всегда было основной задачей человѣческаго общежитія. Самый примитивный, самый грубый образецъ рѣшенія этой задачи представляютъ монархіи, основанныя на началахъ азіатскаго деспотизма. Эти монархіи и создавались и поддерживались грубою силою; организація подобныхъ обществъ зиждется на произволѣ однихъ и рабствѣ другихъ; здѣсь мало мѣста для законности, а слѣдовательно мало мѣста и для разумной свободы; тутъ начало свободы почти цѣликомъ приносится въ жертву началу единства, основанному на насиліи.

Иное рѣшеніе этой задачи представилъ древній Римъ. Римское государство тоже создано было внѣшнею силою; но внутренняя организація его, какъ она сложилась послѣ долгой борьбы сословій и классовъ, покоилась не на произволѣ деспотизма, а на точной регламентаціи строгой законности. Римлянинъ, какъ блестящій юристъ, обставилъ права личности тончайшими опредѣленіями, предусмотрѣвъ почти каждый шагъ ея жизни, чѣмъ устранилъ, по крайней мѣрѣ de jure, возможность произвола и насилія. Обставленная мель-

чайшими предписаніями закона, личность, конечно, сильно ограничена была въ своихъ дѣйствіяхъ, за то въ намѣченныхъ ей предѣлахъ она могла чувствовать себя вполнѣ свободною. Такимъ образомъ, римское государство давало намъ, повидимому, возможно лучшій примѣръ рѣшенія разсматриваемой проблеммы: начала единства и свободы здѣсь примирены были посредствомъ взаимнаго компромисса, путемъ точнаго опредѣленія сферы дѣйствія каждаго изъ нихъ.

Но это только повидимому. Вынужденный на каждомъ шагу своей жизни справляться съ формой закона, римлянинъ пересталъ справляться съ голосомъ своей совѣсти; дѣйствія, опредѣляемыя мотивами, исходящими изъ средоточія внутренняго „я“, замѣнились дѣйствіями, регламентируемыми предписаніями внѣшняго закона, внутренняя свобода замѣнилась свободою внѣшнею; человѣкъ, разумное существо, сталъ бездушнымъ истуканомъ и, дѣйствуя лишь изъ страха наказанія за неисполненіе формы закона, невольно сталъ рабомъ послѣдней, и, какъ истинный холопъ, нарушалъ ее каждый разъ, какъ только была надежда избѣгнуть кары закона. Неудивительно поэтому, что благороднѣйшіе изъ послѣднихъ римлянъ съ горечью должны были сознаться, что добродѣтель стала въ ихъ время пустымъ словомъ. Добродѣтель для римлянина стала пустымъ словомъ, потому что она въ его сознаніи покоилась на внѣшней, чисто условной основѣ. Вѣра же въ абсолютную основу добродѣтели исчезла вмѣстѣ съ исчезновеніемъ вѣры въ боговъ. Когда римлянинъ, выросшій изъ своей миѳологіи, убѣдился, что его небо есть простое отраженіе земли, вѣрить въ него было невозможно; а съ паденіемъ догматики, здѣсь, какъ и вездѣ, должна была пасть и нравственность. Итакъ, примѣръ Рима показалъ, что разсматриваемая проблемма не можетъ быть рѣшена на условной основѣ. Чтобы личность, ограниченная въ своихъ дѣйствіяхъ, чувствовала себя свободною, необходимо, чтобы она сама ставила себѣ границы во имя

высшихъ нравственныхъ мотивовъ, покоющихся на абсолютной основѣ; ограниченная лишь внѣшними формально юридическими предписаніями, она всегда будетъ чувствовать себя сдавленной въ своемъ проявленіи и стремиться выйти за назначенныя ей границы, что съ точки зрѣнія другихъ личностей будетъ уже не свободою, а произволомъ, насиліемъ, нарушеніемъ общественной нравственности.

На развалинахъ старой Римской имперіи въ западной Европѣ образовался рядъ новыхъ варварскихъ государствъ. Государства эти возникли тоже путемъ насилія. Насильниками здѣсь явились германскія дружины, составленныя изъ людей, соединившихся на договорномъ началѣ для дѣла, которое, какъ бы кто его ни называлъ, съ точки зрѣнія не только христіанской, но и общечеловѣческой морали, по всей справедливости должно быть названо разбоемъ. Когда дѣло было сдѣлано, разбойничій подвигъ совершенъ, завоеватели, временно связанные между собою случайною связью, разбрелись въ одиночку по завоеванной странѣ, покрыли ее неприступными при тогдашней системѣ войны за́мками—этими своего рода разбойничьими гнѣздами—и предались оттуда своей любимой профессіи, т. е. дѣлу разбоя. Такъ создался тотъ порядокъ вещей, который въ средневѣковой исторіи извѣстенъ подъ именемъ господства *кулачнаго права*. Явленіе это, разсматриваемое съ нашей точки зрѣнія, аналогично съ тѣмъ, что мы видѣли въ деспотическихъ монархіяхъ азіатскаго типа, съ тою однако же существенною разницею, что тамъ царитъ произволъ обусловливающей государственное единство власти, здѣсь царитъ произволъ разлагающей государственное единство личности.

Непомѣрно развитый произволъ личности въ Европѣ вызвалъ реакцію. Противъ системы кулачнаго права выступили городскія общины, представлявшія изъ себя группы людей, соединившихся для мирнаго труда; на помощь имъ поспѣшила королевская власть, выступившая на борьбу съ

сепаратизмомъ областей и произволомъ личности въ пользу государственнаго единства и законности. Короли, опираясь на городскія общины, сломили произволъ личности; но чтобы понять, какими средствами это было достигнуто, достаточно вспомнить такихъ представителей этого новаго порядка вещей, какъ Людовикъ XI французскій, Филиппъ II испанскій, Генрихъ VIII англійскій, Христіанъ II датскій, Эрихъ XIV шведскій и др., боровшіеся съ своими врагами кострами, плахами, висѣлицами, омывавшіе ихъ въ „кровавыхъ баняхъ“. Но этотъ порядокъ вещей, созданный и поддерживаемый насиліемъ, насиліемъ же былъ и ниспровергнутъ. Въ то время, какъ типичнѣйшій для своего времени представитель этого новаго порядка вещей, Людовикъ XIV, торжествовалъ его побѣду восклицаніемъ: „государство—это я“, англичане уже успѣли обезглавить своего короля на эшафотѣ.

Медленнѣе шла къ той же цѣли континентальная Европа; за то взрывъ реакціи проявился здѣсь еще въ болѣе грубыхъ, еще въ болѣе насильственныхъ формахъ. За великой французской революціей послѣдовалъ рядъ другихъ революцій, бурнымъ потокомъ охватившихъ всю зап. Европу, въ которыхъ не въ мѣру расходившійся эгоизмъ личности кровавыми оргіями праздновалъ побѣду надъ своими врагами, которые, въ свою очередь, въ случаѣ неудачи своего противника, платили ему тѣмъ же. Такъ утвердился въ Европѣ современный намъ порядокъ вещей. Безъ преувеличенія можно сказать, что Европа пришла къ нему путемъ, политымъ человѣческою кровью, усѣяннымъ человѣческими трупами; историкъ же, ни мало не погрѣшая противъ исторической правды, смѣло можетъ разставить на перепутьяхъ этого пути столбы съ надписью: произволъ и насиліе. И дѣйствительно, произволомъ и насиліемъ двигалась политическая жизнь западно-европейскихъ народовъ, и нравственнаго элемента въ этой непрерывной борьбѣ не видно и слѣда. Когда Дарвинъ возвелъ борьбу въ законъ жизни, а

Бокль выбросилъ нравственность изъ факторовъ исторіи, они констатировали лишь то, что нашли въ самой жизни.

Но гдѣ же была и что дѣлала во все это время Христіанская Церковь съ ея моральными силами и средствами?

Въ противоположность государству, которое зиждется на формально-юридической основѣ, Церковь есть институтъ по преимуществу нравственный. Личность, искренно вступающая въ Церковь, заблаговременно отрекается отъ своего эгоизма и выражаетъ готовность добровольно подчиниться водительству Духа Божія, живущаго въ единствѣ человѣческихъ убѣжденій, въ единствѣ человѣческихъ совѣстей. Церковь не исключаетъ возможности разногласія мнѣній; но она не допускаетъ вражды изъ-за этого несогласія. Іисусъ Христосъ, опредѣляя признаки истинныхъ послѣдователей Своихъ, сказалъ: *потому узнаютъ всѣ, что вы Мои ученики, если будете имѣть любовь между собою* (Іоан. XIII, 35). Если обычныя человѣческія средства для примиренія разногласія мнѣній оказываются недѣйствительными, то у Церкви есть еще одно могущественное средство: это молитва къ Св. Духу, да вразумитъ она неразумныхъ. Но если бы человѣческое сердце до того одебелѣло, что сдѣлалось недоступнымъ и этому воздѣйствію, то это показало бы, что человѣкъ пересталъ быть христіаниномъ и фактически вышелъ изъ церковнаго состава, и Церкви ничего не оставалось бы, какъ формально признать то, что фактически уже совершилось. Ясно, что въ Церкви нѣтъ и быть не можетъ мѣста для насилія, по той простой причинѣ, что насильственныя мѣропріятія своимъ дѣйствіемъ не могутъ проникать въ ту область, которою владѣетъ Церковь. Въ области внутренней жизни духа насиліемъ можно создать лицемѣріе, ложь, обманъ; но нельзя создать честнаго, искренняго убѣжденія. Вотъ почему примѣненіе въ религіозной сферѣ насильственныхъ мѣропріятій—это несомнѣнный признакъ того, что чистота христіанскаго сознанія стала мутить-

ся, и церковное начало стало уступать мѣсто началу государственному. Цѣль высшихъ идеальныхъ стремленій Церкви въ отношеніи къ государству заключается въ томъ, чтобы ассимилировать его по своимъ законамъ, пропитать его своимъ духомъ, т. е. формально-юридическія отношенія его членовъ замѣнить отношеніями нравственными. Пока Церковь этого не достигла, она, по возможности, должна держаться въ сторонѣ отъ государства, строжайше соблюдая чистоту своихъ нравственныхъ основъ. Проникновеніе Церкви государственнымъ началомъ—есть смерть для Церкви. Какъ только нравственныя отношенія членовъ Церкви замѣняются отношеніями формально-юридическими, а для поддержанія церковнаго единства начинаютъ употребляться внѣшнія насильственныя мѣропріятія, то это несомнѣнный признакъ того, что начало церковности стало изсякать въ общинѣ, и, чувствуя ослабленіе своихъ собственныхъ силъ, она открыла нѣдра свои для проникновенія туда начала государственнаго. Такая община нуждается во внутреннемъ самоочищеніи, и если она этого не сдѣлаетъ, то Духъ Христовъ оставитъ ее, она станетъ обычнымъ человѣческимъ обществомъ и нравственно воспитательное воздѣйствіе ея на государство сдѣлается невозможнымъ.

Если теперь съ этой точки зрѣнія взглянемъ на Западную Церковь, то въ ея исторіи со всею отчетливостью выступятъ два момента, которые, можетъ быть, нѣсколько рѣзко, но за то въ высшей степени мѣтко, Хомяковымъ охарактеризованы такъ: въ первый моментъ своего существованіе Западная Церковь выдѣляла изъ себя *мучениковъ*, во второй моментъ она создавала *мучителей*. Въ первый моментъ, состоя членомъ Вселенской Церкви, Западная Церковь проявляетъ и духъ этой Церкви, лучшимъ показателемъ чего можетъ служить дѣятельность ея миссіонеровъ, отличавшаяся истинно христіанскимъ духомъ. Съ отпаденіемъ отъ Вселенской Церкви Западная община лишается и духа ея, самымъ

характернымъ выраженіемъ чего служатъ крестовые походы, дѣятельность духовно-рыцарскихъ орденовъ и священная инквизиція. Мечъ Петровъ, положенный въ ножны по повелѣнію Іисуса Христа, самозванный замѣститель Его вновь обнажилъ и, раскаливъ его на огнѣ, пустилъ въ ходъ для созданія дѣла Христова. Съ этого момента Западная община стала защищать себя и распространять свои предѣлы огнемъ и мечемъ, а поддерживать свое внутреннее единство тюрьмами, пытками и кострами. Съ исторической точки зрѣнія сущность этого переворота состоитъ въ томъ, что нравственно-церковное начало изгнано было изъ жизни общины, а на мѣсто его утвердилось государственно-юридическое начало древняго Рима и разбойническое начало новой германской стихіи. Организовавшись на подобіе государства, Западная Церковь съ этого момента имѣетъ исторію аналогичную, по крайней мѣрѣ съ разсматриваемой стороны, съ исторіей другихъ западно-европейскихъ государствъ, съ которыми она ведетъ борьбу и заключаетъ перемирія, какъ съ учрежденіями одного съ нею порядка. Аналогія эта выражается прежде всего въ томъ, что папская власть, подобно современной ей государственной власти, стремится внѣшними насильственными мѣрами подчинить личность своему монархическому абсолютизму. Но порабощеніе личности, здѣсь, какъ и въ сферѣ государственной жизни, вызываетъ реакцію, которая проявляется въ революціи, извѣстной въ исторіи подъ именемъ реформаціи. Начинается продолжительная борьба, сопровождающаяся многолѣтними войнами и отдѣльными взрывами фанатизма, въ родѣ Варѳоломеевской ночи, при чемъ интересы церковные до того перемѣшиваются съ интересами политическими, что историку, нерѣдко, очень трудно бываетъ опредѣлить, гдѣ оканчиваются первые и начинаются вторые. Во всей этой исторіи ясно одно, что нравственное начало изсякло въ Западной общинѣ, уступивъ свое мѣсто началу формально-юридическому: Церковь сдѣлалась государствомъ и стала своихъ цѣлей дости-

гать средствами, свойственными государству. Результаты этой борьбы общеизвѣстны.

Ясно, что Римская Церковь не могла имѣть должнаго морализующаго дѣйствія на западно-европейское общество; не могла она дать обществу того, чего сама не имѣла. Возможность появленія и широкаго развитія дѣятельности такого учрежденія, какъ іезуитскій орденъ съ его антихристіанской моралью, убѣдительно доказываетъ, что тамъ самая точка отправленія во взглядѣ на нравственность въ значительной степени исказилась. Мораль, которая допускаетъ нечистыя средства для достиженія намѣченныхъ цѣлей, которая допускаетъ возможность очищенія отъ грѣха денежнымъ взносомъ или физическимъ страданіемъ, что допускается Римскою Церковью въ ея ученіи объ индульгенціяхъ и чистилищѣ, такая мораль принципіально отличается отъ христіанскаго ученія о нравственности, которое и въ постановкѣ цѣлей и въ пріисканіи средства стоитъ на высоко-идеальной основѣ, исключающей грубый утилитаризмъ: ни суммой денежныхъ взносовъ, ни количествомъ случайно достигнутаго добра, ни физическими страданіями нельзя искупить нечистыхъ побужденій, руководящихъ волею человѣка, равно какъ нечистыми средствами нельзя достигать чистыхъ цѣлей. Таковы требованія христіанской нравственности вообще, таковы въ частности ея требованія, опредѣляющія отношенія человѣка къ человѣку. *Заповѣдь новую даю вамъ, да любите другъ друга: какъ Я возлюбилъ васъ, такъ и вы возлюбите другъ друга* (Іоан. XIII, 34). Вотъ единственный мотивъ, которымъ, по ученію Основателя христіанства, должны руководиться члены христіанскаго общества во взаимныхъ отношеніяхъ. Римская Церковь, проявившая въ теченіе своей исторической жизни столько вражды, злобы и ненависти, не могла внушить руководимому ею обществу должнаго отношенія къ заповѣди о любви. Вотъ почему, когда это общество, освободившись путемъ революцій отъ двойного деспо-

тизма, стало пріискивать новыя формы жизни, то, конечно, объ организаціи его на началахъ христіанской нравственности не могло быть и рѣчи.

Между тѣмъ то, чего не додѣлала болѣе благоразумная, болѣе сдержанная Германія въ эпоху реформаціи, то закончила болѣе легкомысленная, болѣе нервная Франція въ эпоху великой революціи. Германія ограничилась ниспроверженіемъ власти намѣстника Божія на землѣ; Франція пошла дальше: она въ провозглашеніи культа въ честь человѣческаго разума отвергла власть Самого Бога. Какъ ни странно, но и въ казни короля и въ провозглашеніи культа въ честь разума дѣйствуетъ одна и та же сила, проявляется одна и та же тенденція: тамъ и здѣсь, т. е. въ сферѣ политической и въ сферѣ религіозной, торжествующая личность стремится освободиться отъ тяготѣвшей надъ нею опеки. Правда, эта временная, повидимому, вспышка прошла и крайности ея проявленія, какъ это всегда бывало въ Европѣ, вызвали реакцію; тѣмъ не менѣе она не осталась безслѣдною, ибо не была дѣломъ случайнымъ. Къ этой единственной въ своемъ родѣ вакханаліи Франція, а за нею и вся Европа, подготовлялась въ теченіе цѣлаго столѣтія путемъ дѣятельности отрицательной литературы съ Вольтеромъ во главѣ. Самое обожествленіе человѣческаго разума въ высшей степени характеристично для Европы: здѣсь въ этой случайной, казалось бы, вспышкѣ выступила наружу и показалась во всемъ блескѣ своихъ правъ та центральная сила, которою двигается и духовное просвѣщеніе Европы, и ея матеріальная культура. Франція всегда болѣе геніальная, чѣмъ благоразумная, во мгновеніе ока, такъ сказать, показала европейскому міру то божество, которое имъ управляетъ и которому онъ кланяется.—Какъ бы то, впрочемъ, ни было, но фактъ тотъ, что и въ области религіозной или вѣрнѣе церковной, мы встрѣчаемся съ тѣмъ же явленіемъ, что и въ области политической: тутъ мы встрѣчаемся или съ республиками, какъ въ чистомъ протестантствѣ, или

съ конституціей, какъ въ современномъ католичествѣ; ибо хотя современный намъ папа de jure не менѣе непогрѣшимъ, чѣмъ папа до-реформенный, но фактически крылья у него сильно обрѣзаны. Правда, вожжи, падающія изъ рукъ „бѣлаго папы“ силится подхватить „папа черный“ (магистръ іезуитскаго ордена), но это свидѣтельствуетъ лишь о томъ, какъ тѣсно іевуитскій духъ связанъ съ духомъ католичества, и больше ничего.

Итакъ многовѣковая борьба началъ единства и свободы въ Европѣ стала, повидимому, приходить къ своему концу; ея острый характеръ сталъ видимо смягчаться и надежда на скорое рѣшеніе разсматриваемой проблеммы усилилась. Но опять приходится сказать, что это только повидимому. Какъ древле нечистый духъ, изгнанный Іисусомъ Христомъ изъ бѣсноватаго, перенесся въ стадо свиное и произвелъ въ немъ цѣлую катастрофу, такъ и теперь нечистый духъ вражды, если не изгнанный, то ослабленный въ одной области, поспѣшилъ перенестись въ другую.

Въ то время, какъ континентальная Европа, потрясаемая этимъ нечистымъ духомъ, металась въ страшныхъ пароксизмахъ, раньше пережившая аналогичный кризисъ островная Англія подготовляла для этого изгнанника новый гостепріимный пріютъ. Особенно характерно то, что на этотъ разъ старая борьба закипѣла въ той сферѣ жизни, въ которой больше всего отразились плоды столь блестящей европейской цивилизаціи. Имѣемъ въ виду область матеріальной культуры. Всѣмъ извѣстно, какой огромный переворотъ въ области соціально экономической произвели открытія Уатта, Аркрайта, Стефенсона, Фультона и ихъ продолжателей въ области техники. Многовѣковая работа европейской ученой мысли, какъ бы заключивъ свой подготовительный періодъ, дала въ практическомъ примѣненіи такіе результаты, которые представителямъ старыхъ исторически извѣстныхъ культуръ и не снились: изобрѣтенія шли за изобрѣтеніями, въ результатѣ чего

получилась почти полная замѣна ручного производства машиннымъ. Быстрота, съ какою производятся и сбываются продукты машиннаго производства, въ свою очередь, повлекла за собою быстроту смѣны и вмѣстѣ съ тѣмъ небывалый ростъ капитала; въ частныхъ рукахъ стали скопляться такія богатства, о какихъ въ старину не смѣли мечтать даже правительства большихъ государствъ. Съ ростомъ капитала стало обозначаться и его могущественное значеніе въ жизни. Человѣкъ всегда имѣлъ слабость преклоняться передъ силой богатства; теперь эта слабость стала принимать почти эпидемическій характеръ. То, о чемъ прежде могъ мечтать какой-нибудь маніакъ, теперь сдѣлалось удѣломъ почти всякаго капиталиста, который, вмѣстѣ съ Скупымъ Рыцаремъ Пушкина, можетъ сказать:

Какъ нѣкій демонъ
Отселѣ править міромъ я могу...
Лишь захочу—воздвигнутся чертоги,
Въ великолѣпные мои сады
Сбѣгутся нимфы рѣзвою толпою,
И музы дань свою мнѣ принесутъ,
И вольный геній мнѣ поработится;
И добродѣтель, и безсонный трудъ
Смиренно будутъ ждать моей награды.
Я свистну—и ко мнѣ послушно, робко
Вползетъ окровавленное злодѣйство,
И руку будетъ мнѣ лизать и въ очи
Смотрѣть, въ нихъ знакъ моей читая воли.
Мнѣ все послушно, я же—ничему...
Я царствую... Какой волшебный блескъ!
Послушна мнѣ, сильна моя держава;
Въ ней счастіе, въ ней честь моя и слава.

Дѣйствительно, тамъ, гдѣ царствуетъ капиталъ, не благородствомъ ума и сердца, не нравственнымъ достоинствомъ личности опредѣляются честь и слава человѣка, а толщиною

набитыхъ кармановъ. Даже тотъ самый разумъ, въ честь котораго еще такъ недавно воздвигнутъ былъ высокій пьедесталъ, сталъ холопски преклоняться передъ этимъ новымъ кумиромъ—своимъ законнымъ дѣтищемъ, въ жертву которому и музы даръ свои понесли, передъ которымъ и вольный геній поработился, отъ котораго и добродѣтель, и безсонный трудъ стали ждать своей награды. Вообще этотъ новый кумиръ Европы существенно измѣнилъ понятія о человѣкѣ. Съ точки зрѣнія новой догматики человѣкъ цѣнится сообразно съ своимъ отношеніемъ къ капиталу: здѣсь онъ трактуется или какъ владѣлецъ капитала, или какъ потребитель производства, или какъ рабочія руки, которыя предлагаются и покупаются за извѣстную цѣну на рабочемъ рынкѣ. Новая догматика послужила основаніемъ и для новой морали. Такъ какъ „трудъ бѣдныхъ—это рудники богатыхъ“, то задача послѣднихъ заботиться о томъ, чтобы первыхъ было какъ можно больше и чтобы они всегда чувствовали себя впроголодь. „У тѣхъ, говорятъ новые моралисты, кто живетъ поденнымъ трудомъ, нѣтъ ничего, что бы подстрекало ихъ быть услужливыми, кромѣ ихъ нуждъ, смягчать которыя благоразумно, но удовлетворять вполнѣ было бы глупо“. Отсюда основная заповѣдь новой морали: капиталистъ, который ссужаетъ рабочихъ деньгами, или орудіями производства, обворовываетъ самого себя. Вообще, съ этой новой точки зрѣнія, „чтобы сдѣлать общество счастливымъ, а народъ довольнымъ даже своимъ жалкимъ положеніемъ, необходимо, чтобы громадное большинство оставалось какъ въ бѣдности, такъ и въ невѣжествѣ. Знаніе расширяетъ и умножаетъ наши желанія, а чѣмъ менѣе у человѣка желаній, тѣмъ легче могутъ быть удовлетворены его нужды“. Все это, конечно, не имѣетъ мѣста въ отношеніи къ владѣльцамъ капиталовъ, иначе зачѣмъ же имъ были бы ихъ милліонные доходы.

Такова одна сторона послѣдствій разсматриваемой революціи въ области производства. Но есть и другая сторона,

которая для насъ важнѣе первой. Машинное производство, по совершенно понятной причинѣ, должно было убить производство ручное, ибо тотъ самый продуктъ, для производства котораго прежде нужна была болѣе или менѣе продолжительная работа сотенъ милліоновъ рукъ, теперь стала производиться немногими машинами въ сравнительно короткое время. Но машинное производство взяло верхъ надъ ручнымъ не одною только количественною стороною, но и качественною: предметы машиннаго производства оказались и лучше и дешевле. Это значитъ, что геній, воплотившись въ желѣзѣ, убилъ талантъ. Оставшіяся безъ труда массы прежнихъ производителей направились было на фабрики и заводы; но оказалось, что тамъ они не нужны, ибо тамъ все дѣлаютъ машины сами, для управленія которыми не нужно ни большого количества рабочихъ рукъ, ни мускульной силы, ни таланта. Какой-нибудь слабосильный мальчикъ, слѣдящій за работой машины, можетъ, напримѣръ, столько же напечатать четырехъ-цвѣтнаго ситца, сколько при ручной набивкѣ печатали 200 человѣкъ. Для изготовленія того же количества хлопчатобумажной пряжи, которое при старой самопрялкѣ пряли 100 милліоновъ человѣкъ, теперь требуется не больше 500 тысячъ. Мало того: при обширныхъ предпріятіяхъ самая ничтожная экономія даетъ въ результатѣ огромныя сбереженія; отсюда стремленіе замѣнить болѣе дорогой трудъ зрѣлыхъ мужчинъ трудомъ женскимъ и дѣтскимъ,—стремленіе отражающееся очень печально на здоровьѣ и нравственности народа. Понятно, что та часть рабочаго класса, которую машина дѣлаетъ, такъ сказать, излишнею, выбрасывается, выражаясь техническимъ терминомъ, „на улицу“, „на мостовую“. „Гдѣ машина только мало-по-малу захватываетъ поле производства въ рабочихъ слояхъ, конкурирующихъ съ нею, она, говоритъ К. Марксъ, производитъ хроническія бѣдствія. Гдѣ же переходъ быстръ, тамъ дѣйствіе громадно и имѣетъ острый характеръ. Всемірная исторія не представ-

ляетъ другого такого возмутительнаго зрѣлища, какъ постепенная гибель англійскихъ мануфактурныхъ хлопчато-бумажныхъ ткачей, тянувшаяся цѣлыя десятилѣтія... Многіе изъ нихъ умерли голодною смертію, многіе долго прозябали со своими семействами на $2^1/_2$ пенса въ день. Напротивъ того, англійскія хлопчато-бумажныя машины въ Остъ-Индіи производили острое дѣйствіе. Вотъ что доноситъ тамошній генералъ-губернаторъ за 1834—1835 г.г. „Такія бѣдствія едва ли бывали когда-нибудь въ исторіи торговли. Равнины Индіи бѣлѣются костями ткачей хлопчатой бумаги“. Для уразумѣнія истиннаго смысла этихъ бѣдствій нужно помнить, что къ этому кризису въ области мануфактурнаго производства Европа подготовлена была аналогичнымъ кризисомъ въ области землевладѣнія. Постепенное, часто насильственное, разложеніе общиннаго землевладѣнія въ Европѣ сопровождалось развитіемъ частной собственности, концентраціей земли въ немногихъ рукахъ и обезземеленіемъ народныхъ массъ. Машинное производство только усилило этотъ кризисъ. Усиленное, напримѣръ, машинное производство шерстяныхъ издѣлій потребовало усиленнаго разведенія овецъ, а чтобы пустить на землю овецъ, естественно, нужно было согнать съ нея человѣка, и вотъ, по мѣткому выраженію докладчика одной комиссіи, „овцы, назначенныя въ пищу людямъ, пожрали людей“.

Легко понять, что народныя массы относились къ голодной смерти не особенно благодушно: и лишеніе земли земледѣльцевъ и выбрасываніе на мостовую рабочихъ обыкновенно сопровождалось большими массовыми движеніями и отдѣльными бунтами, направленными противъ капиталистовъ. Не умѣя опредѣлить истинную причину своихъ бѣдствій, не отличая машинъ отъ ихъ капиталистическаго примѣненія, рабочіе, особенно при первомъ введеніи машиннаго производства, разрушали машины, жгли фабрики и заводы, при чемъ нерѣдко доставалось и ихъ владѣльцамъ. Борьба однако же

оказалась неравною. Заручившись симпатіями науки и правительственной власти, капиталисты объявили эти движенія проявленіемъ варварства, грубаго невѣжества, слабымъ проникновеніемъ въ народныя массы цивилизаціи и выставили противъ своихъ враговъ такой внушительный аргументъ, какъ правительственныя пушки. Поняв'ъ, послѣ неудачныхъ опытовъ, что пора для полной побѣды надъ врагомъ еще не настала, рабочіе стали, въ свою очередь, смыкаться въ особыя ассоціаціи и вести борьбу при помощи, такъ называемыхъ, забастовокъ. Если мы теперь примемъ во вниманіе, что европейское производство силится овладѣть рынками всего земного шара, что вся Зап. Европа превратилась почти въ одну сплошную фабрику, которая силою своего капитала старается заставить служить себѣ и мускульный трудъ и науку, и искусство, то легко поймемъ всю грандіозность разсматриваемаго явленія. Безъ преувеличенія можно сказать, что современная Европа, раздѣлившись на два враждебныхъ лагеря, съ тревогою ждетъ того момента, когда начнется борьба. Но наступающая сторона не спѣшитъ съ подачею сигнальнаго знака, ибо руководители ея, рѣшивши дѣйствовать навѣрняка, готовятся къ бою по опредѣленной программѣ, сущность которой можетъ быть изложена въ нѣсколькихъ словахъ: весь рабочій людъ, какимъ бы видомъ труда онъ не занимался, предварительно долженъ быть, выражаясь техническимъ языкомъ, пропущенъ чрезъ фабричную трубу. Когда, затѣмъ, скопившіяся на фабрикахъ и заводахъ народныя массы нищетою, голодомъ и холодомъ доведены будутъ въ своей злобѣ противъ капиталистовъ до бѣлаго, такъ сказать, калѣнія, когда ихъ совѣсть въ фабричной трубѣ загрязнится настолько, что сдѣлается способной на все, тогда и настанетъ пора дѣйствовать. Отсюда девизъ, такъ называемыхъ, нео-марксистовъ: „*Чѣмъ хуже, тѣмъ лучше*“.

Таковъ этотъ самый послѣдній и самый свѣжій продуктъ европейской цивилизаціи. Послѣ всего, раньше сказаннаго, нетрудно понять, что здѣсь, въ сферѣ экономической жизни, мы имѣемъ дѣло съ тѣмъ же явленіемъ, съ какимъ раньше встрѣчались въ сферахъ церковной и политической: здѣсь, какъ и тамъ, эгоизмъ личности, опираясь то на авторитетъ церковной власти, то на силу власти государственной, то на силу капитала, старается подавить и поработить себѣ другую личность, которая, въ свою очередь, въ своемъ стремленіи къ свободѣ, не знаетъ предѣловъ, на которыхъ бы она могла остановиться. Здѣсь источникъ и ученія Дарвина, возведшаго борьбу въ законъ жизни, и ученія Фридриха Ницше, увѣряющаго, что мораль состраданія есть плодъ физіологическаго старѣнія, измельчанія и общаго вырожденія человѣчества, что то, что на обычномъ языкѣ называется добродѣтелью, въ сущности есть подлая „трусость“, „жалкая дряблость“, „бабья мораль“, что люди, которыхъ принято называть безнравственными, преступниками, злодѣями и т. д., не должны быть приносимы въ жертву обычному понятію о нравственности и что долженъ быть данъ полный просторъ для проявленія этимъ людямъ силы, жизни, энергіи и проч.

Нельзя сказать, чтобы европейское общество, страдающее такимъ страшнымъ недугомъ, не пыталось бороться съ нимъ болѣе человѣчными средствами, чѣмъ тѣ, которыя предлагаются новѣйшими марксистами. Достаточно вспомнить такія имена, какъ Фурье, Сенъ-Симонъ, послѣдователь послѣдняго Базаръ и друг., у которыхъ не было недостатка ни въ горячей любви къ человѣчеству, ни въ сознаніи причинъ терзающихъ его несчастій, ни въ искреннемъ стремленіи помочь горю. Но всѣ ихъ попытки кончились ничѣмъ по двумъ главнымъ причинамъ: во-первыхъ, потому, что голоса ихъ и ихъ послѣдователей, полные высокаго альтруизма, звучали диссонансомъ въ пропитанномъ эгоиз-

момъ обществѣ, которому они проповѣдовали, а потому и надлежащаго отзвука на нихъ не послѣдовало; а во-вторыхъ, потому, что переходя отъ словъ къ дѣлу, они выступили съ программой, построенной на чисто условныхъ началахъ, на которыхъ проектированное ими идеальное общество не можетъ быть построено. Мысль эта требуетъ болѣе обстоятельнаго разъясненія.

Нравственная дѣятельность человѣка предполагаетъ свободу воли. Въ актѣ проявленія воли необходимо различать прежде всего два момента: во-первыхъ, стремленіе къ расширенію поля для внѣшняго проявленія личности; во вторыхъ, развитіе самообладанія, дающаго личности возможность сдерживать свои проявленія, когда это необходимо. Оба эти момента, взятые сами по себѣ, еще не говорятъ объ истинной свободѣ воли: они свойственны всякому живому индивидууму и могутъ обусловливаться простымъ инстинктомъ самосохраненія, присущимъ всѣмъ животнымъ. Волкъ, взятый на цѣпь, старается сорваться съ нея; онъ же, намѣреваясь унести овцу изъ стада, удерживается, когда видитъ опасность. Свобода воли въ своемъ истинномъ смыслѣ начинается лишь тамъ, гдѣ личность и въ своемъ проявленіи и въ удерживаніи себя отъ проявленія руководится внутренними мотивами, вытекающими изъ абсолютной основы. Но и пониманіе абсолютной основы можетъ быть двоякое. Такою основою можетъ признаваться или міровой законъ, дѣйствующій съ роковою необходимостью, или личная разумная воля, ставящая норму для жизни частной личности, но не допускающая насилія въ дѣлѣ проявленія послѣдней. Легко понять, что истинная свобода возможна лишь въ послѣднемъ случаѣ. Для частной личности абсолютная личность является тѣмъ идеаломъ, по совершенству котораго она свободно, по собственному почину должна настраивать свое внутреннее несовершенство: должна нравственно, но не физически. Нравственная же принудительность здѣсь основывается на

сознаніи тѣхъ результатовъ, которыхъ достигаетъ частная личность, слѣдуя данному идеалу, или не слѣдуя ему. А чтобы эти результаты были достаточнымъ побужденіемъ для дѣятельности личности, необходимо, чтобы они дѣйствовали на нее не однимъ страхомъ наказанія, но и привлекали къ себѣ обаяніемъ своей прелести. Главнымъ мотивомъ для дѣятельности человѣка всегда было его стремленіе къ счастью; это центральный двигатель въ его жизни, парализовать дѣйствіе котораго никто и ничто не въ состояніи. Очевидно, что для того, чтобы овладѣть волею человѣка и направить его къ данному идеалу, необходимо, чтобы въ самомъ этомъ идеалѣ была сила, привлекающая къ себѣ человѣческую личность и направляющая его волю. Только проникновеніе такимъ идеаломъ можетъ удержать человѣка на извѣстной высотѣ. Но такого именно идеала выше названные филантропы-соціологи и не указали. Они сознавали могущественное значеніе въ данномъ случаѣ религіи, жаловались на то, что завѣты христіанства остаются безъ приложенія къ жизни, указывали на эгоизмъ католичества, на чисто отрицательную дѣятельность протестантства; но когда они отъ отрицанія переходили къ созиданію, то безсиліе ихъ становилось очевиднымъ. Сенъ-Симонъ, напримѣръ, вмѣсто отжившаго яко бы свой историческій вѣкъ христіанства предлагалъ научную религію, основанную-де Ньютономъ, открывшимъ высокій законъ мірозданія—всемірное тяготѣніе, который и кладъ въ основаніе своего идеальнаго государства. Легко однако же понять, что законъ этотъ, будучи въ своей основѣ принудительнымъ, какъ и всякій физическій законъ, въ дѣйствительности никого ни къ чему не принуждаетъ, ибо въ данномъ примѣненіи онъ относится къ свободной человѣческой личности, которая можетъ послѣдовать ему, а можетъ и не послѣдовать. Съ другой стороны, по содержанію своему законъ этотъ слишкомъ, такъ сказать, безцвѣтенъ, чтобы онъ могъ привлечь къ себѣ живую человѣческую душу. Только сухая

мертвая діалектика Канта могла придти къ положенію, что человѣкъ можетъ быть нравственнымъ изъ одного уваженія къ нравственному закону. Въ человѣчествѣ всегда найдется нѣкоторое количество благородныхъ душъ, для которыхъ это положеніе покажется убѣдительнымъ; но строить на немъ нравственность всѣхъ людей, это значитъ не знать природы человѣка. Человѣкъ есть существо не только мыслящее, но и чувствующее; живетъ онъ не только логическою мыслію, но и сердцемъ, потребность котораго не удовлетворится сухой логической идеей. Неудержимо стремясь къ счастью, онъ живого, дѣйствительнаго счастья не признаетъ безъ нѣкоторой доли эвдемонизма. Нравственный законъ, основанный на сухой отвлеченной идеѣ, реальнаго жизненнаго значенія никогда не будетъ имѣть, человѣчествомъ никогда не овладѣетъ и всегда будетъ оставаться пустой фикціей.

Также наивны мечтанія новѣйшихъ соціологовъ построить нормальныя человѣческія отношенія на началахъ чисто экономическихъ. Полагая, что все зло происходитъ отъ концентраціи капитала, они думаютъ, что стоитъ только силою капиталъ и трудъ объединить, какъ тотчасъ же наступитъ блаженство на землѣ, ибо тогда прекратится поводъ къ враждѣ того и другого. Оставляя въ сторонѣ этотъ грубоматеріалистическій взглядъ на природу человѣка, предполагающій, что для человѣка всего важнѣе на свѣтѣ удовлетвореніе требованіямъ внѣшняго комфорта, отмѣтимъ въ этихъ мечтаніяхъ слѣдующее недомысліе: пропитанная эгоизмомъ личность представляетъ силу, обуздать которую подобными внѣшними мѣропріятіями рѣшительно невозможно. И это понятно: вы вырвете, положимъ, капиталъ изъ однихъ рукъ, онъ тотчасъ же попадетъ въ другія. Ошибка всѣхъ новѣйшихъ соціалистическихъ теорій заключается въ непониманіи того, что тутъ бѣда не въ капиталѣ, а въ тѣхъ рукахъ, которыя владѣютъ капиталомъ, или вѣрнѣе—въ той душѣ, которая имъ распоряжается. Всѣ эти теоріи выходятъ

изъ мысли создать такую общественную организацію, которая бы полагала предѣлы появленію произвола личности; но при этомъ забываютъ, что личность по природѣ своей эгоистична и свободолюбива, и пока она руководится однимъ эгоизмомъ, добровольно въ приготовляемые ей кандалы, въ родѣ проектируемой экономической ассоціаціи, не пойдетъ, если вы не удержите ее въ этомъ положеніи силою. А вѣдь сущность такой органазаціи въ томъ и должна состоять, чтобы свободу личности примирить съ интересами общества. Положеніе личности въ обществѣ, основанномъ на экономическомъ началѣ, лишающемъ ее той свободы дѣйствій, которая возможна при обладаніи собственностью, всегда будетъ казаться по меньшей мѣрѣ безцвѣтнымъ, и всегда найдутся люди, изъ которыхъ одни захотятъ выйти изъ такого состоянія, а другіе найдутъ для себя выгоднымъ послужить для нихъ орудіемъ, и ассоціація, построенная на такомъ искусственномъ, чисто внѣшнемъ, основаніи, такъ же разрушится, какъ разрушился бы домъ, построенный изъ однихъ кирпичей безъ цемента. Вотъ этого-то цемента, гармонически сплачивающаго людей въ одинъ организмъ, обуздывающаго эгоизмъ личности, но не насилующаго ея истинной свободы, и не открыла блестящая цивилизація Европы. Говоримъ о Европѣ, какъ о культурно-историческомъ типѣ въ его жизненномъ проявленіи, а не объ отдѣльныхъ личностяхъ, проповѣдь которыхъ остается голосомъ вопіющаго въ пустынѣ. А между тѣмъ этотъ цементъ давно указанъ христіанствомъ въ законѣ любви.

Тутъ прежде всего надо замѣтить, что нельзя указать доктрины, въ которой ея основное начало выдвигалось бы съ такою силою, съ такою выпуклостью, съ какими въ системѣ христіанскаго міровоззрѣнія выдвигается заповѣдь о любви къ Богу и ближнему. Такъ, называя любовь къ Богу *первою и наибольшею заповѣдью,* Самъ Іисусъ Христосъ о любви къ Богу и ближнему выражается, что *на сихъ*

двухъ заповѣдяхъ утверждается весь законъ и пророки (Матѳ. XXII. 37—40). *Заповѣдь новую даю вамъ*, напоминаетъ Онъ Своимъ ученикамъ въ послѣдней Своей бесѣдѣ, *да любите другъ друга: какъ Я возлюбилъ васъ, такъ и вы да любите другъ друга. Потому узнаютъ всѣ, что вы мои ученики, если будете имѣть любовь между собою* (Іоан. XIII, 34—35). *Если Я говорю языками человѣческими и ангельскими*, говоритъ ап. Павелъ, а *любви не имѣю, то я мѣдь звенящая, или кимвалъ звучащій. Если имѣю даръ пророчества и знаю всѣ тайны и имѣю всякое познаніе и всю вѣру, такъ что могу и горы переставлять, а не имѣю любви, то я ничто* (1 Кор. XIII, 1—2). Какъ звонкій колоколъ въ пустынной тишинѣ звучатъ эти слова Божественнаго Учителя и глубокомысленнѣйшаго изъ его учениковъ; а между тѣмъ не странно ли: ни одному изъ крупнѣйшихъ мыслителей Запада, приложившихъ столько старанія къ рѣшенію общихъ вопросовъ міровой жизни, не пришло въ голову построить систему философскаго міровоззрѣнія на этомъ именно началѣ христіанскаго міровоззрѣнія, не смотря на прямое указаніе Іисуса Христа на то, что на этой заповѣди весь законъ и всѣ пророки утверждаются, т. е. что она должна служить основой и нашего теоретическаго міровоззрѣнія, и нашей практической жизни.—Съ такою же силою указало христіанство на эту заповѣдь, какъ на принципъ человѣческаго общежитія. *Любовь*, говоритъ тотъ же апостолъ, *долготерпитъ, милосердствуетъ, любовь не завидуетъ, любовь не превозносится, не гордится, не безчинствуетъ, не ищетъ своего, не раздражается, не мыслитъ зла, не радуется неправдѣ, а сорадуется истинѣ, все покрываетъ, всему вѣритъ, все переноситъ* (4—7). Вдумайтесь въ смыслъ этихъ словъ и скажите: можетъ ли человѣческое воображеніе измыслить другое начало, слѣдуя которому, человѣческая личность сдѣлалась бы столь пригодною для созданія идеальнаго обществен-

наго строя, какою, по увѣренію апостола, становится личность, проникнутая закономъ любви? Отвѣтъ очевиденъ. Вопросъ лишь въ томъ: правда ли это? Правда ли, что любовь имѣетъ такое могущественное перерождающее дѣйствіе на человѣка? Законъ любви есть по преимуществу законъ практической жизни, а потому теоретическимъ путемъ, путемъ вибраціи логической мысли, къ отвѣту на этотъ вопросъ трудно придти. Но за то, кто хоть разъ въ своей жизни любилъ истинною, живою любовью, кто любилъ отца или мать, брата или сестру, мужа, жену, дѣтей, друга, словомъ близкое къ себѣ существо, тотъ легко пойметъ, какое магическое дѣйствіе это святое чувство способно производить на человѣка. Если кто-нибудь когда-нибудь въ жизни свободно, безъ принужденія, жертвовалъ собою для другого человѣка, тотъ дѣлалъ это только подъ воздѣйствіемъ любви.

Чтобы лучше уразумѣть истинную природу любви, какъ закона жизни, необходимо уяснить ея отношеніе къ эгоизму. Любовь обыкновенно или противополагается эгоизму, какъ началу ей противоположному, исключающему ее, или сводится къ эгоизму, какъ началу, имѣющему въ жизни человѣка доминирующее значеніе, по отношеніи къ которому любовь трактуется лишь какъ особая форма его проявленія. Обѣ эти постановки вопроса не вѣрны. Прежде всего не нужно упускать изъ виду, что источникъ эгоизма въ инстинктѣ самосохраненія, присущемъ всякому индивидууму; безъ этого инстинкта индивидуумъ погибъ бы. Вотъ почему эгоизмъ, какъ и всякая прирожденная человѣку и тѣсно связанная съ его природою способность, взятая въ извѣстныхъ предѣлахъ, имѣетъ законное право на существованіе. Самъ Іисусъ Христосъ, такъ высоко поставившій заповѣдь о любви, указалъ какъ на неподлежащій оспариванію фактъ, что *никто же плоть свою возненавидѣ, но питаетъ и грѣетъ ю;* и затѣмъ, опредѣляя характеръ любви къ ближнему, сказалъ, что человѣкъ долженъ любить ближняго, *какъ самого себя.* Ясно, что эти два на-

чала —альтруистическое и эгоистическое—не стоятъ другъ къ другу въ отношеніи полнаго антагонизма, и примиреніе ихъ возможно; они, дѣйствительно, и находятъ свое примиреніе въ законѣ христіанской любви. Формулу этого примиренія можно выразить такъ: *начало альтруистическое, воспринимая въ себя начало эгоистическое, ассимилируетъ его по своимъ законамъ.* Другими словами, личность, какъ бы отрекаясь отъ самой себя, высшее удовлетвореніе своимъ потребностямъ, своимъ стремленіямъ находитъ въ благѣ другого лица. Прекрасное разъясненіе этого положенія находимъ въ слѣдующихъ словахъ Хомякова: „Любовь, говоритъ онъ, какъ требованіе притязательное и себялюбивое, любовь, ставящая цѣль въ *лицѣ любящемъ,* есть еще неотрѣшившійся эгоизмъ. Она можетъ, какъ и всякая другая страсть, доходить до иступленія, разгораться до безумія, опьянять до бѣшенства. Но въ этой степени она не имѣетъ еще ни благородства, ни нравственнаго достоинства. Какое бы ни было ея направленіе, она не заслуживаетъ еще названія любви. Истинная любовь имѣетъ иное, высшее значеніе". Въ истинной любви центръ тяжести, если можно такъ выразиться, съ любящаго лица переноситься на любимый предметъ, который перестаетъ быть средствомъ, а самъ становится цѣлью, „и любящій уравниваетъ его съ собою, если не ставитъ выше себя; иначе сказать, признавая его уже не средствомъ, а цѣлью, онъ переноситъ на него свои собственныя права, часть своей собственной жизни, ради его, а не ради самого себя. Таково опредѣленіе истинной, человѣческой любви: она по необходимости заключаетъ уже въ себѣ понятіе духовнаго самоотверженія. Безъ сомнѣнія, всякая дѣятельность исходитъ отъ человѣка, отъ его внутреннихъ требованій и, слѣдовательно, имѣетъ въ себѣ характеръ эгоистическій; но въ любви она переходитъ на высшую степень самоотрицающагося эгоизма"[1]).

[1]) Т. I, стр. 597.

Изъ сказаннаго видно, что христіанская любовь не есть ни чистый альтруизмъ, ни чистый эгоизмъ. Чистый альтруизмъ ригористиченъ: онъ требуетъ отъ человѣка жертвы, ничего не давая ему взамѣнъ. Таковъ пуританскій альтруизмъ Канта въ его ученіи о нравственномъ долгѣ, надъ которымъ такъ остроумно иронизируетъ Шиллеръ:

Твоихъ друзей старайся презирать,
Служи имъ, лишь питая отвращеніе,
Такъ ты исполнишь долга повелѣніе.

Въ томъ то и заключается сила обаянія истинной любви, что она, требуя отъ человѣка состраданія къ ближнему, въ то же время сама, если можно такъ выразиться, сострадательна къ сострадающему: въ награду за принесенную жертву, она даетъ то чувство внутренняго удовлетворенія, благодаря которому чувство горечи, которымъ сопровождается всякая жертва, заглушается чувствомъ испытываемаго при этомъ удовольствія и поэтому какъ бы перестаетъ существовать. Этотъ эвдемоническій элементъ, смягчающій суровость нравственнаго подвига, и вносится въ христіанскую любовь началомъ эгоизма, который въ этомъ случаѣ теряетъ свой острый характеръ и принимаетъ форму законной любви человѣка къ самому себѣ. Безъ этого смягчающаго элемента ученіе о нравственности получило бы характеръ мрачнаго воззрѣнія, несоотвѣтствующаго любвеобильному духу христіанства и отталкивающаго отъ себя всякое живое существо. Легко понять также, почему изъ примиренныхъ въ любви двухъ началъ одному отдается предпочтеніе передъ другимъ: начало альтруизма есть начало соединяющее, слѣдовательно, созидающее; имъ обусловливается жизнь цѣлаго; напротивъ, начало эгоизма есть начало расчленяющее, и имъ обусловливается жизнь частей, изъ которыхъ слагается всякое цѣлое. Въ жизни общественнаго организма, такъ же, какъ и въ жизни организма физическаго, торжество начала эгоистиче-

скаго, начала индивидуализма повлекло бы за собою разрушеніе цѣлаго, что и замѣчается каждый разъ, какъ только это начало торжествуетъ: торжество этого начала одинаково влечетъ за собою смерть организма и физическаго и духовнаго. Въ этомъ двухсоставномъ, если можно такъ выразиться, характерѣ любви заключается ручательство въ практической пригодности ея, какъ начала нравственной дѣятельности человѣка: ограничивая эгоизмъ личности въ пользу другой личности, любовь вознаграждаетъ первую тѣмъ внутреннимъ удовлетвореніемъ, благодаря которому ея подвигъ становится свободнымъ. Любовь приноситъ жертву; но эта жертва желанная, а поэтому приносится по собственному почину и съ удовольствіемъ. Вотъ почему любовь долго терпитъ, милосердствуетъ, не завидуетъ и т. д. и т. д.

Весь вопросъ теперь въ томъ, какъ привить это высокое и святое чувство человѣку? Что любовь тамъ, гдѣ она есть, производитъ указанное дѣйствіе, это совершенно естественно и поэтому понятно. Но какъ сдѣлать ее явленіемъ всеобщимъ; какъ заставить человѣка любить того, къ кому онъ по какимъ-либо причинамъ чувствуетъ ненависть; какъ, напримѣръ, человѣку любить врага, отъ котораго онъ, кромѣ зла, ничего не получилъ? Христіанство понимаетъ законность такой постановки вопроса и отвѣчаетъ на нее ученіемъ о любви человѣка къ человѣку въ Богѣ. Извѣстна истина, что мы склонны любить все то, что любятъ дорогія нашему сердцу существа; а Богъ есть сама любовь; Онъ любитъ всѣхъ, даже ненавидящихъ его; любитъ Онъ и нашихъ враговъ. Вотъ почему, если человѣкъ искренно любитъ Бога, онъ будетъ любить и всѣхъ тѣхъ, кого Богъ любитъ, т. е. всѣхъ людей. *И кто говоритъ: я люблю Бога, а брата своего ненавидитъ, тотъ лжецъ; ибо нелюбящій брата своего, котораго видитъ, какъ можетъ любить Бога, Котораго не видитъ* (1 Іоан. IV, 20). Но тутъ мы встрѣчаемся съ еще болѣе труднымъ вопросомъ: мы можемъ любить того, кого видимъ,

слышимъ, осязаемъ; но какъ намъ полюбить Бога, Котораго мы не видѣли, не слышали, не осязали? Христіанство отвѣчаетъ на этотъ вопросъ ученіемъ о вѣрѣ, понимаемой не въ смыслѣ логическаго знанія и не въ смыслѣ простого только довѣрія къ чужому авторитету, а въ смыслѣ живого общенія Бога съ человѣкомъ. Богъ есть начало все проникающее; проникаетъ Онъ и въ душу человѣка, но настолько, насколько она открыта для Него. Тутъ мы опять встрѣчаемся съ рѣшающимъ значеніемъ въ христіанствѣ свободы. Было время, когда душа человѣка была открыта всецѣло для Бога, но время это, по винѣ человѣка, прошло и съ тѣхъ поръ темная завѣса утвердилась между Богомъ и человѣкомъ. Тогда любовь Божія поспѣшила на помощь человѣку, и Самъ Богъ явился на землѣ въ образѣ человѣка и явился во всемъ обаяніи нравственной красоты, такъ что не любить Его стало невозможно. Изъ невидимаго и неосязаемаго Богъ, ради немощи человѣка, сталъ видимымъ и осязаемымъ, Онъ сталъ живымъ историческимъ лицомъ, и въ Своемъ историческомъ бытіи явилъ міру столько горячей любви, что казалось бы ея достаточно для того, чтобы согрѣть самое холодное сердце. Теперь и вѣрить въ Бога и любить Его стало для человѣка сравнительно легко. Но такъ какъ для испорченной природы человѣка и это трудно, то Богъ соединилъ людей въ церковь, т. е. въ состоящее подъ Его собственнымъ главенствомъ общество людей, въ любовномъ единствѣ которыхъ живетъ Св. Духъ, укрѣпляющій человѣческую немощь благодатными силами. Такимъ образомъ, въ ученіи объ искупленіи христіанство придало любви, какъ основѣ нравственной дѣятельности человѣка, ту твердую опору, которой не доставало ей, какъ естественному чувству.

Изъ сказаннаго ясно, что любовь есть не только единственное въ своемъ родѣ, но дѣйствительно вполнѣ практически пригодное примиреніе двухъ борющихся въ исторіи началъ: свободы личности и общественнаго единства. Руко-

водимая любовью личность, по собственному почину, слѣдовательно свободно, уступаетъ другимъ то, что безъ любви приходится добывать силою. Если же предположимъ, что и эти другіе поступаютъ такъ же, то въ человѣческихъ отношеніяхъ свободно, безъ насилія, установится тотъ порядокъ вещей, котораго внѣ любви люди стараются достигнуть, но въ дѣйствительности никогда не достигаютъ, силою; никогда не достигаютъ потому, что паденіе въ борьбѣ однихъ насильниковъ всегда сопровождается выступленіемъ въ ихъ роли другихъ. Но что всего важнѣе, этотъ желанный порядокъ вещей на любовной основѣ достигается безъ жертвъ, безъ лишенія; ибо человѣкъ, подающій, положимъ, другому съ любовью, испытываетъ не меньше удовольствія, чѣмъ тотъ, который грабитъ другого. И тотъ и другой стремится удовлетворить своимъ потребностямъ; все, значитъ, зависитъ отъ того, какія потребности развиты въ душѣ человѣка.

Теперь спрашивается, какъ же могло случиться, что Зап. Европа, XIX вѣковъ тому назадъ принявшая христіанство съ его ученіемъ о любви, и теперь, какъ и въ дни язычества своего, съ тѣмъ же безсиліемъ стоитъ передъ этою роковою проблеммою, не въ силахъ будучи попасть на путь, который, казалось бы, разстилается предъ ея глазами? Но прежде, чѣмъ отвѣчать на этотъ вопросъ, необходимо глубже вдуматься въ его истинный смыслъ.

Исторія не знаетъ такого народа, которому удалось бы вполнѣ воплотить въ своей жизни законъ христіанской любви. Ясно, что это дѣло очень трудное для человѣка; а что оказалось труднымъ для другихъ народовъ, то естественно не могло оказаться легкимъ и для народностей западноевропейскихъ. Но та же исторія свидѣтельствуетъ, что отношеніе къ этому закону не всѣхъ народовъ одинаково. Простой историческій примѣръ легко уяснитъ намъ эту мысль.

Конецъ XVI и начало XVII вѣка ознаменованы въ нашей исторіи, какъ извѣстно, явленіемъ, извѣстнымъ подъ именемъ *смутнаго времени*. Сущность этого явленія заключается въ томъ, что составныя части государства, лишившись со смертью послѣдняго московскаго Рюриковича объединявшей ихъ силы, разбрелись, какъ говорится, врозь и, враждуя другъ съ другомъ, привели государство на край гибели. Какъ вышла Русь изъ этого состоянія, мы видѣли (стр. 715—717).

Теперь оставимъ Россію и заглянемъ на Западъ. Извѣстно, что если не совсѣмъ такое, то аналогичное состояніе переживала Германія въ эпоху, такъ называемаго, *великаго* междуцарствія (1254—1273). Буйные рыцари, скажемъ словами нѣмецкаго историка, „превратили въ разбойничьи притоны свои замки у рѣкъ или близъ большихъ дорогъ, хватали проѣзжихъ, сажали ихъ въ темницы, требуя потомъ выкупа, грабили купеческіе обозы и, пируя за крѣпкими стѣнами замковъ, хохотали надъ безсильнымъ закономъ. Судъ былъ безсиленъ, буйство, необуздываемое никѣмъ, вошло въ обычай у нѣмецкихъ вельможъ, совершенно притупило въ нихъ чувство законности, заглушило всякія мысли о благѣ государства“ и т. д. Для борьбы съ этимъ зломъ общество выдвинуло, какъ извѣстно, такъ называемую „Святую Фему“, предсѣдателемъ которой былъ кельнскій архіепископъ, слѣдовательно, она была учрежденіемъ, созданнымъ какъ бы съ благословенія Церкви. Человѣкъ, незнакомый съ этимъ учрежденіемъ, можетъ подумать, что это было нѣчто въ родѣ христіанскаго общества, имѣвшаго цѣлью проповѣдывать идеи любви и мира, подобно тому, какъ проповѣдывала въ эпоху нашего междуцарствія Троицко-Сергіевская обитель. Ничуть не бывало. Чтобы получить представленіе о „Святой Фемѣ“, достаточно вспомнить, что символомъ ея служили кинжалъ и веревка, а народная память сохранила о ней преданіе, при знакомствѣ съ которымъ ужасъ охваты-

ваетъ человѣка. Такое же впечатлѣніе получается и отъ первыхъ шаговъ императорской власти, когда она была возстановлена въ Германіи. Вспомнимъ, сколько рыцарей вздернуто было на висѣлицу, сколько ихъ разбойничьихъ замковъ разрушено было уже первымъ представителемъ Габсбургскаго дома.

Теперь спрашивается, чѣмъ же объяснить, что для борьбы съ одинаковымъ приблизительно зломъ Русь и Германія прибѣгали къ столь противоположнымъ средствамъ: тамъ, двигаемые вѣрой, для борьбы съ расходившимся эгоизмомъ личности люди каются во грѣхахъ, обращаются къ чувству христіанской любви; здѣсь для борьбы съ такимъ же зломъ люди хватаются за кинжалъ и веревку и къ одному насилію присоединяютъ другое насиліе. Объяснить это различіе, ссылаясь на значительную разницу во времени, болѣе высокимъ христіанскимъ просвѣщеніемъ Россіи въ эпоху смутнаго времени, едва ли возможно. Нужно помнить, что эпоха „кулачнаго права“ и „Святой Фемы“ на Западѣ были въ то же время эпохой процвѣтанія знаменитаго Ѳомы Аквината, получившаго свое образованіе какъ разъ въ томъ же Кельнѣ, архіепископъ котораго, въ роли вестфальскаго герцога, былъ верховнымъ начальникомъ этого ужаснаго тайнаго судилища. Такого крупнаго представителя богословской мысли наша Русь эпохи смутнаго времени не знаетъ. А между тѣмъ Ѳома Аквинатъ имѣлъ своихъ предшественниковъ на Западѣ. Да и вообще такіе люди не являются въ исторіи случайно. Словомъ, если подъ христіанскимъ просвѣщеніемъ разумѣть логическое пониманіе христіанской доктрины, то перевѣсъ въ этомъ сравненіи окажется на сторонѣ Запада. Итакъ, если не въ просвѣщеніи, то гдѣ же скрывается причина столь различнаго отношенія представителей этихъ двухъ культуръ къ одному и тому же жизненному факту?

Для историка вопросъ этотъ рѣшается очень просто. Законъ любви, гдѣ онъ дѣйствуетъ, является живою силою,

управляющею жизнію; если же его нѣтъ, то это значитъ, что вмѣсто него дѣйствуетъ какая-то другая реальная сила, исполняющая его роль. Отыскать эту силу не трудно. Христіанство, гдѣ оно появлялось, для своего утвержденія должно было предварительно выдерживать борьбу съ мѣстной національной стихіей, и гдѣ начала христіанскія не утверждались, тамъ естественно во всей своей силѣ оставались начала этой мѣстной стихіи. Не находя въ исторической жизни европейскихъ обществъ христіанскаго начала любви, мы естественно должны предположить, что тамъ дѣйствуютъ начала старой національной религіи. Что же это за начала? При рѣшеніи подобныхъ вопросовъ, въ виду сложности жизненныхъ явленій, легко запутаться и случайное принять за существенное. Но есть одно вѣрное средство въ подобномъ случаѣ избѣгнуть ошибки: господствующее начало жизни всегда даетъ себя знать въ томъ конечномъ идеалѣ, къ которому стремится народъ. Пресловутая восточная лѣнь и апатія къ дѣятельности нашли свое выраженіе въ ученіи о буддійской нирванѣ; азіатская чувственность нашла свое выраженіе въ ученіи о магометовомъ раѣ; христіанскій идеализмъ нашелъ свое выраженіе въ ученіи о вѣчномъ нравственномъ совершенствованіи въ загробномъ мірѣ и т. д. Въ чемъ же заключался идеалъ германскихъ народовъ, которымъ принадлежитъ доминирующая роль въ исторіи европейской цивилизаціи? Онъ нашелъ выраженіе въ ученіи *о Валгаллѣ*. Валгалла—это чертоги Одина, куда стекаются души героевъ послѣ смерти. Каждое утро выѣзжаютъ они въ сопровожденіи Одина на бой, дѣлятся на партіи и рубятъ другъ друга, сколько хватитъ силъ. Къ вечеру отрубленные члены срастаются, раны заживаютъ съ тѣмъ, чтобы на завтра опять можно было заняться тѣмъ же упражненіемъ. Всякая борьба обыкновенно ведется съ какою-нибудь опредѣленною цѣлью; даже хищные звѣри терзаютъ другъ друга, чтобы утолить голодъ. Какую же цѣль преслѣдуютъ герои Валгаллы? Ни-

какой другой кромѣ самой рѣзни, въ которой содержится весь смыслъ жизни, все ея блаженство. Здѣсь, очевидно, мы имѣемъ дѣло съ профессіональными разбойниками, съ истинными головорѣзами, которымъ на человѣческомъ языкѣ трудно даже придумать настоящее имя. Нужно помнить, что ученіе о Валгаллѣ находится въ связи съ общими воззрѣніями германской миѳологіи, какъ по крайней мѣрѣ она отразилась въ Эддѣ. Міръ, по этому воззрѣнію, созданъ изъ трупа и крови великана Иммера, котораго убилъ Одинъ съ 12 Азами. Затѣмъ, по сигналу Одина, началась борьба съ гигантами, которая служитъ прелюдіей къ настоящей борьбѣ, имѣющей наступить при концѣ міра: тогда разрушатся всѣ основы міросданія, выступятъ на борьбу всѣ силы природы, въ частности холодъ и огонь вышлютъ своихъ враждебныхъ другъ другу демоновъ, и настанетъ послѣдняя борьба, въ которой погибнетъ весь міръ, погибнутъ люди, боги и самъ Одинъ. Небо въ каждой миѳологіи есть, говорятъ, отраженіе земли. Если когда, то, именно, въ данномъ случаѣ эта истина имѣетъ свое полное примѣненіе: вспомнимъ похожденія норманновъ, ужасы которыхъ потребовали сочиненія особой молитвы; вспомнимъ неистовства берсеркеровъ, приходившихъ въ опьяненіе при видѣ трупа и крови и поймемъ, въ какой полной гармоніи небо Германіи находилось съ землею. „Какой ты вѣры?“ спросили одного норманна. „Я вѣрю, отвѣчалъ тотъ, только своему оружію, своей силѣ и храбрости“. Вотъ первый и главный членъ символа вѣры истиннаго германца.

Здѣсь, по закону контраста, невольно вспоминается слѣдующій фактъ. У одного изъ болѣе раннихъ византійскихъ историковъ Ѳеофилакта Симокаты (конца VI и начала VII в.) сохранилось слѣдующее свидѣтельство: „Когда императоръ Маврикій отправился во Фракію готовиться къ войнѣ съ аварами, спутниками императора были задержаны три человѣка, не вооруженные ни мечами, ни другимъ оружіемъ, но

только носящіе киѳары. Императоръ спросилъ, какого они рода, изъ какой земли и зачѣмъ пришли въ Римскую землю? Они отвѣчали, что они славяне, жилище ихъ—у Западнаго Океана,—что... они потому носятъ киѳару, что *не умѣютъ обращаться съ оружіемъ*, ибо въ землѣ ихъ нѣтъ желѣза". Мы не расположены принимать это свидѣтельство дословно; но что славяне не умѣли такъ владѣть оружіемъ, какъ имъ владѣли германцы, это можно доказать научно. Загляните, хотя бы, напримѣръ, въ древнія славянскія могилы и сравните ихъ съ могилами германцевъ и увидите, что въ то время какъ послѣднія переполнены оружіемъ, во вторыхъ оно почти совершенно отсутствуетъ. Горе, да воинственные сосѣди научили славянина владѣть оружіемъ [1]); но гдѣ представлялась возможность, онъ охотно безъ него обходился. Вотъ русскій силачъ вступаетъ въ борьбу съ печенѣжскимъ великаномъ у Переяславля (992 г.); смотрите, какъ онъ побѣждаетъ врага своего: „и удави Печенѣзина въ руку, и удари имъ о землю". Этотъ историческій фактъ воспроизводитъ намъ обычную картину боя, съ которою обыкновенно встрѣчаемся въ нашихъ былинахъ, съ тою, впрочемъ, разницею, что русскій богатырь, начиная бой на

[1]) Такъ, сравнительно большая воинственность прибалтійскихъ Славянъ объясняется вѣковою борьбою ихъ съ Германцами, которая, какъ извѣстно, такъ печально окончилась для Славянъ; нѣкоторыя варварскія выходки нападавшихъ при Юстинианѣ на Балканскій полуостровъ Славянъ объясняется присутствіемъ въ ихъ рядахъ свирѣпыхъ Гунновъ и Болгаръ; завоевательный періодъ нашей исторіи до Святослава включительно въ значительной степени объясняется воинственностью состоявшихъ на службѣ у нашихъ князей варяжскихъ дружинъ; на дальнѣйшее развитіе у насъ воинственности много повліяла многовѣковая борьба за границы съ степными варварами до татаръ включительно и другими воинственными сосѣдями.—Этими замѣчаніями мы хотимъ сказать не то, что Славяне въ древнѣйшую эпоху лишены были совершенно инстинкта самосохраненія и неспособны были обнаружить стойкости при отстаиваніи своихъ интересовъ: рѣчь идетъ о ихъ большемъ миролюбіи сравнительно съ Германцами. Не признавая этого, мы не поймемъ, какъ могъ въ народномъ сознаніи возникнуть идеалъ богатыря, типъ котораго представляется ниже.

конѣ, вслѣдствіе своей неловкости, всегда падаетъ съ него, попадаетъ подъ своего врага и, только оправившись, наноситъ ему окончательный ударъ. Легко понять, что люди такого типа не могутъ не только настоящей рѣзни, но и какой бы то ни было борьбы, ставить своимъ идеаломъ. Отецъ Ильи Муромца, отпуская сына въ поѣздку, напутствуетъ его такимъ благословеніемъ:

Я на добрыя дѣла тебѣ благословенье дамъ,
А на худыя дѣла благословенья нѣтъ.
Поѣдешь ты путемъ и дорогою,
Не помысли зломъ на татарина,
Не убей въ чистомъ полѣ христьянина.

Другой русскій богатырь, Добрыня Никитичъ, сѣтуетъ на свою матушку, что она, родивши его, не спустила въ сине море:

Я бы вѣкъ, Добрыня, въ морѣ лежалъ,
Я не ѣздилъ бы, Добрыня, по чисту полю,
Я не убивалъ бы, Добрыня, неповинныхъ душъ,
Не пролилъ бы крови я напрасныя,
Не слезилъ бы, Добрыня, отцевъ, матерей,
Не вдовилъ, Добрыня, молодыхъ женъ,
Не пускалъ сиротать малыхъ дѣтушекъ.

Вотъ какъ разсуждаютъ русскіе богатыри; а вѣдь эти люди, такъ сказать, по самой профессіи своей военные, ибо задача ихъ оберегать русскую землю отъ враговъ. Печальныя обстоятельства заставляютъ русскаго человѣка браться за оружіе; но онъ дѣлаетъ это неохотно, ибо идеалъ его не здѣсь:

А я ржи напашу, да во скирды сложу,
Во скирды складу, домой выволочу,
Домой выволочу, да дома вымолочу;
Драни надеру, да и пива наварю,
Пива наварю, да и мужиковъ напою.

Вотъ о чемъ мечтаетъ русскій богатырь (Никула Селяниновичъ). И это понятно, потому что по самой природѣ своей онъ „мужикъ—деревенщина“. Подъ вліяніемъ расходившейся страсти русскій человѣкъ можетъ, конечно, не хуже германца набѣдокурить и создать что-нибудь въ родѣ смутнаго времени. Но выйдя изъ обыденной колеи жизни, онъ легко въ нее возвращается, и во всякомъ случаѣ борьба не составляетъ потребности его жизни, ибо онъ по природѣ своей человѣкъ мирный. Не то древній германецъ: это по самой натурѣ своей разбойникъ; борьба стала для него чѣмъ-то въ родѣ религіознаго культа, и это борьба не духовная, не нравственная, а борьба физическая, служащая проявленіемъ чисто животныхъ инстинктовъ, ставящая насиліе началомъ жизни, ибо въ ней весь смыслъ, вся поэзія жизни.

Вотъ истинный источникъ той борьбы и насилія, которыми, какъ мы видѣли, характеризуется исторія церковной, политической и матеріально-культурной жизни европейскаго Запада. Теперь легко понять, почему законъ христіанской любви не могъ стать руководящимъ началомъ жизни европейскаго общества: это не могло случиться потому, что законъ любви оказался въ прямомъ противорѣчіи съ жизненнымъ началомъ германско-національной стихіи, характеризуемой непомѣрнымъ буйствомъ личности, не умѣющей полагать предѣлы произволу своего эгоизма. Христіанская любовь, требующая сердечной теплоты, смиренія, кротости, не могла овладѣть душею германца, потому что на днѣ ея лежала толстая глыба льда, растопить которую не было возможности. Это могла бы сдѣлать Церковь съ ея сверхъестественными благодатными силами, но мы видѣли, что церковное начало очень рано исчезло на Западѣ, уступивъ свое мѣсто государственному, воспринятому отъ стараго языческаго Рима. Отъ Христіанской Церкви тамъ остался лишь внѣшній остовъ, наполненный не церковнымъ, а госу-

дарственнымъ содержаніемъ. Сохранилась тамъ, правда, и христіанская догматика; но она воплотилась въ сухія логическія формы и, оставшись въ сферѣ логической мысли, не коснулась ни сердца человѣка, ни его воли, т. е. не коснулась тѣхъ силъ души, которымъ по преимуществу принадлежитъ активная роль въ жизни человѣка. Напротивъ, этими коренными силами души, этимъ центральнымъ колесомъ жизни, по прежнему управляетъ покоющаяся на днѣ души германца старая національная стихія, слѣды дѣйствія которой красною нитью проходятъ черезъ всю европейскую исторію до нашихъ дней. Современные намъ анархисты, жаждущіе кинжаломъ и динамитомъ разстроить существующій государственно-общественный строй и мечатающіе путемъ насилія возстановить на землѣ времена золотого вѣка, по своему духу ничѣмъ не отличаются отъ злыхъ демоновъ Эдды, имѣющихъ путемъ отчаянной борьбы разрушить существующій міръ, послѣ чего должно будетъ наступить блаженное царство Бальдора. Между тѣми и другими, какъ связывающія ихъ звенья, естественно размѣщаются виновники всѣхъ церковныхъ, политическихъ и экономическихъ бурь и переворотовъ, и вообще всѣ насильники, которыми кишитъ европейская исторія. Все это ягоды одного поля, всѣ они выразители одного начала. Когда современный намъ державный вождь германскаго народа, давая наставленіе отправлявшимся въ Китай своимъ войскамъ, съ высоты престола воскликнулъ: *„Плѣнныхъ не берите, пощады не давайте“!*— многіе у насъ содрогнулись отъ этого дикаго возгласа, напоминавшаго имъ времена Атиллы, Чингизха, Тамерлана и имъ подобныхъ варваровъ Азіатскаго Востока. Другихъ же, наоборотъ, эта выходка нисколько не удивила, ибо въ этомъ возгласѣ имъ послышался знакомый бранный кликъ изъ Валгаллы, совершенно естественно вырвавшійся изъ груди искренняго поклонника Одина, лишь для вида прикрываемаго именемъ Христовымъ. Такъ часто бываетъ въ жизни: истин-

ныя движенія души, сдерживаемыя до поры до времени внѣшшими приличіями, подъ воздѣйствіемъ того или другого внѣшняго толчка, легко прорываются наружу и даютъ о себѣ знать со всею откровенностью.

Между тѣмъ и положенія христіанской догматики, оторванныя отъ своей жизненной, нравственной основы, послѣ безцѣльнаго перебиранія ихъ въ эпоху схоластики, вывѣтрившіяся, засушенныя и заморенныя, стали подвергаться сначала сомнѣнію, а потомъ и полному отрицанію. Такимъ образомъ, не усвоивъ началъ христіанской нравственности, европейская цивилизація стала отрекаться и отъ христіанской догматики, которая въ сущности нужна была ей какъ школьный матеріалъ для упражненія разсудочной мысли. Мы любимъ подчеркивать мысль о зависимости нравственной стороны христіанскаго ученія отъ ученія догматическаго; но на ряду съ этимъ слѣдуетъ вспомнить и о томъ, какое огромное вліяне нравственная сторона жизни человѣка имѣетъ на его теоретическое міровоззрѣніе: мысль, оторванная отъ жизни и не встрѣчающая въ ней поддержки, сначала слабѣетъ, тускнѣетъ, а потомъ, выражаясь образно, и совсѣмъ испаряется, улетаетъ.

Въ этомъ очеркѣ историческими данными мы воспользовались лишь какъ матеріаломъ для уясненія извѣстной частной мысли; вотъ почему на него не слѣдуетъ смотрѣть какъ на полную характеристику европейской цивилизаціи, которая, какъ всѣмъ извѣстно, имѣетъ столько свѣтлыхъ сторонъ; такая характеристика не входитъ въ нашу задачу [1]).

---

[1]) Мы очень дорожимъ соціологическимъ ученіемъ Хомякова и поэтому намъ хотѣлось выразить его мысли какъ можно выпуклѣе, не погрѣшая въ то же время противъ духа его міровоззрѣнія Чтобы провѣрить себя въ этомъ послѣднемъ отношеніи, мы предварительно напечатали этотъ трактатъ на страницахъ журн. „Странникъ“ (августъ—сентябрь 1900 г.) и затѣмъ попросили произнесть сужденіе о немъ лицъ, не менѣе насъ изучавшихъ Хомякова и признаваемыхъ нами вполнѣ компетентными въ этомъ отношеніи Одинъ изъ этихъ своего рода *свѣдущихъ* людей, прочитавъ нашъ трактатъ, нашелъ, что „это образецъ разви-

Сдѣлаемъ теперь изъ сказаннаго общій выводъ. Богатая содержаніемъ исторія западныхъ народовъ даетъ превосходный матеріалъ для уясненія слѣдующей общей мысли, сущность которой теперь уже легко можетъ быть выражена въ немногихъ словахъ. Жизнь каждаго духовнаго организма

тія, популяризаціи и примѣненія Хомяковскихъ идей"; другой засвидѣтельствовалъ, что онъ готовъ подъ этимъ трактатомъ „подписаться обѣими руками". Этими отзывами наша ученая совѣсть вполнѣ успокоена. Но нашлись люди, которые отнеслись къ этому трактату иначе: онъ показался имъ наполненнымъ „историческими натяжками", допущенными въ угоду „славянофильскимъ тенденціямъ", съ цѣлью „нашего національнаго самопревозношенія" На это можно замѣтить, что историческая часть трактата построена на фактахъ общеизвѣстныхъ, въ дѣйствительности которыхъ не усумнится ни одинъ сколько-нибудь освѣдомленный историкъ Въ данной группировкѣ фактовъ тѣни несомнѣнно оказались сгущенными; но это получилось оттого, что строго опредѣленная задача не позволяетъ намъ говорить здѣсь о многихъ блестящихъ сторонахъ европейской цивилизаціи, общеизвѣстность которыхъ къ тому же выше всякаго сомнѣнія. Намъ, вслѣдъ за Хомяковымъ, хотѣлось здѣсь только показать, какимъ образомъ З. Европа. при несомнѣнно блестящемъ развитіи многихъ сторонъ своей цивилизаціи, при всемъ величіи истинно-христіанскаго подвига отдѣльныхъ лицъ и даже цѣлыхъ учрежденій, въ главной струѣ теченія своей исторической жизни оказалась слишкомъ далекою отъ христіанскаго идеала общественной жизни, вѣра въ который, чѣмъ дальше, тѣмъ, повидимому, все болѣе и болѣе изсякаетъ на Западѣ, и какимъ образомъ, съ другой стороны, наша Русь, при всемъ своемъ невѣжествѣ, даже въ минуты самаго мрачнаго своего состоянія, обнаруживала признаки истинно-христіанскаго настроенія и необыкновеннаго чутья въ пониманіи основного начала христіанской жизни. На ряду съ многими причинами, объясненіе этого факта Хомяковъ искалъ въ особенностяхъ нашего народнаго характера и дѣлалъ это не съ цѣлью „самопревозношенія", а для того, чтобы показать, на чемъ основывается его вѣра (это же есть вѣра и нашей Церкви) въ возможность построенія нашего общества на началахъ болѣе христіанскихъ, чѣмъ тѣ, на которыхъ строится общественная жизнь З Европы И нашъ критикъ сознается, что русскій человѣкъ „нѣсколько миролюбивѣе Германца". Но вѣдь мы это только и доказываемъ. Намъ говорятъ, что не всѣ Славяне одинаково миролюбивы. Но прежде чѣмъ произносить о нихъ сужденіе, необходимо вспомнить историческую судьбу этихъ Славянъ. Нѣмцы обвиняютъ прибалтійскихъ Славянъ въ свирѣпости, но чтобы понять цѣну этого обвиненія, достаточно вспомнить: гдѣ теперь эти Славяне и куда дѣвались они? Вообще, если кому и покажется слишкомъ сильнымъ сгущеніе тѣней въ этомъ трактатѣ, то эти тѣни, надѣемся, разсѣются при освѣщеніи даннаго вопроса съ точки зрѣнія общей системы міровоззрѣнія Хомя-

покоится на взаимодѣйствіи двухъ началъ: личнаго и общественнаго. Это тѣ самыя начала, взаимодѣйствіемъ которыхъ обусловливается жизнь всего мірового цѣлаго, начиная съ самыхъ простѣйшихъ формъ ея проявленія: атомъ въ массѣ, клѣточка въ растительномъ или животномъ организмѣ — это то же, что личность въ обществѣ. Но нигдѣ

кова. Онъ любитъ критиковать слабыя стороны европейской жизни; но онъ же, говоря о Западѣ, отдавалъ „вполнѣ справедливую дань удивленія его великимъ явленіямъ историческимъ, художественнымъ и научнымъ“ и признавалъ, что лучшіе двигатели европейскаго просвѣщенія „могутъ за свои великіе подвиги слышать отъ насъ (Русскихъ) слово правдиваго уваженія, непомраченнаго ни осужденіемъ, ни упрекомъ“... (см. выше стр 499) и другое отношеніе къ нимъ называлъ прямо *нечестнымъ* (стр 558). Хомяковъ любилъ выставлять свѣтлыя стороны своей Руси, но онъ же сказалъ о ней·

Въ судахъ черна неправдой черной
И игомъ рабства клеймена;
Безбожной лести, лжи тлетворной,
И лѣни мертвой и позорной,
И всякой мерзости полна!

Хорошее „самопревозношеніе“! Вообще, нельзя не пожалѣть о томъ, что критика славянофильскаго міровоззрѣнія производится у насъ какъ то спорадически, по клочкамъ, безъ должнаго вниманія къ общей системѣ этого міровоззрѣнія. Если хотите понять Хомякова, обращайте вниманіе прежде всего не на его нападки на европейское просвѣщеніе, произведенныя яко бы въ интересахъ „самопревозношенія“, а на тотъ возвышенный идеалъ, во имя котораго дѣлаются эти нападки. Извѣстна истина, что чѣмъ выше нашъ идеалъ, тѣмъ низменнѣе намъ кажется дѣйствительность, идущая въ разрѣзъ съ этимъ идеаломъ; а идеалъ Хомякова, какъ мы видѣли, былъ слишкомъ высокъ сравнительно съ тою дѣйствительностью, на которую онъ нападалъ· inde ira. Правда, свои нападки Хомяковъ дѣлалъ съ жаромъ, который признается не совсѣмъ удобнымъ въ научно-объективной критикѣ. Но этотъ своего рода поэтическій жаръ тѣмъ хорошъ, что онъ придаетъ слову такую силу и выразительность, при которой основная мысль автора получаетъ возможную для человѣческой рѣчи ясность и отчетливость; если же при этомъ своего рода стремительномъ движеніи впередъ и получаются нѣкоторыя недомолвки по разнымъ побочнымъ вопросамъ, то они легко могутъ быть самолично восполнены въ сознаніи каждаго, кто желаетъ узнать истину и не страдаетъ маніей къ придиркамъ. Наконецъ, бываютъ вопросы, холодное отношеніе къ которымъ для людей убѣжденныхъ кажется просто преступнымъ

индивидуализація особи не достигаетъ такихъ размѣровъ, какъ въ человѣческой личности: личность—это высшее проявленіе закона центробѣжности. Сущность личности въ ея самосознающемъ и волящемъ „я“. Въ актѣ самосознанія личность выдѣляетъ себя изъ остального міра явленій и ставитъ себя какъ бы самостоятельнымъ центромъ жизни; въ актѣ свободной воли личность внутреннія движенія своего „я“ ставитъ закономъ своей жизни и дѣятельности и поэтому стремится выйти изъ подчиненія законамъ, дѣйствующимъ внѣ ея, исходящимъ изъ другихъ центровъ. Легко понять, что изъ единицъ, обособившихся до такой степени, уже нельзя составить цѣлаго по тѣмъ законамъ, которые дѣйствуютъ въ физическихъ организмахъ, т. е. по законамъ механическимъ, къ категоріи которыхъ въ одинаковой степени должны быть отнесены законы не только физическіе, но и юридическіе. Для личности, которая признаетъ себя свободною, т. е. признаетъ для себя закономъ свою волю, всякій другой законъ, исходящій извнѣ, будетъ казаться насиліемъ, для устраненія котораго она будетъ напрягать всѣ свои силы. Тотъ аргументъ, что путь къ личному благу, къ которому такъ неравнодушна личность, ведетъ чрезъ общее благо, въ жертву которому человѣкъ долженъ приносить свои частные интересы, никогда не казался убѣдительнымъ. Жизненный опытъ говоритъ, что люди этотъ окольный путь обыкновенно предоставляютъ для другихъ, сами же предпочитаютъ достигать цѣли инымъ, болѣе близкимъ путемъ. Повторяемъ, что особь, выдѣлившаяся изъ цѣлаго, построеннаго по закону необходимости и развившаяся въ человѣческой личности до свободнаго „я“, уже не можетъ служить матеріаломъ для созиданія цѣлаго по тому же закону необходимости. Специфическая особенность человѣческой личности, которою она отличается отъ всѣхъ другихъ особей, это ея свобода; свобода, слѣдовательно, есть законъ ея жизни; а поэтому изъ человѣческихъ личностей можно создать нормальное цѣлое

только по законамъ свободы. Выше представленная картина исторической жизни европейскаго общества наглядно показываетъ, что общество, созданное и поддерживаемое однимъ насиліемъ, полно отрицательныхъ сторонъ, въ виду которыхъ оно не можетъ быть признано нормальнымъ; причина же насилія въ эгоизмѣ личности, стремящейся развиться на счетъ другой личности, но не желающей добровольно пожертвовать частью своихъ интересовъ этой послѣдней. Здѣсь источникъ единоличной и корпоративной борьбы, возведенной на Западѣ въ законъ жизни. Не трудно понять, что въ этомъ явленіи европейской жизни проявилась лишь одна сторона человѣческой свободы. Общество, признающее борьбу закономъ своей жизни, очевидно, не доразвилось до понятія о человѣкѣ, какъ о нравственной личности, которая можетъ и должна ограничивать себя не только по внѣшнимъ побужденіямъ, но и по мотивамъ чисто внутренняго порядка, вытекающимъ изъ признанія высшаго нравственнаго закона. Источникомъ же нравственнаго закона не можетъ быть ни воля частной личности, которая сама по себѣ эгоистична и въ этомъ смыслѣ безнравственна, ни дѣйствующій въ природѣ законъ необходимости, хотя бы ему приписывалось міровое значеніе; ибо, гдѣ дѣйствуетъ необходимость, тамъ нѣтъ свободы, а слѣдовательно, нѣтъ и нравственности. Дѣйствительнымъ источникомъ высшаго нравственнаго закона можетъ быть только разумная воля абсолютная, которая, будучи источникомъ всего, все въ себѣ имѣетъ, ни къ чему не стремится, ни за что не берется, слѣдовательно, ничего не насилуетъ. Но, не насилуя частной воли, воля абсолютная содержитъ однако же въ себѣ источникъ принудительности внѣшней и внутренней: внѣшней, ибо она, какъ вѣчная истина, воздаетъ каждому по дѣламъ его,—внутренней, ибо она носитъ въ себѣ тотъ высшій идеалъ, осуществленіе котораго является единственнымъ вѣрнымъ путемъ къ достиженію счастья. Ясно, что только на признаніи этой абсо-

лютной воли закономъ жизни можетъ основаться вполнѣ нормальное человѣческое общество, ибо только въ такомъ законѣ личность можетъ найти достаточные побужденія къ добровольному ограниченію своего эгоизма въ пользу другихъ личностей. Единственнымъ идеаломъ такого общества на землѣ служитъ Вселенская Православная Церковь, девизомъ которой, по мѣткому выраженію Хомякова, служитъ положеніе: *свобода въ единствѣ по закону любви.*

Въ заключеніе позволимъ себѣ привести слѣдующія замѣчательныя строки изъ берлинскаго письма Хомякова къ Пальмеру. „Пишу вамъ изъ столицы самодовольнаго раздора, изъ Берлина, и начинаю словомъ: *единство*. Нигдѣ такъ глубоко не чувствовалъ я необходимости, святости, утѣшительной силы этого Божественнаго начала. *Единство*— его не найдешь въ пустыхъ и слабыхъ стремленіяхъ отдѣльныхъ *личностей* и умовъ, ибо каждый отдѣльный умъ ставитъ себя центромъ самого себя, тогда какъ на самомъ дѣлѣ существуетъ лишь единое истинное средоточіе—Божество. Его нельзя ожидать отъ естественной силы сочувствія, ибо это было бы не что иное, какъ суевѣрное поклоненіе отвлеченному понятію; но въ простотѣ и смиреніи пріемлется оно—даръ Божьяго милосердія и благодати.—*Единство!* Это существенное значеніе Церкви, видимый признакъ постояннаго пребыванія Господа на землѣ, сладчайшая радость человѣческаго сердца. Почти безграничное развитіе индивидуализма—вотъ отличительный признакъ Германіи, Пруссіи въ особенности. Здѣсь, въ Берлинѣ, трудно отыскать хотя бы одинъ какой-либо догматъ, хотя бы одно какое-либо чувство, которое могло бы послужить звеномъ истинно духовнаго общенія человѣка съ человѣкомъ, въ христіанскомъ смыслѣ этого слова. Самое стремленіе къ согласію, повидимому, исчезло, и это преобладаніе исключительно личнаго развитія, это духов-

ное одиночество среди вѣчно озабоченной толпы, нагоняетъ на душу чувство уныніи и глубокой тоски“ [1]).

Такова сущность соціальнаго воззрѣнія Хомякова, въ основу котораго онъ клалъ *любовь,* понимаемую не въ смыслѣ случайнаго движенія души (естественнаго состраданія), а въ смыслѣ *основнаго закона жизни*, покоющагося на абсолютной основѣ и нѣтъ сомнѣнія, что если бы люди могли въ достаточной степени проникнуться чувствомъ христіанской любви, то всѣ не только общественные, но и частные вопросы, касающіеся внутренней жизни нашей души, разрѣшились бы сами собою. Объ этомъ много говорилось и повторять сказанное нѣтъ, конечно, нужды. Но вопросъ въ томъ, какъ же этого достигнуть. Христіанская любовь нераздѣльно связана, какъ сказано было выше, съ христіанскою вѣрою. Современная Европа разъѣдается невѣріемъ; естествено поэтому, что тамъ мало и христіанской любви. Но, вѣдь, было время, когда эта Европа горячо и искренно вѣрила. Вспомнимъ, хотя бы, напримѣръ, эпоху крестовыхъ походовъ. Пусть руководители этого движенія не свободны были отъ извѣстныхъ корыстныхъ цѣлей; пусть въ мотивахъ, которыми двигались и народныя массы, была значительная примѣсь утилитаризма; но все же остается несомнѣннымъ тотъ фактъ, что это грандіозное явленіе выросло на религіозной почвѣ и что центральнымъ его двигателемъ была глубокая, искренняя вѣра; а то самоотверженіе, съ какимъ, руководимые святыми чувствами, гибли и старые и малые, несомнѣнно свидѣтельствуетъ, что эта вѣра не чужда была и любви, хотя, можетъ быть, и ложно направленной. Итакъ, несомнѣнно то, что у Европы были задатки, развитіе которыхъ могло, казалось бы, создать тотъ именно общественный строй, о которомъ мечтаетъ Хомяковъ. И что же вышло? Вслѣдствіе-ли непреложныхъ законовъ исторіи, или вслѣдствіе односторонности началъ, какъ полагаетъ Хомяковъ, живая вѣра въ Европѣ испарилась, или

[1]) Т. II, стр. 277.

испаряется, искреннее чувство улетѣло, и въ результатѣ остался какой-то свищъ, который управляется сухимъ логическимъ разсудкомъ, игрою нервовъ и грубою корыстью. Такъ представлялъ себѣ Хомяковъ старѣющую Европу. Теперь спрашивается: можно-ли изъ такого матеріала создать общественный организмъ, построенный на началѣ живой христіанской любви? Свѣжѣе, бодрѣе, жизненнѣе другихъ европейскихъ народовъ Хомяковъ признавалъ Англію. И вотъ какъ рѣшаетъ онъ этотъ вопросъ по отношенію къ Англіи. „Конечно, Англія еще крѣпка, много живыхъ и свѣжихъ соковъ льется въ ея жилахъ; но дѣло Виговъ (разрушающее начало) идетъ впередъ неудержимо. Звонко и мѣрно раздаются удары протестантскаго топора, разрубаются тысячелѣтніе корни, стонетъ величавое дерево. Не вѣрится, чтобы земля, воспитавшая такъ много великаго, давшая такъ много примѣровъ человѣчеству, разнесшая свѣтъ Христіанства и славу имени Божія по отдаленнѣйшимъ концамъ міра, могла погибнуть; а *гибель неизбѣжна,* развѣ (и дай Богъ, чтобы это было), развѣ приметъ она *новое духовное начало*, которое притупило бы остріе протестантскаго топора, залечило бы уже нанесенныя раны и укрѣпило ослабленные корни“. Итакъ, Англія еще можетъ быть спасена отъ *неизбѣжной гибели* путемъ принятія *новаго духовнаго начала*, и то потому, что въ ея жилахъ еще много льется *свѣжихъ*, *живыхъ соковъ*. Къ остальной Европѣ, особенно къ романскимъ народностямъ, Хомяковъ относился еще болѣе скептически. И если необходимымъ условіемъ спасенія Европы отъ гибели признать ея переустройство на началахъ христіанской любви, то и въ самомъ дѣлѣ надъ нею можно, повидимому, прочитать отходную. Суди по ходу исторіи, самымъ свѣжимъ и въ этомъ смыслѣ передовымъ элементомъ въ Европѣ, элементомъ будущаго, слѣдуетъ признать соціализмъ съ анархизмомъ во главѣ. Но трудно повѣрить, чтобы эта передовая Европа, повернувъ съ пути кинжала и динамита, попала на

путь христіанской любви; это просто невѣроятно. Сама Европа думаетъ, конечно, на этотъ счетъ иначе: она вѣритъ въ свое полное обновленіе и думаетъ недурно устроиться безъ всякой помощи христіанства. Даже нѣкоторые изъ полу-оскотинившихся героевъ романовъ Золя вѣрятъ въ полное возрожденіе Франціи, а за него и всего человѣчества на новыхъ началахъ. Не трудно догадаться, каковы эти начала, и во всякомъ случаѣ они не имѣютъ ничего общаго съ религіей.

И Хомяковъ въ концѣ концовъ признавалъ возможность возрожденія Европы; но подходилъ къ этому вопросу совсѣмъ иначе. Это его признаніе основывалось, съ одной стороны, на глубокой вѣрѣ въ высокое благородство человѣческой души, съ другой стороны, на несокрушимой вѣрѣ въ безусловную истинность Христіанства. Кореннымъ зломъ, совратившимъ просвѣщеніе Европы съ его истиннаго историческаго пути, онъ признавалъ, какъ мы знаемъ, раціонализмъ: раціонализмъ извратилъ истинное понятіе о Церкви, раціонализмъ подточилъ и самыя основы религіозной вѣры. Но Хомяковъ въ то же время думалъ, что тотъ же раціонализмъ подкопается и подъ свои собственныя основы: онъ держался того убѣжденія, что всякое одностороннее направленіе, развиваясь послѣдовательно, въ концѣ концовъ обличитъ самого себя въ своихъ послѣднихъ выводахъ, и онъ былъ убѣжденъ, что европейскій раціонализмъ уже произнесъ надъ собою смертный приговоръ въ послѣднихъ выводахъ Германской философіи. Остановка, слѣдовательно, лишь за недостаткомъ сознанія Европою уже совершившагося факта. Вотъ почему онъ и взялъ на себя задачу привести Европу къ уразумѣнію этого именно совершившагося факта: разоблачая въ своихъ французскихъ брошюрахъ односторонности Католицизма и Протестантства и выясняя въ то же время истинный смыслъ Вселенскаго Православія, въ своихъ философскихъ статьяхъ Хомяковъ доказываетъ односторонность началъ Германской философіи и тутъ же пытается положить основаніе для ис-

тинно разумной философіи, которая бы, удовлетворяя запросамъ философскаго мышленія, въ то же время примиряла послѣднее съ религіозной вѣрой. Изложеніе и оцѣнка его философско-богословскаго міровоззрѣнія сдѣланы будутъ въ своемъ мѣстѣ. Здѣсь же только замѣтимъ, что эту свою работу Хомяковъ предпринималъ столько же въ интересахъ З. Европы, сколько и въ интересахъ своего отечества; ибо хотя начало нашего просвѣщенія, по его мнѣнію, отличается полнотою и всесторонностью, но проявленіе его въ исторіи онъ считалъ частію неполнымъ, частію искаженнымъ. Вотъ почему наукообразное уясненіе началъ истиннаго просвѣщенія, которыя (начала) служили бы для человѣчества спасательнымъ маякомъ, не позволяющимъ ему сбиваться съ пути истиннаго, онъ считалъ дѣломъ безусловно необходимымъ какъ для Зап. Европы, такъ и для Россіи. Задача эта всегда была предметомъ его вниманія; а подъ конецъ жизни онъ отдался ей всецѣло. Извѣстно, что послѣднею его работою, надъ которою застала его смерть, было его „Второе письмо о философіи къ Ю. Ѳ. Самарину“.

При изложеніи историческаго міровоззрѣнія Хомякова постоянно приходилось затрогивать и его воззрѣнія богословскія. Цѣльность его міровоззрѣнія, съ одной стороны, доминирующее значеніе, какое играютъ у него вопросы вѣры—съ другой, дѣлали это неизбѣжнымъ. Вотъ почему, покончивъ съ вопросомъ объ его историческихъ трудахъ, естественно будетъ перейти къ его занятіямъ богословіемъ. Но при этомъ необходимо замѣтить слѣдующее. Въ матеріалѣ, которомъ намъ придется пользоваться въ данномъ случаѣ, имѣются данныя двоякаго рода: чисто историческія, знакомящія насъ съ богословскимъ образованіемъ Хомякова и его учено-литературными трудами по богословію, и такія, съ которыми приходится имѣть дѣло при уясненіи самой *системой* его философско-богословскаго міровоззрѣнія. Относя послѣднія къ своему мѣсту, мы, сообразно съ планомъ своей работы,

теперь приступаемъ къ изложенію и анализу данныхъ перваго рода.

VII.

Хомяковъ не былъ профессіональнымъ богословомъ, т. е. онъ не готовился ни къ занятію богословской каѳедры, ни къ спеціальной разработкѣ богословской науки: богословіемъ занимался онъ потому, что этого требовало его вѣрующее сердце и пытливый умъ.

Изъ выше изложенныхъ біографическихъ данныхъ видно, что первымъ училищемъ, въ которомъ преподаны были ему первые начатки вѣроученія, былъ Храмъ Божій, а первою его учительницею была благочестивая мать. Какъ происходило дальнѣйшее религіозное образованіе его, мы не знаемъ; намъ извѣстны только нѣкоторые моменты проявленія уже розультатовъ этого образованія. Такъ, еще почти ребенкомъ, онъ, въ наивно-дѣтской формѣ, вступаетъ въ споръ съ католическимъ аббатомъ по вопросу о непогрѣшимости папы; тогда же онъ выражаетъ опасеніе, какъ бы въ языческомъ Петербургѣ не заставили его перемѣнить вѣру. Эти факты свидѣтельствуютъ не только о томъ, что дѣтская головка занята была вопросами вѣры, но и указываютъ то направленіе, въ которомъ она работала. Чѣмъ дальше, тѣмъ больше это направленіе крѣпнетъ и уясняется, очевидно, путемъ работы мысли и пріобрѣтенія знанія. Восемнадцатилѣтнимъ юношей, вращаясь въ кругу пропитанной вольнодумствомъ военной молодежи, онъ заставляетъ уважать свои строго-религіозныя убѣжденія; а на 24—25 году жизни онъ ведетъ горячую полемику съ Кошелевымъ, оспаривая его шеллингіанско-пантеистическое міровоззрѣніе во имя своего православно-христіанскаго вѣрованія. Приблизительно тогда же (1828 г.), въ одной застольной бесѣдѣ, онъ обнаруживаетъ „обширныя свѣдѣнія“ въ исторіи *древнихъ религій*, такъ что Погодинъ даже „въ душѣ стыдится своего невѣжества“.

Позднѣйшія бесѣды его на эту тему въ обществѣ друзей заставляютъ послѣднихъ въ концѣ 30-хъ годовъ принудить его взяться за свою „Семирамиду“, въ содержаніи которой религіозно-историческій элементъ занимаетъ столь видное мѣсто.

Изъ этихъ немногихъ фактовъ можно видѣть, въ какомъ направленіи работала богословствовавшая мысль Хомякова: выясняя себѣ въ борьбѣ съ нѣмецкой философіей теоретическія основы христіанства, онъ въ то же время знакомится съ историческими судьбами религіозныхъ вѣрованій вообще и христіанства въ частности. Работая въ этихъ двухъ направленіяхъ, Хомяковъ скоро достигъ блестящихъ результатовъ: въ бесѣдахъ, имѣвшихъ мѣсто въ кружковыхъ собраніяхъ начала 40-хъ годовъ, онъ выступилъ уже съ такой богатой эрудиціей, что съ нимъ не могъ сравниться ни одинъ изъ его оппонентовъ, хотя между ними были люди даровитые и серьезно начитанные. Тутъ особенно характерно уже приведенное въ своемъ мѣстѣ сознаніе Герцена въ томъ, „что А. С. Хомяковъ заставилъ его прочесть волюминозныя исторіи Неандера и Гфрёрера и особенно изучать исторію *вселенскихъ соборовъ,* мало знакомую ему, для того, чтобы возстановить нѣкотораго рода равновѣсіе въ спорѣ съ противникомъ и имѣть возможность повѣрять *обильныя ссылки* Хомякова на *каноны* и *параграфы соборныхъ постановленій,* которыми онъ *сыпалъ на память,* противопоставляя ихъ точнымъ нѣмецкимъ тезисамъ Герцена“ [1]). Въ тѣхъ же собраніяхъ и съ тѣмъ же, между прочимъ, Герценомъ Хомяковъ велъ дебаты и по философскимъ вопросамъ, при чемъ, разбивая пантеизмъ гегельянской философіи, доказывалъ, что истинно *сущее* есть Богъ, который есть существо премірное, находящееся *внѣ міра* [2]).

Весьма важно было бы составить точное понятіе о той литературѣ, при помощи которой вырабатывалось богослов-

[1]) Анненковъ. Воспоминаніе, отд. III, стр. 90.

[2]) Герценъ. Сочиненіе т. I, стр 64—67

ское міровоззрѣніе Хомякова. Мы знаемъ, что онъ выписывалъ изъ-за-границы цѣлыя груды книгъ на значительныя суммы и что книги эти имъ внимательно прочитывались; знаемъ также, что онъ пользовался изданіями, имѣвшимися въ частныхъ и общественныхъ библіотекахъ. Но составить сколько-нибудь точное представленіе о кругѣ и характерѣ бывшихъ въ его распоряженіи изданій мы не можемъ, потому что изъ имѣющихся въ распоряженіи науки отрывочныхъ указаній серьезныхъ и точныхъ выводовъ сдѣлать нельзя [1]), а произвольныя гаданія цѣннаго научнаго значенія имѣть не могутъ. Есть, впрочемъ, одно указаніе, которое до нѣкоторой степени, хотя и косвеннымъ путемъ, восполняетъ указанный пробѣлъ. Имѣемъ въ виду письмо И. В. Кирѣевскаго А. П. Кошелеву *о духовныхъ книгахъ для чтенія* [2]). Письмо это было отвѣтомъ Кирѣевскаго на поставленный Кошелевымъ вопросъ о томъ, что ему читать. При той тѣсной не только внутренней, но и внѣшней связи, какая существовала между членами славяно-фильскаго кружка, можно съ увѣренностью утверждать (на это есть даже прямыя указанія), что всѣ они воспитывались приблизительно

---

[1]) Намъ кажется, что этотъ пробѣлъ въ значительной степени могъ бы быть восполненъ путемъ изученія каталога фамильной библіотеки. Можно съ увѣренностью утверждать, что все то, что въ эту библіотеку попало при жизни Алексѣя Степановича, имъ было прочитано

[2]) Письмо это помѣщено въ *Приложеніи* ко II тому „Біографіи А. И Кошелева“, стр. 101—103. Здѣсь оно напечатано съ грубыми опечатками, если только ихъ можно назвать опечатками Извѣстный историкъ Гфререрь превращенъ въ Геррера, а слѣдующія строки представляютъ полную путаницу: „достань Аѳанасія Великаго, Mohler'a, Іоанна Златоуста, Неандера, „Правду русской Церкви“ Муравьева“.. Здѣсь, благодаря своеобразной разстановкѣ запятыхъ, изслѣдованія отдѣлены отъ ихъ авторовъ такъ, что обыкновенный читатель не догадается, что въ письмѣ говорится объ изслѣдованіи Mohler'a объ Аѳ Великомъ (Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit .—Mainz 1827 г.), объ изслѣдованіи Неандера объ Іоаннѣ Златоустѣ (Der heilige Johannes Chrysostomus —Berlin 1821—1822 г.); а „Правда Вселенской Церкви“ Муравьева превращена въ „Правду *русской* Церкви“

на одной и той же литературѣ, и, во всякомъ случаѣ, все сколько-нибудь цѣнное въ научномъ отношеніи, бывшее подъ руками у кого-нибудь одного изъ нихъ, легко, въ случаѣ нужды, могло переходить въ руки другого. Не говоримъ уже о томъ, что всякая новая книга, возбуждавшая тотъ или другой интересъ, обыкновенно подвергалась критической оцѣнкѣ въ кружковыхъ собраніяхъ, вслѣдствіе чего и взглядъ на нее въ концѣ концовъ устанавливался приблизительно одинъ и тотъ же. Названное письмо Кирѣевскаго въ этомъ послѣднемъ отношеніи заслуживаетъ особеннаго вниманія, потому что высказанныя имъ здѣсь взгляды по вопросамъ, относительно которыхъ намъ извѣстно мнѣніе Хомякова, по духу своему, какъ ниже увидимъ, сходны съ взглядами послѣдняго. Вотъ отрывки изъ этого письма.

„Ты спрашиваешь у меня совѣта о томъ, что́ тебѣ читать. Но изъ того, что ты читаешь, я вижу, что ты въ этомъ совѣтѣ не нуждаешься и самъ собираешь себѣ настоящую пищу. Если ты находишь наслажденіе въ чтеніи Василія Великаго, Златоуста и Тихона Воронежскаго, то нѣтъ сомнѣнія, что ты прочтешь *всѣхъ святыхъ отцовъ*, переведенныхъ на славянскій языкъ, ибо на западныхъ языкахъ они искажены и, большею частію, въ тѣхъ именно мѣстахъ, которыя самыя существенныя для утвержденія на прямомъ пути человѣка, который стремится къ Востоку отъ Запада...

„Что касается до исторіи церкви, то, къ сожалѣнію, мы не имѣемъ ни одного удовлетворительнаго руководства. Иннокентій, какъ ты справедливо замѣтилъ, больше годится для справокъ, чѣмъ для чтенія,—хотя и для справокъ онъ недовольно полонъ. Флери многое искажалъ, какъ папистъ, съ намѣреніемъ, а еще больше искажалъ по незнанію, потому что на Западѣ даже самые добросовѣстные ученые не знаютъ исторіи православной церкви,—такъ она переиначена пристрастными свидѣтельствами папистовъ. Неандеръ—чело-

вѣкъ вѣрующій по сердцу, но сбитый съ пути въ умственныхъ понятіяхъ. Онъ хочетъ быть безпристрастнымъ и представляетъ факты довольно вѣрно, но выводитъ изъ нихъ заключенія ложныя. Впрочемъ, при повѣркѣ его другими, онъ можетъ сообщить настоящіе матеріалы для составленія въ умѣ исторіи церкви. Гфререръ просто не христіанинъ. Онъ пишетъ, кажется, для того только, чтобы отличиться оригинальностью взглядовъ,—нѣмецкій Полевой. За то книга его читается легко, умна, краснорѣчива, но сбивчива. Достань еще Мосгейма: это старинный протестантъ, который глухъ на одно ухо, но ученъ и уменъ. Его книга своею наружною формою служила образцомъ для Иннокентія. Краткая ручная книга Haase тоже можетъ служить для справокъ. Тому лѣтъ 20 она была очень любима многими нашими духовными лицами, особенно вышедшими изъ Петербургской академіи, несмотря на то, что Гаазе самъ человѣкъ почти невѣрующій! Краткая исторія первыхъ 4-хъ вѣковъ Муравьева читается легко и для первоначальнаго обозрѣнія довольно удобна. Монографій, разумѣется, больше, чѣмъ исторій. Достань Аѳанасія Великаго—Mohler'а, Іоанна Златоустаго—Неандера, „Правду русской церкви“ Муравьева (книга очень хорошая), исторію Флорентійскаго собора, которую очень хвалятъ, но я еще не читалъ.

Богословіе Макарія мнѣ извѣстно не вполнѣ, т. е. я знаю его *Введеніе* и первую часть *Богословія*. Второй еще не имѣю. Въ первой части есть вещи драгоцѣнныя, именно опроверженіе Filioque, особенно драгоцѣнныя по выпискамъ Зверникова, котораго книги достать нельзя, хотя, говорятъ, она была у насъ напечатана. Но *Введеніе* Макарія мнѣ очень не нравится, какъ по сухости школьнаго слога, такъ и по нѣкоторымъ мнѣніямъ, не согласнымъ съ нашею церковью,—напримѣръ, о непогрѣшимости іерархіи отдѣльно отъ совокупности всего христіанства. Достань *Богословіе* Антонія Кіевскаго. Тамъ языкъ хуже и тоже много ошибокъ,

но есть и хорошее. Впрочемъ, если сказать правду, то удовлетворительнаго Богословія у насъ нѣтъ. Лучшимъ введеніемъ къ нему можетъ служить *Духовный Алфавитъ,* напечатанный въ сочиненіяхъ Димитрія Ростовскаго подъ его именемъ, и еще проповѣди митр. Филарета. Тамъ много бриллiантовыхъ камушковъ, которые должны лежать въ основаніи Сіонской крѣпости. Впрочемъ, мнѣ кажется, что въ теперешнее время, когда такъ запутаны христіанскія понятія отъ западныхъ искаженій, вросшихся въ истинное ученіе въ продолженіе тысячелѣтія и ослѣпившихъ не только умъ нашъ, но и сердце, такъ что мы, даже читая древнихъ святыхъ отцевъ, подкладываемъ имъ собственныя понятія и не замѣчаемъ того, что́ не согласно съ западнымъ ученіемъ,—въ наше время, говорю я, всего ближе къ цѣли было бы составить такое введеніе въ Богословіе, въ которомъ объяснялось бы все различіе православнаго ученія отъ Римскаго не только въ основныхъ догматахъ, но и во всѣхъ ихъ выводахъ. Зная это различіе, мы читали бы святыхъ отцовъ съ полнымъ сознаніемъ ихъ истинности".

Перечисленныя здѣсь сочиненія Церковно-историческаго и богословскаго содержанія не исчерпываютъ, конечно, всего состава книгъ, бывшихъ подъ руками у Хомякова. Тѣмъ не менѣе этотъ перечень интересенъ для насъ въ томъ отношеніи, что позволяетъ вспомнить относящіяся сюда нѣкоторыя данныя, спорадически разсѣянныя въ разныхъ источникахъ. Такъ, предпочтеніе Кирѣевскимъ славянскихъ переводовъ твореній св. отцовъ переводамъ западнымъ естественно заставляетъ вспомнить въ своемъ мѣстѣ упомянутый фактъ занятія Хомякова въ Троицкой академической библіотекѣ изученіемъ твореній Св. Кирилла Іерусалимскаго, гдѣ они, по всей вѣроятности, были и въ славянскомъ переводѣ 1772 г. (преосвящ. Амвросія), и въ русскомъ переводѣ 1822 г. (Ярославской Семинаріи). Тутъ же Хомяковъ могъ изучать творенія и другихъ церковныхъ писателей, хотя прямыхъ

указаній на это мы не имѣемъ.—Изъ церковныхъ историковъ Кирѣевскій, между прочимъ, рекомендуетъ Неандера и Гфрёрера. Хомяковъ несомнѣнно изучалъ труды этихъ писателей и тоже не вполнѣ остался ими доволенъ, хотя замѣчанія его по этому вопросу, какъ мы выше видѣли, отличались общимъ характеромъ.

Но особенно характерно отношеніе Хомякова къ нашимъ оригинальнымъ трудамъ по богословію и въ частности къ „Введенію въ Православное Богословіе“ арх. Макарія (Булгакова). Мы видѣли, что это послѣднее сочиненіе Кирѣевскому *очень не нравилось*. Но огромное большинство тогдашнихъ читателей отнеслись къ этому труду совсѣмъ иначе. Убогое состояніе нашей оригинальной богословской литературы было, конечно, причиною того, что этотъ сравнительно весьма слабый трудъ встрѣченъ былъ и въ оффиціальномъ мірѣ, и въ печати и, наконецъ, въ обществѣ, съ такимъ вниманіемъ, какое до этого времени не оказано было, быть можетъ, ни одному ученому сочиненію на русскомъ языкѣ, кромѣ развѣ Исторіи Карамзина [1]). Были однако же и въ тогдашнее время люди, которые не поддались этому общему увлеченію. Къ числу этихъ немногихъ принадлежалъ между прочимъ и извѣстный церковный историкъ, преосвящ. Филаретъ (Гумилевскій). „Недавно читалъ его (т. е. о. Макарія) *Введеніе въ Богословіе*“, писалъ онъ знаменитому А. В. Горскому отъ 30 іюля 1848 г.: „Что это за вздорная путаница? Ни логическаго порядка, ни силы въ доказательствахъ нѣтъ. Если бы мнѣ грѣшному привелось читать и студенческое подобное сочиненіе, не оставилъ бы четвертой части не измаранною. Соколовъ (нынѣ о. Іоаннъ) представлялъ мнѣ въ свое время записки по тому же пред-

[1]) См „Макарій (Булгаковъ), митроп. Московскій и Коломенскій“ Ѳ. Титова. К. 1895 г, стр. 250—256.

мету; но по совѣсти говорю: онѣ втрое были дѣльнѣе“ [1]). Современный намъ ученый спеціалистъ не станетъ, конечно, причины столь не лестнаго отзыва искать только въ „пристрастіи и раздраженномъ самолюбіи“ ученаго критика. хотя весьма возможно, что на тонъ отзыва могло повліять то обстоятельство, что критикъ находился „въ контрѣ и пикѣ“ съ авторомъ критикуемой книги. Тѣмъ интереснѣе для насъ еще болѣе рѣзкій отзывъ о *Введеніи* Хомякова, у котораго не было никакихъ личныхъ счетовъ съ его авторомъ. Вотъ что писалъ по этому вопросу Хомяковъ А. Н. Попову въ письмѣ отъ 22 октября 1848 г.: „Макарій пропитанъ (въ оригиналѣ—сильнѣе) схоластикой. Она во всемъ высказывается, въ безпрестанномъ цитованіи Августина, истиннаго отца схоластики церковной, въ страсти все дробить и все живое обращать къ мертвому, наконецъ, въ самомъ пристрастіи къ словамъ Латинскимъ, какъ, напр.: основное для него слово *религія*, или уморительно-смѣшное выраженіе *фамилія* патріарховъ. Я бы могъ его назвать восхитительно-глупымъ [2]), если бы онъ писалъ не о такомъ великомъ и важномъ предметѣ. Я радъ, что онъ, такъ сказать, по образцу деревенскихъ барынь, въ контрѣ и пикѣ съ Филаретомъ. Авось хоть со злости что-нибудь да осмѣлятся сказать или изъ Академіи, или изъ духовенства Московскаго или Кіевскаго. Но увы! страхъ такъ великъ, что и личная досада, пожалуй, смолкнетъ или будетъ только работать подспудно, если не совсѣмъ безъ пользы, то по крайней мѣрѣ, безъ чести. Стыдно будетъ, если иностранцы примутъ такую жалкую дребедень за выраженіе нашего православнаго Богословія,

---

[1]) Ibid, стр. 256. См. Твор. свв. отцовъ 1885 г., ч. 3, стр. 142.

[2]) Хомяковъ всегда возмущался употребленіемъ въ нашей богословской литературѣ слова „религія“, находя, что имъ профанируется глубокій смыслъ православнаго понятія о *вѣрѣ*. Этимъ объясняется эта рѣзкая до неприличія фраза.

хотя бы даже въ современномъ его состояніи“ [1]). Чтобы по поводу этого отзыва въ сознаніи читателя не мелькнула какая-нибудь невѣрная мысль, считаемъ нужнымъ замѣтить, что къ нѣкоторымъ изъ тогдашнихъ нашихъ богослововъ Хомяковъ относился съ глубокимъ уваженіемъ и былъ ихъ большимъ почитателемъ. Изъ письменныхъ свидѣтельствъ и еще больше изъ устныхъ показаній мы знаемъ, что такъ именно Хомяковъ относился, наприм., къ знаменитому святителю Московскому Филарету, находя, подобно Кирѣевскому, въ его трудахъ „много бриллiантовыхъ камушковъ“, также относился онъ и къ преосвященному Димитрію (Муретову), съ которымъ онъ, какъ помѣщикъ Тульской губерніи, находился къ тому же въ самыхъ дружественныхъ отношеніяхъ; также относился онъ и къ Григорію Казанскому, съ которымъ, какъ увидимъ ниже, велъ переписку по извѣстному дѣлу Пальмера. Затѣмъ, Хомяковъ надѣется, что кто-нибудь „изъ Академіи, или изъ духовенства Московскаго или Кіевскаго“ осмѣлится сказать что-нибудь по поводу этой такъ ненравившейся ему книги. Очевидно, что въ этой средѣ онъ надѣялся встрѣтить людей одинаковаго съ нимъ образа мыслей. Все это мы говоримъ для того, чтобы показать, что въ приведенномъ отзывѣ Хомяковъ мотивировался не побочными какими-нибудь соображеніями, а единственно своимъ взглядомъ на достоинство книги. Не трудно понять, что корень разногласія между Хомяковымъ и авторомъ *Введенія* заключался въ неодинаковомъ взглядѣ на требованія ученаго *метода*. Отъ науки Хомяковъ требовалъ, чтобы она, какъ и сама изучаемая ею жизнь, проникнута была однимъ жизненнымъ началомъ. Между тѣмъ въ книгѣ архим. Макарія онъ видѣлъ случайную, чисто діалектическую игру понятій, благодаря которой *все цѣлое дробилось, все живое обращалось къ мертвому:* словомъ, здѣсь онъ видѣлъ пол-

[1]) Русск Арх 1884 г, кн. 2, стр. 302.

ное торжество старой, давно осужденной въ другихъ областяхъ знанія, *схоластики*. Если теперь обратимъ вниманіе на то, что разсматриваемая книга была въ свое время единственнымъ въ своемъ родѣ литературно-богословскимъ трудомъ, если мы вспомнимъ, съ какимъ постоянствомъ, съ раннихъ поръ своей жизни, Хомяковъ боролся со всякаго рода легкомысліемъ и вольнодумствомъ, какъ горячо принималъ онъ къ сердцу интересы Православія и какъ искренно радѣлъ онъ о распространеніи въ обществѣ здравыхъ понятій о немъ, то легко поймемъ и причину рѣзкости (въ частномъ письмѣ) отзыва о „Введеніи въ Православное Богословіе“ и ту горечь сердца, съ какою онъ въ томъ же письмѣ произнесъ общее сужденіе о состояніи современной ему богословской науки: „Стыдно, что Богословіе, какъ наука, такъ далеко отстала или такъ страшно запутана. Когда предстоитъ средство ее выдвинуть изъ темноты, этому дѣлу способствовать обязанъ всякій, кто можетъ“. Въ послѣднихъ словахъ заключается разгадка того, почему Хомяковъ, этотъ отставной штабъ-ротмистръ, поэтъ, врачъ, техникъ, механикъ,— почему онъ взялся писать изслѣдованія по богословію. Тутъ, очевидно, онъ мотивировался тѣми же побужденіями, какими руководствовался и въ другихъ случаяхъ своей необыкновенно разнообразной дѣятельности: жизнь ставила вопросы и назойливо требовала ихъ разрѣшенія; а между тѣмъ отвѣтовъ или совсѣмъ не было, или они были неудовлетворительны. И вотъ, выходя изъ того положенія, что рѣшенію поставленныхъ вопросовъ посильно „способствовать обязанъ всякій, кто можетъ“, Хомяковъ, не смотря на свою обычную папирофобію, брался за перо. А что современная Хомякову жизнь ставила вопросы, и тѣ именно вопросы, на которые онъ отвѣчалъ, это сейчасъ увидимъ.

Передовые люди нашего общества 40-хъ и 50-хъ годовъ не даромъ получили названіе идеалистовъ. Платя дань почти всеобщему увлеченію нѣмецкой философіей, ко всѣмъ вопро-

самъ науки они подступали съ принципіальной стороны, стараясь построить жизнь на незыблемомъ и непремѣнно нравственно возвышенномъ идеалѣ. Въ поискѣ за этимъ идеаломъ у многихъ изъ нихъ замѣчается какая-то двойственность: въ то время какъ отвлеченная мысль, особенно въ пору своей незрѣлости, увлекалась той или другой философской системой, русское сердце, воспитанное въ историческихъ традиціяхъ народной жизни, направляло сознаніе въ другую сторону, именно въ область живой религіозной вѣры. Возникавшая отсюда борьба, нерѣдко сопровождавшаяся попытками примирить два противоположныя начала, обыкновенно оканчивалась у однихъ полнымъ отрицаніемъ вѣры, у другихъ—полнымъ ея торжествомъ. Вотъ почему въ тогдашнее время легко можно было встрѣтиться съ такого рода явленіемъ: вчера ръяный Шеллингистъ или Гегельянецъ, безусловно вѣрившій въ непогрѣшимость своихъ кумировъ, сегодня православный христіанинъ, засѣвшій за чтеніе Свящ. Писанія, отцовъ и учителей Церкви. Послѣдняго рода переломъ въ той или другой формѣ, въ той или другой степени, пережили почти всѣ члены славянофильскаго кружка, кромѣ, конечно, Хомякова, „убѣжденія и воззрѣнія котораго, по вѣрному замѣчанію Д. Ѳ. Самарина, сложились прежде, чѣмъ Гегелево ученіе проникло въ Россію“. Хорошей иллюстраціей сказаннаго можетъ служить извѣстный А. И. Кошелевъ. Въ молодости „заклятый Шеллингистъ“, въ зрѣломъ возрастѣ „винокуръ, сильно дѣйствовавшій по промышленнымъ и торговымъ оборотамъ“, на 41 году жизни принимаетъ направленіе, характеръ котораго ясно выступаетъ въ слѣдующихъ строкахъ его дневника. „Съ 15 сего мѣсяца (ноября 1848 г.) я началъ ежедневно читать „Дѣяніе св. Апостоловъ“. Это чтеніе имѣетъ на меня весьма сильное дѣйствіе. Ученіе Христово должно перейти въ жизнь; вѣра и жизнь должны заключить союзъ на вѣкъ. Французскій коммунизмъ долженъ былъ возникнуть, потому что деньги сдѣлались идеаломъ

всѣхъ и каждаго; чрезмѣрное богатство нѣкоторыхъ и совершенная бѣдность прочихъ должны были породить нелѣпую мысль французскаго коммунизма. Въ христіанскомъ государствѣ французскій коммунизмъ былъ бы невозможенъ; онъ силится взять то, что каждый христіанинъ по совѣсти долженъ самъ положить къ ногамъ своей братіи.—Христово ученіе должно теперь перейти въ жизнь и совершенно измѣнить всѣ общественныя отношенія, правила, удовольствія.—*Или Христово ученіе есть ложь, или вы мы жестокіе наглецы, называя себя христіанами.* Мы язычники и болѣе ничего.—Рѣшительно передъ каждымъ дѣйствіемъ должно думать, согласно ли оно съ ученіемъ Христовымъ. Всѣми силами должны стараться и мы, если и дѣйствія согласовать съ симъ высокимъ ученіемъ“ [1]). Чувство неудовлетворенности, вызываемое сознаніемъ противорѣчія между христіанскимъ ученіемъ и самою жизнію христіанъ, въ разсматриваемое время было частымъ, и въ натурахъ болѣе или менѣе цѣльныхъ и послѣдовательныхъ оно вызывало рѣзкіе переломы. Какъ на характерный примѣръ такого „перелома“, своего рода „духовнаго преображенія“, можно указать на происшедшую въ началѣ сороковыхъ годовъ извѣстную перемѣну въ Гоголѣ, наступившую послѣ *нѣсколькихъ лѣтъ борьбы* „съ неспокойствіемъ душевнымъ“. Если кому нравится, тотъ этотъ „переломъ“ можетъ объяснять болѣзненнымъ настроеніемъ души знаменитаго писателя. Но историкъ, которому извѣстно, что „неспокойствіе душевное“ въ Гоголѣ сопровождалось жалобами на то жизненное противорѣчіе, на которое жаловался и Кошелевъ и другіе современники,—такой историкъ указанное „преображеніе“ отнесетъ если не къ обычнымъ, то во всякомъ случаѣ къ типичнымъ явленіямъ своего времени. До чего это противорѣчіе смущало Гоголя, это показываютъ слѣдующія строки изъ

[1]) Біограф. Т. II, 80—81.

одного его письма. „Церковь наша должна святиться въ насъ, а не въ словахъ нашихъ. Мы должны быть Церковь наша и нами же должны возвѣстить ея правду. Они (иновѣрцы) говорятъ, что Церковь наша безжизненна. Они сказали ложь, потому что Церковь наша есть жизнь; но ложь свою они вывели логически, вывели правильнымъ выводомъ: *мы трупы, а не Церковь наша*, и по насъ они назвали и Церковь нашу трупомъ. Какъ намъ защищать нашу Церковь и какой отвѣтъ мы можемъ дать имъ, если они намъ зададутъ такіе запросы: „А сдѣлала ли ваша Церковь васъ лучшими? Исполняетъ-ли всякъ у васъ, какъ слѣдуетъ, свой долгъ“? Что мы тогда станемъ отвѣчать имъ, почувствовавши вдругъ въ душѣ и совѣсти своей, что *шли все время мимо нашей Церкви* и едва знаемъ ее даже и теперь? Владѣемъ сокровищемъ, которому цѣны нѣтъ, и не только не заботимся о томъ, чтобы это почувствовать, но не знаемъ даже, гдѣ положили его“... Въ другомъ письмѣ онъ жалуется на то, что мы „съ религіею, которая именно дана намъ на то, чтобы сдѣлать изъ насъ святыхъ и небесныхъ людей,... умѣли дойти до какого-то неряшества и неустройства, какъ внѣшняго, такъ и внутренняго, умѣли сдѣлаться лоскутными, мелкими, отъ головы до самаго платья нашего, и, ко всему еще въ прибавку, опротивѣли до того другъ другу, что не уважаетъ никто никого, даже не выключая и тѣхъ, которые толкуютъ объ уваженіи ко всѣмъ“. Обличая эти недостатки въ другихъ, Гоголь чувствовалъ ихъ и въ себѣ самомъ; вотъ почему въ его письмахъ къ друзьямъ постоянно можно встрѣтиться съ просьбами въ родѣ слѣдующей: „Молитесь обо мнѣ, другъ мой, да поможетъ Онъ мнѣ избавиться отъ всей *мерзости душевной*, да поможетъ мнѣ избавиться отъ низкаго малодушія, отъ недостатка вѣры въ Него“ [1]). Любопытно, что и тѣ изъ современниковъ, кото-

[1]) Сочин. Гоголя. Изд Тихонравова, т. IV, изданіе 10, стр 33 и 34—35; 467.

рые подобно Гоголю мучились господствовавшимъ въ обществѣ противорѣчіемъ между вѣрою и жизнію, видѣли въ немъ жертву этого именно противорѣчія. Вотъ относящіяся сюда характерныя строки изъ письма Кошелева къ Хомякову: „Даже у вѣрующихъ изъ насъ вѣра что-то странное: выстроили мы ей часовню, зажгли лампаду, оказываемъ ей даже всякія почести, но далѣе идти считаемъ излишнимъ. Что намъ за дѣло, что и наши дѣйствія и окружающія насъ отношенія суть чисто языческія! Мы сдѣлали изъ вѣры покойныя кресла и со всякими комфортами въ нихъ посиживаемъ. Безъ сознанія мы римскіе католики. Это зло, по моему, вреднѣе, опаснѣе самого невѣрія, ибо оно ему корень. Невѣръ правъ, дѣйствуя какъ онъ дѣйствуетъ; но вѣрующій, ведя образъ жизни невѣра, несетъ тяготу его грѣховъ. *Эта мысль, думаю, всего тяжче лежала на душѣ Гоголя; онъ, полагаю, и изнемогъ подъ ея бременемъ. Онъ хотѣлъ быть монахомъ въ мірѣ, что всегда было трудно, а теперь невозможно*“ [1]).

Гоголь хотѣлъ быть *монахомъ*. И Кошелевъ, „упиваясь сочиненіями“ Василія Великаго, Григорія Богослова и Іоанна Златоуста, все болѣе и болѣе приходилъ къ мысли о „необходимости *разорвать связь съ язычествомъ*, т. е. нашимъ обществомъ и нашимъ общественнымъ бытомъ, и крѣпче прилѣпиться къ ученію Христову и къ образу жизни съ Нимъ согласному“. И. С. Аксаковъ, въ письмѣ къ которому высказана была эта мысль, предостерегая отъ крайности въ увлеченіи ею, сознавался, что и ему она *по душѣ*, что она *совпадаетъ съ воинственностью его духа*; о братѣ же Константинѣ прямо свидѣтельствуетъ, что онъ „говорилъ всегда тоже“, что онъ „проповѣдуетъ *общественное отшельничество*“ [2]). Но гдѣ же причина такого

[1]) Біограф. ibid. Приложенія, стр. 42.

[2]) Ibid., стр. 41 и 43.

печальнаго состоянія общества, въ виду котораго несомнѣнно лучшіе его члены должны были помышлять о *монашествѣ*, объ *отшельничествѣ?* Мы видѣли, какъ отвѣтилъ на этотъ вопросъ Гоголь: причину омертвѣнія нашего общества онъ видѣлъ въ томъ, что оно „шло все время *мимо нашей Церкви*“. Другими словами: Церковь не овладѣла обществомъ, а поэтому она и не въ состояніи была нравственно воспитать его согласно съ духомъ своего ученія. „Христіанской *общины*, говоритъ И. Аксаковъ, христіанскаго *общественнаго* быта еще нѣтъ и, въ этомъ смыслѣ, еще не выработался образъ жизни согласный съ Христовымъ ученіемъ“ [1]). А между тѣмъ теперь именно, въ виду того, что дѣлалось на Западѣ, въ организаціи христіанской общины всего естественнѣе, казалось, было искать отвѣта на тѣ общественные вопросы, надъ рѣшеніемъ которыхъ мучилась Европа. „Нельзя не сознаться, писалъ Кошелевъ Хомякову, что теперь выдвинуты и требуютъ разрѣшенія вопросы общественные. Европа пытаетъ ихъ разрѣшить, а никакъ ихъ не разрѣшитъ, ибо идетъ не изъ центра къ окружности, а наоборотъ. Мы не пытаемся по-европейски—и хорошо дѣлаемъ: съ окружности центра не найдешь. Намъ должно себя и насъ окружающее освѣтить и освѣтить солнцемъ вѣры, коей мы сподобились. Намъ нужно глубоко себя проникнуть истиною: *вѣра безъ дѣлъ мертва.* И еще вмѣстѣ съ однимъ св. отцомъ должны на дѣлѣ явить: *безъ знанія нѣтъ жизни, но и безъ настоящей жизни нѣтъ вѣрнаго знанія*“ [2]).

Не трудно видѣть, куда клонились всѣ эти разсужденія: они сводились къ одному общему центральному вопросу, именно, къ *вопросу о Церкви.* Дѣйствительно, вопросъ о Церкви, разсматриваемый въ связи съ другими прямо или косвенно относящимися къ нему вопросами, каковы, напри-

[1]) Ibid., стр. 45.

[2]) Ibid, стр. 42—43

мѣръ, вопросы объ отношеніи Церкви къ обществу и государству, о положеніи личности въ церкви, о страданіи, молитвѣ, чудесахъ и др., сдѣлался предметомъ особеннаго вниманія кружка славянофиловъ и ихъ единомышленниковъ. Однимъ изъ главныхъ застрѣльщиковъ—если можно такъ выразиться—въ обсужденіи этихъ вопросовъ былъ Кошелевъ. Кошелевъ примкнулъ къ кружку славянофиловъ тогда, когда они уже выдѣлились въ особую фракцію мыслителей съ особымъ знаменемъ и успѣли даже пережить маленькую внутреннюю смуту, вызванную нѣкоторымъ разномыслiемъ. Новизна предмета, изученію котораго онъ теперь отдался, практическій складъ мысли, требовавшей точнаго и опредѣленнаго рѣшенія возникавшихъ вопросовъ, были причиною того, что Кошелевъ сталъ обращаться къ своимъ единомышленникамъ съ просьбою помочь ему оріентироваться въ той области знанія, которая его теперь такъ сильно интересовала. При такихъ условіяхъ завязалась переписка, нѣкоторые изъ памятниковъ которой носятъ характеръ обширныхъ трактатовъ [1]). Изъ этой переписки видно, что она была лишь продолженіемъ устныхъ бесѣдъ, которыя раньше велись при личной встрѣчѣ и которыми она часто сопровождалась. Такъ, одно письмо Кошелева къ Хомякову, отъ 1 декабря 1853 года, начинается такими словами: „Ты помнишь, любезный другъ Хомяковъ, что въ Лебедяни, вслѣдствіе нашихъ *полуночныхъ разговоровъ*, я *записалъ* твое мнѣніе о православной Восточной церкви и о томъ, что ты разумѣешь подъ церковью, и обѣщалъ тебѣ изложить въ письмѣ мои по сему убѣжденія“. Иногда письма оканчиваются выраженіемъ надежды „при свиданіи поговорить о многомъ“. Но для насъ въ данномъ случаѣ особенно интересны тѣ мѣста разсматри-

[1]) Большая часть сохранившихся писемъ напечатана въ *Приложеніи* ко II т. *Біографіи Кошелева* (стр 41 и слѣд.). Тутъ же отмѣчены и не сохранившіяся письма, а равно и тѣ, которыя напечатаны въ *Русск. Арх.* и во II т. Полнаго Соб. *Сочин. Хомякова*

ваемой переписки, которыя позволяютъ опредѣлить роль въ кружкѣ Хомякова, какъ богослова. Вотъ для примѣра нѣсколько такихъ мѣстъ.

Лѣтомъ 1853 г., И. С. Аксаковъ, гостившій у Кошелева сначала въ с. Песочнѣ, а потомъ въ вотчинѣ Дехтяныхъ Баркахъ, подъ впечатлѣніемъ только что прочитанной проповѣди извѣстнаго протестантскаго проповѣдника Вине, написалъ Хомякову обширное письмо по вопросу *о страданіяхъ и молитвѣ*. Письмо это начинается слѣдующими строками. „Давно собираюсь я къ вамъ писать, любезнѣйшій Алексѣй Степановичъ, да все не находилъ времени. Теперь, пользуясь просторомъ и досугомъ Песочни, хочу изложить вамъ подробно нѣкоторыя замѣчанія мои на проповѣдь Вине: les murmures des pécheurs и спросить вашего мнѣнія: *нѣтъ-ли какой опасности въ моемъ взглядѣ, не противорѣчитъ ли онъ ученію Церкви?*... Впрочемъ, гдѣ же оно, это ученіе Церкви? Не въ богословіи Макарія, не въ Исаакѣ Сирянинѣ, не въ Іоаннѣ Златоустѣ, не въ русскомъ крестьянинѣ... Я знаю только то, что если вы, любезнѣйшій А. С., *начнете писать что-нибудь, вполнѣ согласное, по вашему и по моему глубокому убѣжденію, съ ученіемъ церкви, то и русскій народъ, и греки, и можетъ быть девять десятыхъ святыхъ отцовъ отрекутся отъ вашихъ мнѣній*... Это, впрочемъ, меня не смущаетъ: развѣ внѣшняя историческая церковь почти не отреклась отъ Евангелія? Однако же обратимся къ дѣлу“. Изложивъ, далѣе, самое дѣло, Аксаковъ обращается къ Хомякову съ такимъ вопросомъ: „Что вы скажете на это, л. А. С.? Я очень мало читалъ богословскихъ книгъ, мало знакомъ съ различными богословскими системами и, разумѣется, толкую теперь о томъ, что было милліонъ разъ пересмотрѣно и даже разрѣшено. Можетъ быть даже я *возобновляю собою какую-нибудь старую ересь, давно осужденную*... Не полѣнитесь, прошу васъ, л. А. С., отвѣчать мнѣ на письмо мое—по-

дробно, отчетливо, терпѣливо. Буду ждать вашего отвѣта съ *нетерпѣніемъ*". Эту просьбу поспѣшилъ подкрѣпить своею просьбою и Кошелевъ, прочитавшій, очевидно, письмо Аксакова до его отправленія Хомякову. „Да, любезный другъ Хомяковъ, писалъ Кошелевъ, *непремѣнно* отвѣчай Ивану Сергѣевичу. Письмо его стóитъ отвѣта, и если ты не отвѣтишь, то *грѣхъ будетъ на твоей душѣ*. Я вполнѣ чувствую, что это не такъ, что это мнѣніе не религіозное, а философское, что оно противно не только нашей церкви, но всѣмъ христіанскимъ церквамъ, что оно охлаждаетъ жизнь и что у него молитва есть суррогатъ. Изложенное имъ мнѣніе содержится съ нѣкоторыми исключеніями въ воззрѣніи Шеллинга на начало зла, на Провидѣніе и проч. Я обѣщалъ Ивану Сергѣевичу также отвѣчать ему, хотя письмо и не ко мнѣ адресовано; но мой отвѣтъ едва ли будетъ для него удовлетворителенъ, ибо мои доводы будутъ почерпнуты главнѣйше изъ св. отцовъ; *но ты отвѣтишь изъ собственнаго fonds, твой отвѣтъ будетъ гораздо современнѣе, глубже и шире, а потому ты долженъ непремѣнно отвѣтить Аксакову, и твой отвѣтъ будетъ истиннымъ благодѣяніемъ для многихъ*... Иванъ Сергѣевичъ обѣщалъ прислать ко мнѣ твой отвѣтъ, а потому *ожидаю твоего отвѣта съ величайшимъ нетерпѣніемъ*".—Просьба была уважена, отвѣтъ былъ написанъ и, какъ водилось, пущенъ былъ по рукамъ. К. С. Аксаковъ, прочитавъ его, писалъ Хомякову: „Ваше возраженіе *прекрасно*. Кромѣ отдѣльныхъ доказательствъ, въ письмѣ вашемъ обнаруживается общій взглядъ, *цѣлое направленіе*, съ которымъ я вполнѣ сочувствую". Сдѣлавъ, затѣмъ, отъ себя нѣкоторыя возраженія на письмо брата и дополненія къ письму Хомякова, выразивъ сомнѣніе относительно *ясности* въ изложеніи своихъ мыслей, авторъ письма замѣчаетъ: „Впрочемъ, вы вознаградите сами пониманіемъ недостатковъ моего выраженія" [1]).

[1]) Біограф. Кошелева, ibid., стр. 61, 68, 69, 73.

Приведенныя выдержки весьма характерны: они даютъ намъ ясное понятіе о томъ, чѣмъ былъ Хомяковъ, какъ богословъ, для членовъ славянофильскаго кружка. Его молчаніе признается *грѣхомъ*, его отвѣта ждутъ съ *величайшимъ нетерпѣніемъ*, полагая, что онъ будетъ *истиннымъ благодѣяніемъ для многихъ*. Почему же? Потому, что въ немъ видятъ богослова, обладающаго *собственнымъ фондомъ*, который лежитъ въ основаніи *цѣлаго направленія*, выражающаго истинное ученіе православной Церкви. Авторитетъ Хомякова въ глазахъ его почитателей такъ великъ, что его мнѣніе они ставятъ критеріемъ для провѣрки своихъ собственныхъ мнѣній, при чемъ вѣра въ его непогрѣшимость такова, что одинъ изъ нихъ способенъ былъ бы не усумниться въ православіи своего учителя даже въ томъ случаѣ, если бы, выражаясь нѣсколько легкомысленно, *девять десятыхъ святыхъ отцевъ отступились отъ его мнѣній*. Конечно, изслѣдователь поступилъ бы не логично, если бы на основаніи однихъ этихъ фактовъ задумалъ произнести сужденіе объ истинной величинѣ Хомякова, какъ богослова. Тотъ же И. Аксаковъ, который готовъ авторитетъ Хомякова противоставить авторитету отцовъ Церкви, искренно сознается, что *Богословскихъ книгъ читалъ мало* и даже самолично не можетъ разобраться въ вопросѣ о томъ, *не возобновляетъ ли онъ какой-нибудь старой, давно осужденной ереси*. Компетентность такого рода судей, конечно, не велика и слишкомъ полагаться на ихъ сужденія не приходится. Но дѣло не въ этомъ. Рѣчь идетъ не объ оцѣнкѣ богословскаго міровоззрѣнія Хомякова: вопросъ объ этомъ будетъ разсматриваться въ своемъ мѣстѣ. Мы говоримъ о тѣхъ историческихъ условіяхъ, при которыхъ Хомяковъ сталъ писать свои богословскія изслѣдованія и которыя повліяли на выборъ самыхъ темъ для этихъ изслѣдованій. Мы видѣли, что пробужденіе въ нашемъ свѣтскомъ обществѣ религіознаго сознанія шло параллельно съ развитіемъ

интереса къ выдвинутымъ З. Европой соціальнымъ вопросамъ. Убѣдившись въ безсиліи Европы въ рѣшеніи этихъ вопросовъ, русскіе люди стали искать отвѣтовъ на нихъ у себя дома, надѣясь найти ихъ въ ученіи Православной Церкви. Наша спеціально-богословская литература не могла удовлетворить этимъ требованіямъ, частію потому, что тогда она еще только что нарождалась, частію потому, что она преслѣдовала совершенно другія задачи. Стали обращаться къ самому первоисточнику ученія Православной Церкви,— къ древней христіанской письменности, предполагая отыскать тамъ руководящія начала для рѣшенія выдвинутыхъ жизнію вопросовъ. Но эта письменность не была у насъ ни изучена, ни систематизирована, и чтобы разобраться въ ней нужна была большая начитанность не только въ первоисточникахъ, но и въ существовавшей на Западѣ значительной богословско-исторической литературѣ, къ которой приходилось относиться съ большою осмотрительностью. Понятно, что Хомяковъ съ его огромною начитанностью, съ его глубокимъ философскимъ умомъ, съ его воспитаніемъ въ духѣ Православной Церкви, при указанныхъ условіяхъ, долженъ былъ казаться настоящимъ кладомъ. Понятно также, почему Кошелевъ отвѣтъ Хомякова изъ его „собственнаго фонда“ ставитъ выше своихъ доводовъ, которые могутъ быть „почерпнуты главнѣйше изъ св. отцевъ“: онъ увѣренъ, что отвѣтъ Хомякова будетъ „гораздо современнѣе, глубже, шире“. Этимъ Кошелевъ хочетъ сказать не то, что Хомяковъ, въ погонѣ за современностью, можетъ оказаться въ противорѣчіи съ ученіемъ отцовъ Церкви, а то, что его, богословское міровоззрѣніе выработалось на основаніи широкаго и всесторонняго изученія христіанской, въ томъ числѣ и отеческой, письменности, и что оно, развившись въ цѣльную, законченную систему, въ „цѣлое направленіе“, какъ выразился К. Аксаковъ, составляло тотъ прочный научный фондъ, изъ котораго можно было черпать щедрою рукою, удовле-

творяя всѣмъ запросамъ. Здѣсь корень вѣры въ высокій авторитетъ Хомякова, здѣсь главная причина возлагавшихся на него надеждъ.

Этими немногими замѣчаніями относительно затронутой переписки можно было бы пока и ограничиться, относя анализъ ея содержанія къ своему мѣсту. Но въ этой перепискѣ есть одинъ вопросъ, на которомъ, въ интересахъ удобства дальнѣйшаго изложенія, необходимо здѣсь же остановиться и, не вдаваясь въ его разборъ по существу, намѣтить лишь направленіе въ его рѣшеніи. Имѣемъ въ виду вопросъ о существѣ Церкви и объ отношеніи Православія къ иноземнымъ исповѣданіямъ. По этому вопросу Кошелевъ высказался такъ. „Мнѣ кажется, говоритъ онъ, что *всѣ церкви Христовы православны болѣе или менѣе*, и что *ни одна изъ нихъ не православна исключительно и на дѣлѣ* (de facto). Если бы какая-нибудь церковь на землѣ была исключительно и на дѣлѣ православна, то міръ нашъ, какъ достигшій своей цѣли, уже болѣе бы не существовалъ, ибо *осуществленіе церкви* Христовой на землѣ есть, конечно, единственная цѣль всякаго бытія... Не гордость-ли съ нашей стороны думать, что наша церковь *одна* представляетъ на землѣ вѣчную, невидимую церковь? Мнѣ кажется, что ни общій духъ Новаго Завѣта, ни слова Спасителя, переданныя намъ Его учениками, не оправдываютъ такого исключительнаго, самонадѣяннаго мнѣнія... Церковь, говорящая, что Св. Духъ пребываетъ во мнѣ, и только во мнѣ, увлекается земными, временными помыслами, и что Св. Духъ можетъ пребывать на землѣ *только невидимо во всѣхъ и во всемъ*, т. е. во всѣхъ ему поклоняющихся, алчущихъ общенія съ Нимъ и видимо себя уничтожающихъ... Иная церковь доставляетъ своимъ исповѣдникамъ *способы болѣе удобные* къ усвоенію себѣ благодати, дарованной намъ искупленіемъ, другая въ этомъ отношеніи менѣе благодѣтельная; но разница между ними только относительная, сравни-

тельная. Существенное лишь одно исповѣданіе съ любовью имени Господа нашего Іисуса Христа, явившаго намъ славу Бога Отца и оживившаго насъ Св. своимъ Духомъ“ [1]). Приведенныя выдержки въ своемъ родѣ весьма характерны. Кошелеву кажется, что *всѣ церкви православны болѣе или менѣе и ни одна изъ нихъ не православна исключительно.* Почему же? Потому только, что авторъ не умѣетъ разобраться въ такихъ существенно различныхъ понятіяхъ, какъ *православіе*, съ одной стороны, и *осуществленіе Церкви Христовой на землѣ*—съ другой. Ему, далѣе, кажется какой-то преступной монополіей со стороны Церкви вѣрить, что Духъ Святой пребываетъ только въ ней одной, ибо, по его мнѣнію, „Св. Духъ можетъ (sic) пребывать на землѣ *только невидимо во всѣхъ и во всемъ*“. Сообразно съ этимъ, и различіе между церквами, по его представленію, заключается лишь въ сравнительно большемъ или меньшемъ *удобствѣ способовъ* доставленія (sic) каждою церковью своимъ исповѣдникамъ благодати. Послѣ этого становится понятнымъ, почему *существеннымъ* въ церкви авторъ считаетъ „лишь *одно* исповѣданіе съ любовью Господа нашего Іисуса Христа, явившаго намъ славу Бога Отца и оживившаго насъ Св. Своимъ Духомъ“. Читая эти и подобныя имъ разсужденія, невольно жалѣешь, что никто изъ друзей Кошелева не посовѣтовалъ ему, не мудрствуя лукаво, взяться за элементарный катехизисъ и усвоить оттуда прежде всего самые начатки христіанскаго ученія. Но современный намъ біографъ Кошелева смотритъ на этотъ вопросъ иначе. Этотъ сумбуръ представленій, граничащій по мѣстамъ съ полною нелѣпостью, даетъ ему поводъ произнести слѣдующее сужденіе: „Въ религіозныхъ убѣжденіяхъ Александра Ивановича была одна отличительная черта, которою онъ рѣзко отдѣляется отъ другихъ славянофиловъ: это—его *широкая вѣротерпимость*: болѣе примирительнаго отношенія къ западнымъ церквамъ

[1]) Ibid. 74—77.

со стороны искренне вѣрующаго православнаго нельзя себѣ представить". Сопоставляя далѣе мнѣніе Кошелева съ воззрѣніемъ Хомякова, авторъ дѣлаетъ выводъ не въ пользу послѣдняго. „Хомяковъ, говоритъ онъ, понималъ православіе нашей церкви *въ исключительномъ* смыслѣ, не ограничиваясь сохраненіемъ чистоты догмата: всѣ прочія исповѣданія, по его мнѣнію, какъ ересь или расколъ, не заключаютъ въ себѣ ничего другого, кромѣ лжи, и потому внѣ православной церкви невозможно спасеніе" [1])... Вопросъ о Церкви и ея отношеніи къ Западнымъ исповѣданіямъ является центральнымъ вопросомъ въ богословскихъ сочиненіяхъ Хомякова и въ своемъ мѣстѣ онъ будетъ разсмотрѣнъ детально. Здѣсь же, въ интересахъ разъясненія вышеуказаннаго недоразумѣнія, достаточно, полагаемъ, будетъ указать лишь тотъ уголъ зрѣнія, подъ какимъ этотъ вопросъ у Хомякова разсматривается; а это сдѣлается яснымъ изъ слѣдующаго аналогичнаго примѣра. Представьте себѣ, что анатому предложено изслѣдовать три тѣла, выдаваемыя за организмы. При обслѣдованіи одного изъ нихъ выяснилось, что жизненный центръ его находится въ сердцѣ, жизнь котораго неразрывно связана съ жизнію всего организма такъ, что ихъ жизненные процессы взаимно другъ друга обусловливаютъ. При осмотрѣ другого тѣла оказалось, что сердце въ немъ не функціонируетъ, а жизненный центръ перенесенъ въ голову, какъ по крайней мѣрѣ увѣряли анатома другіе, и къ тому же не въ натуральную голову, а въ искусственно подставленную. Наконецъ, въ третьемъ тѣлѣ не оказалось ни сердца, ни головы: оно состояло изъ множества самостоятельныхъ клѣточекъ, взаимная связь которыхъ выражалась въ ихъ чисто внѣшнемъ подлѣположеніи. Ясно, что только первое изъ этихъ тѣлъ можетъ быть названо организмомъ въ истинномъ смыслѣ слова; остальныя же два претендуютъ на это

[1]) Ibid. Текстъ, стр. 153.

названіе незаконно. Такъ точно Хомяковъ представлялъ отношеніе Православной Церкви къ Западнымъ исповѣданіямъ. Признавая Церковь *тѣломъ* Христовымъ, онъ только то изъ христіанскихъ исповѣданій признавалъ Церковью, т. е. истиннымъ тѣломъ Христовымъ, которое больше всего удовлетворяетъ требованіямъ, предъявляемымъ къ духовному организму; а такимъ требованіямъ, по его убѣжденію, удовлетворяетъ только одна Православная Церковь. Не трудно видѣть, что при такой точкѣ зрѣнія самый вопросъ о вѣротерпимости или невѣротерпимости является неумѣстнымъ, искусственно выдвигаемымъ. Здѣсь сущность дѣла не въ томъ, кто былъ вѣротерпимѣе—Кошелевъ или Хомяковъ, а въ томъ, кто изъ нихъ былъ ближе къ истинѣ во взглядѣ на Церковь, отъ котораго зависитъ рѣшеніе вопроса и о взаимномъ отношеніи церквей. Что же касается вопроса о вѣротерпимости, то въ этомъ отношеніи они другъ другу не уступали, ибо оба они, какъ и всѣ славянофилы, отличались полною вѣротерпимостью. Весьма характерны заключительныя строки письма Кошелева. „Съ нетерпѣніемъ ожидаю твоего отвѣта, которымъ ты вѣрно не замедлишь, зная, что *твое слово въ отношеніи ко мнѣ есть дѣло;* а предметъ письма такъ важенъ, что вѣрно ты захочешь какъ можно скорѣе *вразумить меня истинѣ, если я ошибаюсь*“. Ясно, что самъ Кошелевъ смотритъ на высказанныя въ письмѣ сужденія свои какъ на броженіе еще не установившейся мысли и ждетъ отъ Хомякова, какъ отъ человѣка вполнѣ компетентнаго, *вразумленія*, выражая полную готовность, на случай своей ошибки, вполнѣ подчиниться мнѣнію своего авторитетнаго друга.

Хомяковъ удовлетворилъ просьбѣ Кошелева. Авторъ біографіи послѣдняго находитъ, что „Отвѣтъ Хомякова (Русск. Арх. 1879 г., III) *довольно слабъ*. Уступая, что, не смотря на страшную примѣсь лжи у католиковъ и протестантовъ, можетъ безпрестанно и въ частной, и въ обще-

ственной жизни проявляться чисто православное, *или не вполнѣ сознаваемое,* начало, Хомяковъ все-таки признаетъ, что „общій объемъ и строй истинной вѣры доступенъ только православному обществу, но только подъ условіемъ свободнаго пониманія жизненныхъ фактовъ, а это зависитъ во многихъ отношеніяхъ отъ историческаго развитія народовъ, въ которомъ православные могутъ уступать весьма долго не православнымъ“. Эта сложная и *темная* (?) формула скрываетъ за собою основное положеніе Хомякова, что *одно догматическое исповѣданіе православія прикрываетъ всякую ложь* (?!) и неправду общественнаго развитія, хотя Хомяковъ и признаетъ въ теоріи нераздѣльную связь догмы съ нравственностью (христіанскою этикою)“ [1]). Кто внимательно прочиталъ отвѣтное письмо Хомякова, тому приведенная тирада можетъ показаться просто удивительною. Здѣсь, какъ и во многихъ другихъ мѣстахъ, Хомяковъ со всею ясностью отмѣчаетъ ту мысль, что между тѣмъ и другимъ *началомъ* и *формой* проявленія его во внѣ не всегда бываетъ полное соотвѣтствіе и поэтому по внѣшнему факту еще нельзя судить о лежащемъ въ его основаніи скрытомъ началѣ. Кому неизвѣстно, что простая деревенская лошадь, выращенная въ холѣ, можетъ оказаться показнѣе и даже практически пригоднѣе захудалаго, замореннаго чистокровнаго араба; но слѣдуетъ-ли изъ этого, что порода деревенской лошади выше породы лошади арабской? А Хомяковъ въ разсматриваемомъ письмѣ къ Кошелеву то именно и доказываетъ, что этихъ понятій не слѣдуетъ смѣшивать. „Всѣ начала нравственныя и духовныя, говоритъ онъ, могутъ быть вѣрными (хотя и это для человѣка отдѣльнаго уже невозможно), а проявленія могутъ всѣ быть ложными отъ ложнаго пониманія факта, т. е. данной, въ которой начало должно проявиться... Церковь видитъ мерзости и не проте-

[1]) Ibid., 155

стуетъ просто потому, что *ей не дано пониманія факта*; она можетъ учить началу и не можетъ учить приложенію; и поэтому болѣе совершенное проявленіе добраго начала можетъ встрѣтиться въ религіи менѣе совершенной (по началу) вслѣдствіе лучшаго пониманія факта". Развивая эту мысль и разъясняя недомысліе Кошелева, Хомяковъ продолжаетъ. „Дѣло всего человѣчества было бы уже кончено", говоришь ты, „если бы явилась на землѣ вполнѣ Православная Церковь, и поэтому притязаніе какой бы то ни было церкви на это названіе должно отвергнуть и допустить только возможность помѣстнаго проявленія началъ Христіанскихъ въ разныхъ церквахъ и будущее ихъ примиреніе или взаимное пополненіе". Я готовъ съ тобою согласиться и соглашаюсь въ первомъ положеніи; но остальное совершенно произвольно: ибо Церковь, будучи облечена въ видимое и, такъ сказать, матеріальное тѣло народовъ признающихъ ее, еще *непроявлена*, покуда не подчинитъ себѣ всей своей оболочки; а до того еще очень далеко. Она живое начало, и, въ духовномъ смыслѣ и общеніи, она даже живое тѣло; но только въ духовномъ смыслѣ. Фактическихъ же явленій жизни земной она не подчинила себѣ, а такое подчиненіе нужно для истиннаго проявленія, Поэтому нѣтъ никакой необходимости предполагать въ ней *дробленіе* на разныя части; ибо если онѣ всѣ содержатъ въ себѣ *начала неполныя*, Церковь была бы уже *не органическое тѣло, а аггрегатъ взаимно несогласныхъ тѣлъ*: *если бы хотъ одна частъ содержала въ себѣ полное начало, она одна и была бы Церковью*". Полагаемъ, что въ приведенныхъ словахъ содержится вполнѣ разумное разъясненіе недомыслія Кошелева относительно того, что будто бы „всѣ церкви Христовы православны болѣе или менѣе, и что ни одна изъ нихъ не православна исключительно и на дѣлѣ". Къ такому выводу можетъ придти только человѣкъ или индифферентный въ вопро-

сахъ вѣры, или тотъ, кто имѣетъ смутное представленіе о существѣ Церкви, что и слѣдуетъ сказать о Кошелевѣ.

Изъ письма видно, что настоящее недомысліе Кошелева явилось слѣдствіемъ неяснаго пониманія имъ высказанныхъ Хомяковымъ въ частной бесѣдѣ мыслей, которыя въ записи Кошелева получили такую формулировку. „Ты признаешь, пишетъ Кошелевъ, что Восточная церковь наша есть церковь не по преимуществу и не въ корнѣ (in potentia), но исключительно и на дѣлѣ (de facto) православная, что въ ней заключается вся истина, что она одна отъ времени до времени, по востребованію обстоятельствъ, проявляетъ и высказываетъ догматы христіанства, что всѣ прочія церкви основаны на лжи, что всѣ дѣйствія ихъ ложны, что наша церковь одна представляетъ на землѣ вѣчную, невидимую церковь, что всѣ прочія церкви должны пасть и обратиться съ покаяніемъ къ нашей церкви, что нашей церкви нечего у нихъ заимствовать, что онѣ не содѣйствуютъ прямо къ осуществленію царствія Божія и что наша церковь одна должна оное осуществить“ [1]). Трудно, конечно, сказать, на сколько точно резюмированы здѣсь мысли Хомякова, высказанныя имъ въ устной бесѣдѣ. Изъ приведеннаго выше примѣра сравненія тѣлъ и разъясненій самого Хомякова мы уже познакомились съ его истинной точкой зрѣнія на этотъ вопросъ. Въ словахъ Хомякова больше всего смущало Кошелева выраженіе, что „всѣ прочія церкви *основаны на лжи*“. Разъясняя истинный смыслъ этого выраженія, Хомяковъ говоритъ. „Ни одинъ народъ, какая бы ни была его религія, *не лишенъ совершенно* добрыхъ началъ; но они восходятъ по лѣстницѣ къ большему и большему разумѣнію истины и къ большей возможности ея жизненныхъ проявленій. Язычникамъ доступна правда, какъ говоритъ св. Апостолъ; о Самаритянахъ же какъ свидѣтельствуетъ Спаситель? „Вы покланяетесь Богу,

[1]) Ibid., Приложен., стр 71.

Котораго не знаете; мы же (т. е Іудеи) поклоняемся Богу, Котораго знаемъ". Замѣть, не другому, а только болѣе познаваемому. Если таково отношеніе религій весьма низкихъ къ весьма высокимъ, то и подавно таково отношеніе отщепенцевъ Православія, т. е. Католиковъ и Протестантовъ, къ Православію. Поэтому, не смотря на страшную примѣсь лжи, въ нихъ можетъ безпрестанно, и въ частной и въ общественной жизни, проявляться чисто-Православное, ими самими не вполнѣ сознаваемое начало. Разумѣется все-таки полнѣйшее возможно только Православію совершенному, а это зависитъ во многихъ отношеніяхъ отъ историческаго развитія народовъ, въ которомъ Православные могутъ весьма долго уступать не-Православнымъ.

„Я сказалъ, что Западныя ученія, т. е. церкви, безусловно ложны; но, кажется, ты моимъ словамъ далъ не совсѣмъ вѣрное толкованіе, ибо спрашиваешь, какъ столько прекраснаго и добраго могло бы возникнуть изъ безусловной лжи? Безусловно-ложное ученіе значитъ по моему *система ложная* въ ея общемъ объемѣ и строѣ, а не такая система вѣрованія, въ которой всѣ части вѣрованія ложны. Магометанство, признавая единство Божіе, уже не ложно въ этомъ смыслѣ; но въ то же время ученіе, наиближайшее къ истинѣ, уже безусловно ложно въ своемъ общемъ объемѣ, если оно допускаетъ хоть малѣйшую ложь на правахъ истины. Поэтому я и говорю, что всѣ общины христіанскія должны къ намъ прійти съ смиреннымъ покаяніемъ, не какъ равныя къ равнымъ, а какъ владѣльцы частныхъ истинъ, которыхъ они ни связать между собою, ни вполнѣ за собою утвердить не могутъ, должны прійти къ тѣмъ, которые, будучи свободны отъ лжи, могутъ имъ доставить полную гармонію и безстрашное владѣніе тѣми истинами, которыя теперь отъ нихъ безпрестанно ускользаютъ и—не будь насъ—отъ нихъ бы непремѣнно ускользнули. Православіе не есть спасеніе человѣка, но спасеніе человѣчества.

„Не даромъ, говоришь ты, допущено Богомъ отдѣленіе Запада отъ Востока, и ты совершенно правъ, по моему убѣжденію, хотя Кирѣевскій этого не допускаетъ. Католицизмъ и Протестантство своими односторонними взглядами и взаимною ихъ борьбою послужили, по волѣ Провидѣнія, къ уясненію общей гармоніи, нами дѣтски сохраненной. Я даже на этотъ счетъ говорилъ Кирѣевскому слѣдующую притчу. Учитель, уходя, сказалъ тремъ ученикамъ: „помните, что три угла треугольника равны двумъ прямымъ“. Старшій остался при этомъ; второй чрезъ нѣсколько времени разными ложными доказательствами увѣрилъ себя, что они болѣе двухъ прямыхъ; меньшій также ложными доводами увѣрилъ себя, что они меньше. Старшій все повторялъ добродушно слово учителя: „равны“. Меньшіе спорили и взаимно опровергали другъ друга, уличая и доводя другъ друга до нелѣпости. Тогда старшій, вслушавшись, уличилъ обоихъ, доказавъ имъ съ помощію ихъ же доводовъ, что они ошибались и что правъ былъ только учитель. Пришелъ и учитель самъ, ни на кого не гнѣвный и сказалъ меньшимъ: „благодарите старшаго, безъ него вы не *сохранили* бы переданной мною истины“; а старшему: „благодари меньшихъ, безъ нихъ ты не *уразумѣлъ* бы переданной мною истины“. А все-таки, разумѣется, старшій болѣе сдѣлалъ, и меньшіе къ нему же возвратились“... Итакъ, „мы и мы одни Православны; но, увы, когда-то съумѣемъ мы *быть* Православными и понять свою собственную жизнь!“ [1])

Приведенною выдержкою, особенно его послѣднею притчею, уясняется многое во взглядѣ Хомякова на данный вопросъ. Движимый гуманными чувствами, избѣгая рокового въ его глазахъ положенія, что „всѣ прочія церкви основаны *на лжи*“, Кошелевъ готовъ поступиться многими существенными сторонами Христіанскаго ученія для того, чтобы оправ-

[1]) Русск. Арх 1879 г, III, 279—281.

дать свое положеніе: „всѣ церкви Христовы болѣе или менѣе православны, и что ни одна изъ нихъ не православна исключительно“. Увлекшись излюбленной тенденціей, Кошелевъ не замѣчаетъ, что, не признавая ни одной церкви вполнѣ православною и дробя—если можно такъ выразиться—православіе по клочкамъ и раздавая послѣдніе отдѣльнымъ христіанскимъ общинамъ, онъ этимъ, безсознательно, отрицаетъ одинъ изъ основныхъ догматовъ христіанскаго ученія, именно догматъ о *единствѣ Церкви*: ибо церковныя общины, стоящія другъ къ другу въ отношеніи взаимнаго отлученія (анаѳемы), не могутъ составлять одной Церкви; если же ни одна изъ этихъ общинъ не можетъ быть признана истинно православною, то, слѣдовательно, такой церкви нѣтъ на свѣтѣ. Такимъ образомъ, прославленная вѣротерпимость Кошелева покупается такою цѣною, какой она не стоитъ.—Иная точка зрѣнія у Хомякова. Къ не-православнымъ исповѣданіямъ онъ относится съ такою же терпимостью, какъ и Кошелевъ: его учитель притчи съ такою же любовію относится къ младшимъ ученикамъ, извратившимъ истину, какъ и къ старшему, сохранившему ее. И это понятно: ненамѣренное, несознанное заблужденіе не есть грѣхъ; оно есть лишь вредъ для заблуждающагося; а у Бога такъ много любви и милости, что ихъ станетъ и для знающихъ истину и для заблуждающихся, поступали бы они только согласно съ голосомъ своей совѣсти, которая и будетъ для нихъ судьею, то обвиняющимъ, то оправдывающимъ ихъ. Разрѣшивъ такъ человѣколюбиво, истинно по-христіански, этотъ щекотливый для Кошелева вопросъ, Хомяковъ затѣмъ уже категорически утверждаетъ, что безусловно истинною можетъ быть только одна церковь, и эта Церковь есть Православная. Для Хомякова религіозная истина не есть нѣчто относительное, не есть плодъ субъективнаго убѣжденія, которое можетъ измѣняться съ измѣненіемъ лицъ и народностей. Какъ на вопросъ: чему равняется

сумма трехъ угловъ треугольника?—можетъ быть только одинъ истинный отвѣтъ, такъ и на основные пункты христіанскаго ученія можетъ быть только одинъ истинный взглядъ, степенью уклоненія отъ котораго опредѣляется степень близости всякой иновѣрной общины къ единой истинной Православной Церкви.

Разсмотрѣнная переписка имѣла мѣсто въ самомъ началѣ пятидесятыхъ годовъ (1852—1853 г.г.). Въ процессѣ занятія Хомякова богословіемъ она имѣетъ характеръ своего рода эпизодической вставки: Хомяковъ интересовался богословскими вопросами и раньше и послѣ нея. Тѣмъ не менѣе мы не безъ основанія поставили ее на первомъ мѣстѣ въ обзорѣ дѣятельности Хомякова, какъ богослова. Дѣло въ томъ, что эта переписка знакомитъ насъ съ тѣмъ огромнымъ авторитетомъ, какимъ пользовался Хомяковъ, какъ богословъ, въ кругу своихъ единомышленниковъ уже въ началѣ пятидесятыхъ годовъ. Такое положеніе въ обществѣ дается не даромъ: ему должна была предшествовать серьезная работа, которая, очевидно, происходила на глазахъ людей, почувствовавшихъ къ работнику столь высокое уваженіе. А между тѣмъ первая французская брошюра, въ которой Хомяковъ первый разъ въ печати высказалъ свое богословское міровоззрѣніе, напечатана была только въ концѣ 1853 года. Ясно, что не французскія брошюры, доставившія ихъ автору громкую извѣстность, а какая то другая работа послужила основаніемъ для образованія того высокаго авторитета, какимъ пользовался Хомяковъ въ кругу своихъ близкихъ знакомыхъ. Что же это за работа, въ чемъ она состояла и въ какой формѣ проявлялась?

Въ разсмотрѣнной перепискѣ участвовало пять видныхъ членовъ славянофильскаго кружка: Хомяковъ, И. В. Кирѣевскій, К. С. и И. С. Аксаковы и Кошелевъ. Не видимъ между ними только одного изъ выдающихся представителей этого направленія, именно—Ю. Ѳ. Самарина. Это объясняется ча-

стію тѣмъ, что вниманіе Самарина въ данное время было поглощено другими серьезными вопросами, частію тѣмъ, что выдвинутый Кошелевымъ главный вопросъ, который въ этой перепискѣ разсматривался, именно вопросъ о Церкви, для Самарина уже былъ вопросомъ пережитого прошлаго. Это прошлое имѣло мѣсто въ началѣ сороковыхъ годовъ, когда еще совершенно юный Самаринъ писалъ свою извѣстную диссертацію о Стефанѣ Яворскомъ и Ѳеофанѣ Прокоповичѣ. Условія, при которыхъ писалась эта диссертація, имѣютъ прямое отношеніе къ вышепоставленному вопросу и поэтому на нихъ необходимо остановиться [1]).

Диссертація Самарина начата въ 1840 году и окончена весною 1843 года. Предметомъ для нея послужили „Стефанъ Яворскій и Ѳеофанъ Прокоповичъ, какъ богословы, какъ сановники церкви и какъ проповѣдники“. Сообразно съ

---

[1]) Диссертація Ю. Ѳ. Самарина о Стефанѣ Яворскомъ и Ѳеофанѣ Прокоповичѣ первый разъ въ полномъ видѣ издана въ V т его *Сочиненій*. Москва 1880 г. Самому изслѣдованію предпосланы: „Предисловіе“ протоіер Иванцова-Платонова и „Данныя для Біографіи Ю. Ѳ. Самарина за 1840—1845 г.г“ Д. Ѳ. Самарина. Данныя, сообщаемыя въ послѣдней работѣ, имѣютъ для насъ цѣнное значеніе; мы ими и будемъ пользоваться при уясненіи разсматриваемаго вопроса.—Въ концѣ V т (стр. 451—463) приложена и *рѣчь* Самарина, произнесенная имъ на диспутѣ. Диспутанту приходилось защищать, по его собственнымъ словамъ, лишь *часть* его ученаго труда, „оторванную отъ цѣлаго“. Въ третьей части авторъ старался уловить отраженіе въ проповѣдяхъ Ст. Яворскаго и Ѳ. Прокоповича „той мысли, которую выражали они въ своихъ ученыхъ трудахъ и прикладывали къ жизни въ своей практической дѣятельности“. Мысль эта опредѣлена была авторомъ въ двухъ первыхъ частяхъ его труда, а въ третьей части, которую онъ защищалъ, онъ „принимаетъ ее за доказанную“. Чтобы хоть сколько-нибудь устранить вытекавшее отсюда неудобство, диспутантъ въ своей вступительной рѣчи счелъ нужнымъ кратко разсматривать тѣ основныя положенія, которыя онъ доказывалъ въ двухъ ненапечатанныхъ частяхъ своей диссертаціи. Эту задачу ораторъ выполнилъ блестяще: его рѣчь отличается глубокимъ знаніемъ дѣла, ясностью представленія, силою таланта, свѣжестью и энергіей молодости, и поэтому она имѣетъ важное значеніе для ученаго изслѣдователя, желающаго точно понять основную мысль, проводимую авторомъ во всей диссертаціи.

этимъ и трудъ Самарина дѣлится на *три части*, изъ которыхъ въ свое время напечатана была только послѣдняя, которую авторъ и защитилъ на магистерскомъ диспутѣ, бывшемъ 3 іюня 1844 г. Но по обстоятельствамъ, о которыхъ рѣчь будетъ ниже, нашего вниманія въ данномъ случаѣ особенно заслуживаетъ *первая* часть диссертаціи, въ которой Стефанъ Яворскій и Ѳеофанъ Прокоповичъ разсматриваются какъ *богословы*.

Задачей своего изслѣдованія Самаринъ поставилъ „открыть тѣ общія начала, которыми условливалась дѣятельность Стефана Яворскаго и Ѳеофана Прокоповича во всѣхъ родахъ, то коренное опредѣленіе каждаго изъ нихъ, которому подчиняются и изъ котораго вытекаютъ всѣ прочія, и показать ихъ значеніе въ развитіи Русской жизни". Выражаясь точнѣе, авторъ опредѣляетъ свою задачу такъ: „задача нашего труда—явленіе и борьба католическаго и протестантскаго начала въ православной Церкви, въ Россіи, въ лицѣ Стефана Яворскаго и Ѳеофана Прокоповича" [1]).

Такая постановка задачи естественно заставляла автора ученіе и дѣятельность С. Яворскаго и Ѳ. Прокоповича разсматривать съ той стороны, съ какой попреимуществу отразилось въ нихъ вліяніе католическихъ началъ на православно-русской почвѣ. Такъ авторъ дѣйствительно и дѣлаетъ, подъ такимъ именно угломъ зрѣнія онъ и освѣщаетъ ученіе и дѣятельность этихъ двухъ іерарховъ. „Стефанъ Яворскій, говоритъ онъ, обратился лицомъ къ протестантизму, Ѳеофанъ Прокоповичъ лицомъ къ католицизму. Они стали спиною другъ къ другу, они пошли по двумъ расходящимся путямъ и никогда не могли встрѣтиться. Оба были православные, оба были преданы Церкви; оба защищали ее, но противъ разныхъ враговъ; они оберегали ее предѣлы съ двухъ противоположныхъ сторонъ. Стефанъ Яворскій понялъ въ право-

[1]) Сочин. т V, стр. 4 и 9.

славіи и выразилъ начало антипротестантское, Ѳеофанъ Прокоповичъ понялъ и выразилъ начало антикатолическое, и на того и на другого палъ слабый отблескъ односторонности, противоположной той, съ которою онъ имѣлъ дѣло“ [1]). Не трудно понять, что научное рѣшеніе такъ понятой задачи возможно было подъ условіемъ предварительнаго уясненія вопроса о сущности ученій католическаго и протестантскаго и объ отношеніи ихъ къ ученію православной Церкви. Самаринъ вполнѣ понялъ доминирующее значеніе въ его изслѣдованіи этого вопроса и отвелъ ему соотвѣтствующее мѣсто въ своемъ трудѣ. Но, констатировавъ этотъ фактъ, мы неизбѣжно наталкиваемся на слѣдующій вопросъ. Извѣстно, что вопросъ о сущности православія и объ отношеніи его къ католичеству и протестантству, былъ главнымъ вопросомъ, надъ рѣшеніемъ котораго трудился и Хомяковъ въ своихъ богословскихъ сочиненіяхъ. Теперь спрашивается: какъ же отнеслись къ этому центральному пункту въ системѣ славянофильскаго ученія эти два крупнѣйшихъ представителя славянофильской школы? Пробѣгая диссертацію Самарина, особенно *предисловіе* къ ней и начальныя страницы его первой части, а также написанную имъ для диспута рѣчь, читатель, знакомый съ богословскими сочиненіями Хомякова, убѣждается въ сходствѣ этихъ двухъ мыслителей не только въ общей постановкѣ и освѣщеніи разсматриваемаго вопроса, но и въ детальномъ развитіи нѣкоторыхъ частныхъ мыслей, при чемъ сходство иногда доходитъ до полнаго тожества не только въ мысляхъ, но даже въ ихъ выраженіи. Взглядъ, напримѣръ, на Церковь какъ на духовный организмъ, въ живой совокупности членовъ котораго постоянно живетъ Духъ Божій, ученіе о примиреніи въ Церкви двухъ столь непримиримыхъ на первый взглядъ началъ—какъ *свобода личности* и *единство* многихъ, искаженіе этого начала въ католичествѣ,

[1]) Ibid., стр. 456.

замѣнившемъ внутреннее единство внѣшнимъ съ папою-монархомъ во главѣ по образу свѣтскаго государства, дальнѣйшее развитіе этого искаженія въ протестантствѣ, гдѣ каждая личность присвоила себѣ то, что въ католичествѣ принадлежитъ одному папѣ, чѣмъ нанесенъ окончательный ударъ идеѣ церковнаго единства, торжество на Западѣ, съ одной стороны, раціонализма, проявившагося впервые въ средне-вѣковой схоластикѣ, съ другой стороны—формально-юридическаго начала, особенно характерно выступившаго въ ученіи католической церкви объ оправданіи, по которому прощеніе грѣховъ совершается по системѣ счетоводства, практикуемаго въ банкирскихъ конторахъ и проч. и проч.,—всѣ эти мысли въ одинаковой степени являются достояніемъ и диссертаціи Самарина и брошюръ о Западныхъ исповѣданіяхъ Хомякова; а между тѣмъ первая изъ послѣднихъ написана была десятью годами позже диссертаціи Самарина. Итакъ, кто же изъ нихъ былъ иниціаторомъ въ выраженіи этихъ мыслей и кто былъ лишь проводникомъ мыслей другого? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, необходимо познакомиться съ тѣми внѣшними условіями, при какихъ писалась первая часть диссертаціи Самарина и съ тѣми метаморфозами, которымъ она подверглась прежде, чѣмъ дошла до настоящаго своего состоянія.

Въ первоначальномъ своемъ видѣ первая часть диссертаціи Самарина окончена была лѣтомъ 1841 года, какъ это видно изъ слѣдующихъ словъ его въ письмѣ къ отцу, писаннаго въ іюнѣ или іюлѣ этого года: „Диссертація моя подвигается. Первая часть *совершенно окончена* и почти вся написана. Остается переписать ее“ [1]). Но оказалось, что вмѣсто переписки авторъ весною слѣдующаго 1842 года почему-то долженъ былъ приняться за капитальную ея передѣлку. Въ концѣ лѣта (въ августѣ или сентябрѣ) этого года онъ писалъ А. Н. Попову: „Все лѣто и весну я провелъ почти безвыѣздно въ деревнѣ и трудился по-

[1]) Ibid., стр. XL.

стоянно, безъ перерывовъ; *передѣлалъ совершенно* и кончилъ всю первую часть, которая стала *вдвое болѣе* и, какъ кажется, строже и полнѣе". Согласно съ этимъ и въ записной книжкѣ за этотъ годъ замѣчено, что „написано *много отрывковъ* для первой части". Мало того. Переписанная на бѣло въ концѣ этого года, эта часть снова подверглась *значительнымъ* исправленіямъ [1]). Изъ этихъ данныхъ видно, что зимою съ 1841 на 1842 годъ съ Самаринымъ произошла какая-то перемѣна, которая заставила его *совершенно передѣлать* уже оконченную часть его труда. Чѣмъ же вызвана была эта перемѣна и въ чемъ она состояла? Братъ Юрія Ѳеодоровича, Д. Ѳ. Самаринъ, мнѣніе котораго имѣетъ для насъ въ данномъ случаѣ особое значеніе, увѣряетъ, что эта перемѣна произошла подъ вліяніемъ споровъ, которые въ это время Юрій Ѳеодоровичъ велъ съ Хомяковымъ и его друзьями. Нужно помнить, что славянофильскій кружокъ въ своемъ позднѣйшемъ видѣ теперь еще не существовалъ. Два старшіе его члена, составившіе его основу, Хомяковъ и П. В. Кирѣевскій, уже, повидимому, вполнѣ сознали единство своего міровоззрѣнія и своихъ стремленій; но Ю. Ѳ. Самаринъ и К. С. Аксаковъ еще стояли особнякомъ, и хотя и связаны были личною дружбою, но существенно расходились въ нѣкоторыхъ пунктахъ своего міровоззрѣнія. Пятый членъ будущаго славянофильскаго кружка, А. Н. Поповъ, жившій въ это время у Хомякова и находившійся подъ сильнымъ его вліяніемъ, тоже оказался въ разногласіи съ Самаринымъ, съ которымъ онъ былъ знакомъ еще со студенческой скамьи (съ 1836 г.). Несмотря на такую разрозненность во взглядахъ, между названными лицами уже и въ настоящее время было нѣчто такое, что невольно тянуло ихъ другъ къ другу: это одно общее увлеченіе религіозными вопросами, на челѣ которыхъ стоялъ вопросъ о Церкви, бывшій, какъ мы уже знаемъ, въ

[1]) Ibid., стр. L, LI, LII.

данное время модным вопросомъ. Разногласіе въ воззрѣніяхъ при этомъ условіи насколько разъединяло этихъ лицъ, настолько и сближало ихъ, ибо оно дѣлало ихъ другъ для друга, такъ сказать, интересными. Легко понять, какой интересъ для Самарина, спеціально занятаго богословскими вопросами, должна была представлять встрѣча и бесѣда съ такимъ человѣкомъ какъ Хомяковъ, который во всѣхъ отношеніяхъ былъ зрѣлѣе Самарина: Хомяковъ старше былъ его на 16 лѣтъ. Извѣстна истина: „что кому болитъ, тотъ о томъ кричитъ“. Больнымъ мѣстомъ у Самарина въ данное время былъ вопросъ о Церкви, и мы видимъ, что онъ выступаетъ съ нимъ вездѣ, гдѣ только было возможно: по этому вопросу онъ споритъ съ И. Кирѣевскимъ, съ К. Аксаковымъ, споритъ съ Поповымъ и, естественно, какъ только представился случай, онъ вступилъ въ споръ и съ Хомяковымъ. Вотъ на этотъ счетъ любопытное свидѣтельство въ письмѣ Аксакова къ Самарину: „У Кирѣевскаго я встрѣтилъ Хомякова, который сказалъ, что *спорилъ съ тобою о Церкви*. Я сказалъ ему, что самъ сейчасъ съ тобою спорилъ и что мы не такъ (т. е. не одинаково) понимаемъ *развитіе*. Хомяковъ говоритъ, что съ моимъ взглядомъ онъ согласенъ“ [1])...

Споры эти не были напрасны. Они заставляли Самарина внимательнѣе останавливаться на спорныхъ вопросахъ и или колебаться и разубѣждаться въ своихъ мнѣніяхъ, или глубже въ нихъ убѣждаться. Въ его записной книжкѣ подъ 23 октября читаемъ: Мой споръ съ Кирѣевскимъ меня сильно поколебалъ. Ужели въ самомъ дѣлѣ я увлекся призракомъ? Многое нужно изучить основательнѣе“ [2]). Напротивъ, споръ съ Поповымъ по вопросу о необходимости богословской системы далъ противоположные результаты.

[1]) Ibid., стр XLVIII.

[2]) Ibid, стр. XLI, примѣч. 2.

Говоря о передѣлкѣ своей первой части, онъ замѣчаетъ въ письмѣ къ нему: „Я особенно развилъ мысль, на которой *мы съ вами разошлись* передъ вашимъ отъѣздомъ о томъ, что невозможна и вредна церковная система, богословіе какъ наука“ [1])... Но вотъ особенно характерныя слова изъ письма Самарина къ Хомякову. Развивая вопросъ, о которомъ раньше у него былъ споръ съ Хомяковымъ, Самаринъ мимоходомъ, въ скобкахъ, замѣчаетъ: „съ тѣмъ, что сказано до сихъ поръ, вы, кажется, согласны“ [2]). Здѣсь слышится голосъ ученика, который, припоминая слова учителя, какъ бы провѣряетъ ими свои собственныя воззрѣнія. Въ какой степени Самаринъ дорожилъ мнѣніемъ Хомякова, это видно также изъ слѣдующаго. Отправляя полемическое письмо къ Попову, онъ дѣлаетъ приписку: „если улучите время, прочтите эту статью Хомякову“. Когда, далѣе, первая часть его диссертаціи была уже совершенно отдѣлана и переписана на-бѣло, онъ передаетъ ее Хомякову для прочтенія и, затѣмъ, при удобномъ случаѣ спѣшитъ навести справку относительно того, „что думаетъ Хомяковъ о моей рукописи“. Первый напечатанный экземпляръ своей диссертаціи онъ отвозитъ Хомякову и выражаетъ желаніе, чтобы онъ принялъ участіе въ диспутѣ [3]). Это выдающееся вниманіе къ мнѣніямъ Хомякова и къ самой его личности было, конечно, слѣдствіемъ упомянутыхъ споровъ, во время которыхъ Хомяковъ, очевидно, произвелъ на Самарина сильное обаяніе.

Въ чемъ же именно заключались эти споры и въ какой степени отразились на передѣлкѣ Самаринымъ первой части диссертаціи? Ни отчетовъ объ этихъ спорахъ, ни первоначальной редакціи диссертаціи Самарина наука не имѣетъ а поэтому и вполнѣ обстоятельный отвѣтъ на этотъ

---

[1]) Ibid., стр. LI.

[2]) Ibid , стр. LVII

[3]) Ibid., стр. L, LV, LXXVIII—IX.

вопросъ невозможенъ; но, имѣя въ виду вышеуказанныя отношенія Самарина къ Хомякову, нельзя не согласиться съ Д. Ѳ. Самаринымъ въ томъ, что передѣлка первой части диссертаціи совершена была главнымъ образомъ подъ воздѣйствіемъ Хомякова, послѣ чего и поставленный выше вопросъ о причинѣ сходства воззрѣній этихъ двухъ мыслителей въ эту пору можетъ быть рѣшенъ въ смыслѣ усвоенія Самаринымъ воззрѣній Хомякова, котораго онъ открыто называлъ своимъ учителемъ.

Есть, впрочемъ, одинъ вопросъ, разногласіе въ которомъ Самарина съ Хомяковымъ можетъ быть точно констатировано. Изъ вышеприведеннаго отрывка изъ письма Аксакова къ Самарину видно, что въ ихъ спорѣ по вопросу о *развитіи* Церкви, Хомяковъ оказался на сторонѣ Аксакова; а изъ переписки Самарина съ Поповымъ легко понять въ чемъ именно заключалось то мнѣніе Самарина, котораго не раздѣлялъ Хомяковъ [1]). Раньше уже замѣчено было, что Поповъ, жившій въ это время у Хомякова, находился подъ сильнымъ его вліяніемъ и „потому невольно отражалъ его взгляды и воззрѣнія, въ особенности богословскія“. Въ данномъ вопросѣ Поповъ дѣйствительно стоитъ совершенно на точкѣ зрѣнія Хомякова. Его мысль коротко можно выразить такъ. Въ Церкви жизнь и ученіе неотдѣлимы: здѣсь, какъ выражался Хомяковъ, ученіе живетъ и жизнь учитъ. Истины вѣры открыты Церкви во всей полнотѣ и она знаетъ ихъ въ совершенствѣ; она знаетъ ихъ не человѣческимъ знаніемъ, а знаніемъ божественнымъ, ибо въ единствѣ ея членовъ живетъ Самъ Духъ Божій; ея знаніе есть знаніе живое, полное, совершенное. Вотъ почему вопросъ о *развитіи* въ отношеніи къ Церкви не умѣстенъ: развивается только то, что не обладаетъ полнотою; въ Церкви же все полно, все совер-

[1]) Впрочемъ, переписка эта сохранилась въ печальномъ видѣ. Ibid., стр. XLI

шенство: она есть сама полнота, само совершенство.—Самаринъ подходилъ къ этому вопросу иначе, а поэтому и выводъ у него получался иной. „Церковь, разсуждаетъ онъ, осуществляетъ въ жизни познаніе Бога, т. е. догматъ, и жизнь возводитъ въ догматъ, но эта жизнь есть ея жизнь, этотъ догматъ есть ея мысль; тождество ихъ въ самосознаніи Церкви. Вотъ мое понятіе объ идеальной Церкви, которой осуществленіе въ Церкви торжествующей. Въ Церкви борющейся, еще не отрѣшенной отъ условій историческаго развитія, мы видимъ только *стремленіе* къ осуществленію этого идеала, т. е. видимъ развивающееся сознаніе... Для Церкви воинствующей, знающей себя какъ моментъ, существуетъ и послѣдующій моментъ, какъ предчувствіе обѣщаннаго существуетъ въ ея сознаніи. Таково же было отношеніе ветхозавѣтной Церкви къ новозавѣтной. Еслибъ не было этого сознанія будущаго, лучшаго момента, не было бы и стремленія къ нему. Стремленіе предполагаетъ необходимо неудовлетвореніе настоящимъ, сознаніе его недостаточности и вѣру въ будущее, сознаніе его полноты, оконченности“... Словомъ, „сознаніе Церкви развивается до той полноты, которой осуществленіе будетъ ея торжествомъ“ [1]).

Не трудно понять, что ошибка Самарина заключается въ томъ, что онъ на жизнь Церкви смотритъ съ точки зрѣнія естественно-исторической эволюціи, забывая, что Церковь есть не просто человѣческій организмъ, а такой организмъ, въ которомъ обитаетъ Само Божество, которое не развивается потому, что Ему не къ чему стремиться: оно отъ вѣка обладаетъ полнотою совершенствъ, къ которымъ ничего нельзя прибавить и отъ которыхъ ничего нельзя убавить. Эти же совершенства принадлежатъ Церкви, какъ духовному организму, глава котораго есть Самъ Іисусъ Христосъ; а отдѣлять жизнь тѣла отъ жизни его главы не-

[1]) Ibid., стр XLII, XLVI.

возможно. Хотяковъ прямо выражался: Церковь неизмѣнна потому, что „неизмѣненъ Хранитель и Глава ея Христосъ". Самаринъ, очевидно, приписываетъ Церкви то, что принадлежитъ ея членамъ отдѣльно взятымъ, которые спасаются въ Церкви и которые, переходя изъ состоянія въ состояніе, могутъ дѣйствительно совершенствоваться и въ этомъ смыслѣ развиваться. Въ пору этихъ споровъ Самаринъ, повидимому, еще не вполнѣ усвоилъ ту мысль Хомякова, что человѣческій элементъ въ Церкви, какъ въ духовномъ организмѣ, составляютъ не люди вообще, взятые порознь, а ихъ *внутреннее свободное единеніе въ вѣрѣ по закону любви* и что въ этомъ именно единеніи вѣрующихъ живетъ Духъ Св., проявляющійся въ таинствахъ Церкви, въ ея ученіи и во всей ея жизни, въ которой все и всегда свято и совершенно, а поэтому и не допускаетъ развитія, предполагающаго возможность чего-то новаго, болѣе зрѣлаго, болѣе совершеннаго. На мысль о развитіи Церкви Самарина наводило, повидимому, ея дѣленіе на ветхо-завѣтную и ново-завѣтную—воинствующую и торжествующую. Но при этомъ онъ забывалъ, что дарованная Христомъ благодать Божія, составляющая существо Церкви, всегда и вездѣ была, есть и будетъ одна и та же, а измѣняется лишь отношеніе къ ней людей: члены ветхо-завѣтной Церкви спасались вѣрою въ грядущаго Христа, члены Церкви ново-завѣтной—воинствующей спасаются вѣрою въ Христа пришедшаго, наконецъ, члены Церкви торжествующей уже наслаждаются плодами усвоенія заслугъ Христовыхъ, но Самъ Христосъ всегда былъ, есть и будетъ одинъ и тотъ же, какъ всегда остается одною и тою же Его спасающая благодать.

Въ вопросѣ о развитіи Церкви Самаринъ оставался одинокимъ среди лицъ, споривших съ нимъ по этому вопросу. Въ этомъ пунктѣ его оспаривали: Хомяковъ, Аксаковъ, Поповъ. Вѣроятно споръ по этому же вопросу съ

Кирѣевскимъ вызвалъ въ его сознаніи мысль о томъ, „не увлекается-ли онъ призракомъ“. При такихъ условіяхъ ему трудно было не поколебаться въ своемъ мнѣніи. И онъ дѣйствительно поколебался. По крайней мѣрѣ въ дошедшей до насъ редакціи первой части его диссертаціи слѣдовъ этой мысли не видно; напротивъ, есть нѣчто такое, что исключаетъ эту мысль: имѣемъ въ виду его взглядъ на *существо* Церкви, особенно сильно и ясно выраженный въ слѣдующихъ словахъ его. „Церковь выражаетъ свое сознаніе, опредѣляя себя какъ духовное тѣло. Глава этого тѣла—Христосъ, всѣ вѣрующіе—его члены, одушевляетъ его Духъ Святый. Въ этихъ словахъ выражено все существо Церкви. Итакъ, совокупность вѣрующихъ, христіанское человѣчество, которое, при взглядѣ на него извнѣ, представляется множествомъ разъединенныхъ лицъ, возводится на степень живого органическаго цѣлаго. Множество становится единствомъ. И это не внѣшнее единство, условленное подчиненіемъ каждаго лица внѣшнему закону необходимости, даже не единство стремленій, а внутреннее *осуществленное единство благодатной жизни*. Каждое отдѣльное лицо принадлежитъ Церкви, получаетъ опредѣленіе члена, когда, поработивъ свою личность, переставъ служить себѣ и жить для одного себя, оно становится живымъ сосудомъ благодати, одушевляющей цѣлое“ [1]). Читая эту тираду, можно подумать, что она выхвачена изъ сочиненія Хомякова. Изъ понятія о Церкви, которая трактуется какъ *осуществленное единство благодатной жизни*, сдѣлать выводъ о необходимости ея развитія, очевидно, невозможно.

Итакъ, въ вопросѣ о развитіи Церкви Самаринъ сравнительно скоро перешелъ на сторону Хомякова и его единомышленниковъ. Но одновременно съ этимъ онъ сильно интересовался и другимъ богословскимъ вопросомъ, въ кото-

[1]) Ibid., стр. 452.

ромъ выступилъ тоже съ особымъ мнѣніемъ, и на этотъ разъ держался его гораздо упорнѣе, такъ что даже Хомяковъ, не въ состояніи будучи разубѣдить его, вынужденъ былъ предоставить дѣло теченію времени. Имѣемъ въ виду вопросъ о возможности богословія какъ науки. На этотъ вопросъ онъ естественно натолкнулся при изученіи католичества и его схоластики. Несостоятельность схоластики въ методологическомъ отношеніи привела его къ крайнему выводу о невозможности богословской системы вообще. Мысль эта, высказанная, между прочимъ, Попову, вызвала со стороны послѣдняго возраженія; по обыкновенію завязался споръ, который повелъ къ тому, что Самаринъ, при передѣлкѣ своей диссертаціи, нашелъ нужнымъ *особенно развить* мысль о томъ, что „церковная система, богословіе какъ наука *невозможна и вредна*“. Дѣйствительно въ первой части его диссертаціи мысль эта развита съ особою силою. „Главное свойство католицизма, читаемъ здѣсь, какъ ученія, заключается въ насильственномъ сочетаніи двухъ началъ, церковнаго и философскаго. Первое является въ положительномъ содержаніи религіи, основанномъ на авторитетѣ церкви; второе—въ отвлеченной мысли, стремящейся доказать это содержаніе и развить его логически. То и другое начало католицизмъ признаетъ и силится совмѣстить въ себѣ. Отсюда вредъ для обоихъ. Догматы теряютъ первоначальный характеръ свободнаго откровенія и низводятся на степень правильныхъ выводовъ. Церковь, какъ будто потерявъ вѣру въ себя, ищетъ внѣшней опоры и призываетъ на помощь философское начало; но, вводя ее въ свою сферу, она необходимо стѣсняетъ его, не даетъ ему свободнаго развитія изъ самого себя и ограничиваетъ его дѣятельность доказываніемъ даннаго, извнѣ на него возложеннаго содержанія, резонированіемъ надъ опредѣленными истинами—раціонализмомъ. Отсюда возможность философіи разсудка въ сферѣ церкви—Схоластика. Плодомъ ея развитія была богословская наука,

система, обнимающая всѣ догматы Церкви въ одно стройное логическое цѣлое. Эта система, окончательно формулированная на Тридентскомъ соборѣ, была признана за систему самой Церкви и получила догматическое значеніе.

„Но, вопреки Церкви, авторитетъ ея и разсудокъ не были и не могли быть примирены. Они оставались постоянно чужды одинъ другому, и это отчужденіе ясно выражалось въ единственно для нихъ возможной формѣ сочетанія, въ формѣ логическаго заключенія. Католическая система во всей своей совокупности и каждый отдѣльно взятый ея догматъ представляется правильнымъ силлогизмомъ. На мѣстѣ первой посылки являются общія мысли, такъ называемыя очевидныя истины; на второмъ мѣстѣ тексты изъ писанія или преданія, которые подводятся подъ первую посылку, какъ факты, получающіе смыслъ и значеніе отъ общей мысли. Заключеніе даетъ доказанное положеніе, логически-оправданный догматъ.

„Вотъ изъ какихъ началъ сложилось стройное, правильное зданіе католической системы. Въ формѣ общихъ мыслей вкрались въ церковь Латинскія понятія и отравили все ученіе. Второе начало, писаніе и преданіе, вообще положительное Откровеніе, могло получить мѣсто въ системѣ только какъ доказанное; иначе сама система не имѣла бы значенія для тѣхъ, которые внѣ Церкви; а для членовъ Церкви, признающихъ ея божественный авторитетъ, доказывать догматы трудъ излишній. Всякая система имѣетъ притязаніе на всеобщность; она должна имѣть принудительную силу для каждаго. Поэтому, въ началѣ церковной системы необходимо было доказать, что дѣйствительно есть откровеніе, есть божественный авторитетъ, есть церковь.

„Но доказывая себя, Церковь выходитъ изъ своей сферы, слѣдовательно лишаетъ себя возможности безошибочнаго опредѣленія. Она прибѣгаетъ къ чисто человѣческимъ средствамъ, легко вводящимъ въ заблужденіе, къ выводамъ a priori и

къ историческимъ свидѣтельствамъ. На такомъ шаткомъ основаніи (ни въ какомъ случаѣ не получающемъ обязательной силы, безусловной достовѣрности, исключающей всякое сомнѣніе, всякое личное изслѣдованіе) выводится все зданіе церковнаго ученія. Отъ этого перваго положенія всѣ остальныя, изъ него вытекающія, удерживаютъ свойство положеній условныхъ.

„Все сказанное нами о католической системѣ *относится вообще ко всякой церковной системѣ*. Элементъ философскій, отвлеченная мысль необходимо только прилагается къ готовому содержанію, какъ нѣчто случайное, постороннее. Мысль Римской церкви слить эти два начала въ одно была мыслью ложною; слѣдовательно, самая наука, какъ наука Церкви, происходитъ отъ ложнаго требованія, отъ неразграниченія двухъ сферъ.—Въ бытіи Церкви лежитъ ея разумное оправданіе, и разсудокъ съ своими вопросами, сомнѣніями и доказательствами не долженъ имѣть въ ней мѣста“ [1]).

Этой исходной точкѣ зрѣнія соотвѣтствуетъ и конецъ первой части диссертаціи. Разсмотрѣвъ воззрѣнія Стефана Яворскаго и Ѳеофана Прокоповича на сколько на нихъ отразилось вліяніе католичества и протестантства, авторъ приходитъ къ такому выводу. „Въ сферѣ церковнаго ученія, вліяніе католицизма и протестантизма выразилось двумя системами, взаимно опровергающимися въ томъ, что составляетъ сущность системы. Одна изъ нихъ заимствована у католиковъ, другая у протестантовъ. Первая была односторонним противодѣйствіемъ вліянію Реформаціи; вторая такимъ же одностороннимъ противодѣйствіемъ іезуитской школѣ. Церковь терпитъ ту и другую, признавая въ нихъ эту отрицательную силу. Съ двухъ противоположныхъ сторонъ онѣ оберегаютъ ея предѣлы.

---

[1]) Ibid, стр. 22—24.

„Но ни той, ни другой Церковь не возвела на степень своей системы, и ни той, ни другой не осудила; слѣдовательно общее понятіе, лежащее обѣимъ въ основаніи—понятіе о церковной системѣ—Церковь исключила изъ своей сферы, признала себѣ чуждымъ. Мы вправѣ сказать, что *православная Церковь не имѣетъ системы и не должна имѣть ея*„ [1]).

Толково сдѣланный анализъ схоластики въ ея примѣненіи къ богословской наукѣ здѣсь оканчивается выводомъ, логическая состоятельность котораго болѣе чѣмъ сомнительна. Изъ того, что схоластическій методъ оказался несостоятельнымъ въ примѣненіи къ богословской наукѣ, или изъ того, что Русская Церковь не высказалась открыто о системахъ Ст. Яворскаго и Ѳеофана Прокоповича, еще не слѣдуетъ, что „православная Церковь не имѣетъ системы и не *должна имѣть ея*“. Но для насъ въ данномъ случаѣ интересна не самая точка зрѣнія Самарина, а отношеніе къ ней Хомякова. Изъ переписки, относящейся къ 1843 году, мы знаемъ, что раньше по вопросу „объ отношеніи религіи къ философіи“ у Самарина шли споры съ Хомяковымъ и ихъ разногласіе осталось непримиреннымъ. Какъ именно возражалъ Хомяковъ Самарину, мы точно не знаемъ; но, зная общія воззрѣнія Хомякова, при имѣющихся въ письмахъ намекахъ, установить его точку зрѣнія на этотъ вопросъ не трудно. Сущность ея заключается въ слѣдующемъ. Церковь не ученое учрежденіе, она не ученая школа, не академія. Хранимыя ею истины Церковь знаетъ не ученымъ, не сухимъ логическимъ знаніемъ, а знаніемъ живымъ, непосредственнымъ, какъ и мы знаемъ большинство присущихъ намъ истинъ. Никто намъ никогда не доказывалъ научнымъ путемъ, что мы живемъ, мыслимъ и чувствуемъ; однакоже все это мы знаемъ, и если бы кто-нибудь сталъ доказы-

[1]) Ibid., стр. 163.

вать противное, мы не стали бы съ нимъ спорить, а прямо объявили бы его мнѣніе ложнымъ. Такъ относится къ своимъ истинамъ и Церковь: она ихъ не доказываетъ, и съ непризнающими ихъ не споритъ; а по мѣрѣ надобности лишь *свидѣтельствуетъ* истинность того, что она знаетъ, какъ сказано было, живымъ непосредственнымъ знаніемъ. При этомъ, конечно, нужно помнить, что знаніе Церкви не есть простое человѣческое знаніе, а знаніе Духа Божія, живующаго въ единствѣ вѣрующихъ. Если смотрѣть на вопросъ съ этой точки зрѣнія, то придется признать, что богословіе какъ наука для Церкви не нужно. Но если оно не нужно для Церкви, то оно можетъ быть нужно и полезно для ея членовъ. Человѣку принадлежитъ неотъемлемое право выражать свои мысли, свои чувства въ словѣ. Что же можетъ препятствовать ему и свои религіозныя мысли и чувства выражать въ наукообразной формѣ? И Церковь благословляетъ этотъ трудъ своихъ членовъ, удерживая за собою право произнести о немъ свое авторитетное слово, т. е. она, руководствуясь своимъ высшимъ знаніемъ, одобряетъ или осуждаетъ трудъ своихъ членовъ; а они безпрекословно подчиняются ея голосу, который есть свидѣтельство самой истины. Само собою разумѣется, что богословская наука не должна выходить изъ области данныхъ Откровенія, которыхъ она не доказываетъ, а принимаетъ какъ готовыя аксіомы, пріискивая лишь формы для ихъ выраженія и систематизируя ихъ согласно съ законами человѣческаго разума. Въ этомъ смыслѣ богословская наука возможна и всегда признавалась Церковью.

Легко понять, что для тогдашняго Самарина такая постановка вопроса не могла быть убѣдительною. Въ тогдашнее время онъ зналъ только ту богословскую науку, которую изучалъ; а изучалъ онъ тогда системы, написанныя согласно съ пріемами богословской схоластики. Исходя изъ того положенія, что философія есть простая ancilla theologiae, схо-

ластика въ то же время постоянно выходила за предѣлы положительнаго Откровенія, ища на сторонѣ, въ области логическаго разсудка, данныхъ для обоснованія откровенныхъ истинъ. Отсюда создавалось положеніе, которое совершенно вѣрно охарактеризовалъ Самаринъ: „Церковь, какъ будто потерявъ вѣру въ себя, ищетъ внѣшней опоры и призываетъ на помощь философское начало; но, вводя его въ свою сферу, она необходимо стѣсняетъ его, не даетъ ему свободнаго развитія изъ самого себя и ограничиваетъ его дѣятельность доказываніемъ даннаго, извнѣ на него возложеннаго содержанія, резонированіемъ надъ опредѣленными истинами— раціонализмомъ“... Отсюда понятнымъ становится и протестъ Самарина противъ богословія какъ науки, и его требованіе строгаго разграниченія сферъ церковной и научной, вѣры и знанія. Но какъ же найти точку отправленія для опредѣленія этихъ границъ? Вопросъ этотъ сильно интересовалъ Самарина. Наконецъ, онъ нашелъ на него отвѣтъ, какъ казалось, въ философіи Гегеля.

За изученіе философіи Гегеля Самаринъ принимался нѣсколько разъ. Онъ „слегка познакомился съ нею“ еще во время подготовки къ магистерскому экзамену. Затѣмъ серьезно принялся было за чтеніе логики Гегеля; но увлеченный работою надъ диссертаціей, въ началѣ 1841 года онъ вынужденъ былъ „отложить занятія логикою до другого лучшаго времени, т. е. до окончанія диссертаціи“ [1]). Тѣмъ не менѣе и это легкое знакомство съ системой Гегеля даромъ не прошло: оно дало работу пылкому юношескому воображенію, которое въ своемъ увлеченіи не знало предѣловъ. „Дѣло настоящаго времени, писалъ Самаринъ Попову въ самомъ концѣ 1842 года, есть дѣло науки. Вы знаете, что

[1]) Ibid., стр. XXXIX. Представляется вѣроятнымъ, что мысль о развитіи Церкви родилась у Самарина подъ вліяніемъ этого первоначальнаго знакомства съ философіей Гегеля, именно съ его идеей о развитіи въ мірѣ абсолютнаго начала.

подъ наукою я разумѣю философію, а подъ философіей—Гегеля. Только принявъ эту науку отъ Германіи, безсильной удержать ее (оттого, что эта наука выразила требованіе такой жизни, какой не можетъ явить Западная Европа), только этимъ путемъ совершится *примиреніе сознанія и жизни*, которое будетъ торжествомъ Россіи надъ Западомъ... Изученіе православія, конечно ограничившееся однимъ моментомъ—проявленіемъ въ немъ двухъ односторонностей, католической и протестантской, привело меня къ результату, что православіе явится тѣмъ, чѣмъ оно можетъ быть, и восторжествуетъ только тогда, когда его *оправдаетъ наука, что вопросъ о церкви зависитъ отъ вопроса философскаго и что участь церкви тѣсно, неразрывно связана съ участью Гегеля*. Это для меня совершенно ясно, и потому съ полнымъ сознаніемъ отлагаю занятія богословскія и приступаю къ философіи", за изученіе которой онъ дѣйствительно принялся лѣтомъ 1843 г., т. е. тотчасъ же послѣ окончанія диссертаціи. Понимая, какое впечатлѣніе долженъ былъ произвести на Попова такой нѣсколько неожиданный образъ мысли, Самаринъ восклицаетъ: „Господи Боже мой, какой-бы завязался у насъ споръ, если бы вы были здѣсь!" [1]) И дѣйствительно было о чемъ поспорить. Человѣкъ, который еще такъ недавно протестовалъ противъ допущенія науки въ область религіозной вѣры и отвергалъ даже самую возможность богословія какъ науки, вдругъ пресерьезно требуетъ оправданія православія наукою и даже участь самой Церкви ставитъ въ зависимость отъ участи Гегеля.—Не слѣдуетъ однакоже чрезъ мѣру раздувать это противорѣчіе. Хотя оно и рѣзко бросается въ глаза въ своемъ послѣднемъ выводѣ; но логическій путь, которымъ шелъ авторъ, не такъ страненъ, какъ это можетъ показаться съ перваго раза. Послѣдняя точка зрѣнія Самарина въ дѣйствительности, какъ сейчасъ

[1]) Ibid., стр. LIV.

увидимъ, есть лишь дальнѣйшее, хотя и одностороннее развитіе раньше выдвинутаго положенія о необходимости разграниченія сферъ церковной жизни и науки.

Какъ бы то ни было, но мысль, на которую натолкнулся теперь Самаринъ, сильно его интересовала. Ему казалось, что онъ открылъ путь рѣшенія одного изъ самыхъ капитальныхъ вопросовъ науки и жизни и занялся выработкой проекта его формулировки. Д. Ѳ. Самарину удалось разыскать нѣсколько отрывковъ такого проекта, одинъ изъ которыхъ представляетъ несомнѣнно набросокъ письма къ Хомякову. Письмо это особенно интересно для насъ по своему началу. „Л. А. С. При многихъ намъ общихъ убѣжденіяхъ, писалъ Самаринъ, насъ раздѣляетъ, какъ кажется, только одинъ вопросъ. Но этотъ вопросъ такъ великъ и важенъ, рѣшеніе его должно быть такъ плодовито результатами, что если въ немъ одномъ мы не сходимся, то согласіе между нами въ какомъ бы то ни было другомъ вопросѣ науки необходимо одного изъ насъ обличаетъ въ непослѣдовательности. Я разумѣю вопросъ объ *отношеніи религіи къ философіи*. На этотъ разъ я не думаю приступать ученымъ образомъ къ его разрѣшенію. Я даже не въ состояніи этого сдѣлать, потому что я самъ только что дошелъ до него. Хочу только разсказать вамъ, какъ мои занятія меня привели къ нему и какъ тѣсно, по моему мнѣнію, онъ связанъ съ судьбою нашей церкви. Безъ малаго три года я занимался почти исключительно изученіемъ православія. Будучи связанъ внѣшнею цѣлью, диссертаціею, заданною мнѣ университетомъ, я долженъ былъ очертить себѣ извѣстный кругъ занятій и не переступать за него. Поэтому многіе очень важные вопросы остались у меня въ сторонѣ. Не смотря на то, изучивъ вполнѣ одинъ моментъ изъ исторіи нашей Церкви, проявленіе въ немъ католическаго и протестантскаго начала, я могъ, такъ мнѣ кажется, понять отношеніе ея къ другимъ вѣроисповѣданіямъ запада, въ которомъ, по

моему мнѣнію, есть опредѣленія православія вообще. Вотъ результатъ, до котораго я дошелъ: существенная разница между католичествомъ и протестантствомъ и нашею Церковью заключается въ томъ, что католичество, изъявивъ притязаніе на исключительность, есть вмѣстѣ наука и государство; протестантство, признавъ полную свободу науки и государства, отрицаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ церковь и религію вообще; наша Церковь не есть наука и не есть государство: она сознаетъ себя только какъ Церковь (не говорю какъ моментъ, потому что этого слова вы не допускаете, а съ тѣмъ, что сказано до сихъ поръ вы, кажется, согласны). Но наука и государство должны быть, слѣдовательно, если Церковь не признаетъ ихъ въ своей сферѣ, значитъ они существуютъ внѣ ея какъ отдѣльныя сферы, и власть Церкви на нихъ простираться не должна"... Здѣсь мы можемъ оставить письмо къ Хомякову и изложить дальнѣйшее теченіе мысли Самарина по другому отрывку, въ которомъ та же мысль, что и въ письмѣ, изложена полнѣе и обстоятельнѣе. „Если позволено мнѣ выговорить мысль, которой я теперь еще доказать не могу, но которая составляетъ основу моего убѣжденія,—говоритъ Самаринъ, какъ бы продолжая письмо къ Хомякову,—то я скажу, что государство, искусство, религія, философія, существуя какъ независимыя одна отъ другой сферы, никогда не могутъ быть во враждѣ, если каждая сознаетъ себя только въ своей сферѣ и не переступаетъ за свои предѣлы. Каждая изъ нихъ имѣетъ свою основу и глубоко коренится въ природѣ человѣческой; каждая изъ нихъ отвѣчаетъ на одну изъ способностей и силъ ея, или, лучше сказать, эти способности, эти силы, сознавая себя, создаютъ ихъ. Поэтому содержаніе каждой изъ нихъ принадлежитъ ей исключительно и не можетъ быть наполнено, или замѣнено другою. Прилагая это къ религіи и философіи, о которой теперь идетъ дѣло, я убѣжденъ, что до тѣхъ

поръ онѣ не будутъ въ борьбѣ, пока одна изъ нихъ не изъявитъ притязанія быть другою, вытѣснитъ другую и замѣнитъ ее, пока религія не приметъ философскаго, а философія—догматическаго характера. Но такое притязаніе противно существу той и другой. Содержаніе религіи никогда не сдѣлается и не можетъ сдѣлаться содержаніемъ философіи, и наоборотъ, точно такъ, какъ способность вѣрить не сдѣлается способностью познавать. То, во что мы вѣримъ, создано вѣрою и только вѣрою можетъ быть усвоено. Въ самомъ дѣлѣ, если вѣра есть способность непосредственнымъ внутреннимъ чувствомъ постигать то, чего нельзя видѣть и нельзя понять, то не значитъ ли это убивать вѣру, когда мы стараемся постигнуть то, что признано за непостижимое, то, что не должно быть постигнуто? Мы думаемъ обыкновенно, что непостижимое въ религіи есть признакъ слабости нашего разума и что хотя намъ и не дано постигнуть его, но, устремляя на него всѣ силы ума, мы приближаемся къ нему... Дѣло мысли не въ томъ, чтобы постигнуть непостижимое, ибо тогда бы его не стало, а оно должно быть, а въ томъ, чтобы постигнуть его необходимость, какъ такового. Но, постигая необходимость непостижимаго, она (т. е. мысль) становится выше. И этотъ подвигъ мысль совершила въ своемъ послѣднемъ фазисѣ. Она признала религію какъ отдѣльную сферу со всѣми ея особенностями, съ таинствами и чудесами; но это признаніе возможно только при признаніи другой высшей сферы—философіи, которую укрѣпляетъ за собою разумъ, и, примиряясь съ сферою религіи, навсегда изъ нея удаляется. Для того, чтобы сказать (гдѣ оканчивается область религіи и гдѣ начинается область философіи), необходимо представить себѣ безусловное, абсолютное начало, какъ лицо, необходимо признавать цѣлую сферу непостижимаго, таинственнаго, должно стать выше этой сферы и понять ее какъ моментъ. Итакъ, только при строгомъ

удержаніи этихъ предѣловъ возможно ихъ примиреніе; удержаніе же можетъ быть только тамъ, гдѣ каждая изъ этихъ сферъ сознаетъ себя какъ одну сферу, какъ моментъ. Какимъ же образомъ это сознаніе можетъ быто выражено церковью? Очевидно, положительно оно выражено быть не можетъ, ибо, опредѣливши себя какъ моментъ, Церковь переступила бы за свои предѣлы и стала бы на моментъ высшій, слѣдовательно перестала бы быть Церковью, а этимъ словомъ противорѣчила бы ему. Нѣтъ, Церковь, вполнѣ удовлетворяясь собою, не должна знать того, что внѣ ея. Она не должна брать на себя удовлетворять другимъ требованіямъ. Это сознаніе выражается ея молчаніемъ. Церковь, не признавая въ своей сферѣ требованій разума, исключая философскій элементъ, этимъ самымъ признаетъ его; допуская его и принимая на себя удовлетворить его въ своей сферѣ, она убиваетъ его и убиваетъ себя. Я твердо убѣжденъ, что никогда никакая внѣшняя сила не одолѣетъ Церкви и не измѣнитъ обѣтованія, основавшаго ее, но при одномъ условіи, если эта сила будетъ сила внѣшняя, если Церковь будетъ сознавать ее какъ таковую, т. е. не будетъ пускать и принимать ее въ свою сферу... Православная Церковь не изъявляла притязанія быть ни государствомъ, ни наукою; слѣдовательно, если государство и наука существуютъ какъ независимыя сферы, Церковь православная права; она можетъ и должна быть оправдана современною философіей. Философія опредѣлитъ ей мѣсто, какъ вѣчно присущему моменту въ развитіи духа, и рѣшитъ въ ея пользу споръ между нею и вѣроисповѣданіями западными. Поэтому судьба православія тѣсно связана съ судьбою философіи Гегеля и вопросъ о нашей Церкви зависитъ отъ вопроса объ этой философіи. Внѣ этой философіи православная Церковь существовать не можетъ, и тѣ, которые, не признавая философіи, берутъ защищать нашу вѣру противъ католиковъ

и протестантовъ, неправы и необходимо должны быть побѣждены“ [1]).

Встрѣтившись съ такимъ громкимъ положеніемъ, что „судьба православія тѣсно связана съ судьбою философіи Гегеля и вопросъ о нашей Церкви зависитъ отъ вопроса объ этой философіи“, и что, наконецъ, „внѣ этой философіи православная Церковь существовать не можетъ“, читатель ждетъ, что этотъ парадоксъ будетъ доказываться какими-нибудь глубокомысленными соображеніями. На дѣлѣ же оказывается нѣчто совсѣмъ иное: авторъ ограничивается обѣщаніемъ, что въ тяжбѣ православной Церкви съ западными исповѣданіями по вопросу о разграниченіи сферъ религіозной, съ одной стороны, философской и государственной—съ другой, философія Гегеля благосклонно станетъ на сторону православія и этимъ будетъ доказано, что „Церковь православная права“. Коротко и ясно. Такъ же простъ и тотъ логическій путь, которымъ авторъ приходитъ къ такому выводу. Въ исторической жизни человѣка онъ выдѣляетъ четыре отдѣльныхъ сферы: государство, искусство, религію и философію. Сообразно съ этимъ онъ дѣлитъ человѣческую природу на четыре отдѣленія, въ каждомъ изъ которыхъ поселяетъ „одну изъ способностей и силъ ея“; вотъ эти-то способности и силы, „сознавая себя“, и создаютъ соотвѣтственныя себѣ сферы жизни, которыя, подобно тѣмъ отдѣленіямъ или клѣточкамъ, въ которыхъ онѣ возникли, являются строго разграниченными, такъ что ни одна изъ нихъ „непереступаетъ за свои предѣлы“.—Справившись такъ легко съ вопросомъ о примиреніи или вѣрнѣе—о разграниченіи религіи съ философіей, вѣры съ знаніемъ, Самаринъ долженъ былъ подумать теперь о томъ, какъ примирить съ этой своей точкой зрѣнія идею *развитія*, которая, какъ извѣстно, составляетъ самую, такъ сказать, соль философіи Гегеля. Мы видѣли,

[1]) Ibid., стр. LVI—LX.

что попытка дать мѣсто этой идеѣ во взглядѣ на жизнь Церкви окончилась неудачей: мысль о развитіи Церкви единогласно отвергнута была Хомяковымъ и его единомышленниками. Теперь предстояла задача пристроить эту идею къ новой точкѣ зрѣнія, что было дѣломъ не особенно легкимъ. Всѣ указанныя сферы жизни, по системѣ Самарина, располагались, такъ сказать, рядомъ, на одномъ уровнѣ, въ одномъ ярусѣ; между тѣмъ идея развитія предполагала движеніе снизу вверхъ, предполагала послѣдовательно выступавшіе *моменты*, расположенные, выражаясь образно, ярусами одинъ надъ другимъ. Но и съ этимъ затрудненіемъ Самаринъ справился безъ особаго труда. Надѣливъ философію особой привиллегіей, объявивъ ее особымъ моментомъ въ процессѣ развитія абсолютнаго духа, онъ поднимаетъ ее на такую высоту, съ которой она, какъ бы съ птичьяго полета, созерцаетъ другія, внизу находящіяся сферы, въ томъ числѣ и сферу вѣры, которой строго запрещается поднимать глаза вверхъ и осматриваться по сторонамъ, такъ какъ она „не должна знать того, что внѣ ея“; ибо какъ только вѣра переступаетъ свою строго очерченную границу и вступаетъ въ сферу разума, она тотчасъ же „убиваетъ его и убиваетъ себя“.

Эти умствованія еще неустановившейся мысли молодого мыслителя не должны смущать современнаго историка. Здѣсь мы имѣемъ дѣло съ одной изъ многочисленныхъ попытокъ современниковъ Самарина утилизировать слишкомъ эластичную и крайне податливую систему Гегеля въ примѣненіи къ рѣшенію разныхъ научно-теоретическихъ вопросовъ. И нужно сказать, что удержаться отъ увлеченія философіей Гегеля въ тогдашнее время было почти невозможно; потому что увлеченіе этой философіей, начиная съ 30-хъ годовъ, у насъ было почти повальнымъ. Въ воспоминаніяхъ современниковъ сохранились весьма любопытныя извѣстія объ отношеніи тогдашняго передового Московскаго общества къ

этому новому кумиру нашей подражательности. Кто не знакомъ былъ съ нѣмецкой философіей, кто не могъ трактовать о Шеллингѣ и Гегелѣ, тотъ не признавался образованнымъ человѣкомъ, и не принимался въ кружокъ любителей философіи. Но такъ какъ непосредственное знакомство съ сочиненіями нѣмецкихъ философовъ не всѣмъ было доступно, то обстоятельства выработали особый типъ спеціалистовъ, къ которымъ каждый могъ обращаться за философскою мудростью. Таковъ, наприм., былъ извѣстный Бакунинъ. Рекламируя свою профессію, этотъ своего рода поставщикъ философскаго знанія, куда ни являлся, вездѣ поднималъ рѣчь о философіи Гегеля, о которой не иначе говорилъ, какъ о всемірномъ откровеніи, сдѣланномъ человѣчествомъ, такъ сказать, на дняхъ, какъ о законѣ человѣческой мысли, которую эта философія исчерпываетъ вполнѣ, безъ остатка и безъ возможности какой-нибудь поправки, дополненія или измѣненія [1]). Не трудно понять, что при такомъ взглядѣ на Гегеля съ нимъ волей-неволей должны были считаться и тѣ изъ нашихъ мыслителей, которые оставились вѣрными христіанству и въ частности—православію. Зная это, мы легко можемъ повѣрить свидѣтельству Герцена, который увѣряетъ, что даже Кирѣевскіе хотѣли „на основаніяхъ современной науки построить зданіе славяно-византійское: *они по Гегелю доходятъ до православія*“ [2])... Противополагая Кирѣевскихъ К. Аксакову и Самарину и признавая Аксакова *полу-гегельянцемъ*, Герценъ въ другомъ мѣстѣ говоритъ о немъ: „Я говорилъ долго съ Аксаковымъ, желая посмотрѣть, какъ онъ примирилъ свое православіе съ своимъ гегеліанизмомъ; но онъ и не примиряетъ, онъ признаетъ религію и философію *разными областями* и позволяетъ имъ жить какъ-то вмѣстѣ“ [3])... На основаніи того, что раньше сказано было о воз-

[1]) Анненковъ. Воспоминанія. Спб. 1881 г. От. Ш, стр 21

[2]) Герценъ Т. I, стр 142.

[3]) Ibid, стр 73

зрѣніи Самарина, мы легко можемъ догадаться, въ чемъ именно заключалось это „какъ-то“, признававшее религію и философію разными областями, но требовавшее, чтобы философія оправдывала религію. Словомъ, зависимость религіозныхъ воззрѣній этихъ будущихъ столповъ славянофильства отъ философіи Гегеля въ данное время (1842—1843 г.г.), повидимому, не подлежитъ сомнѣнію.

Теперь спрашивается, какъ же относился къ Гегелю Хомяковъ и какъ онъ мирилъ съ его философіей свое религіозное міровоззрѣніе? Для рѣшенія этого вопроса у насъ есть вполнѣ достаточно точныхъ научныхъ данныхъ. Въ своемъ первомъ письмѣ „О современныхъ явленіяхъ въ области философіи“, доказывая сущность ошибки философской системы Гегеля, Хомяковъ напоминаетъ Самарину: „*Вы знаете,* что таково было мое возраженіе *при первомъ появленіи у насъ Гегелевой логики*, возраженіе тогда новое, теперь уже принятое всѣми серьезными мыслителями Германіи, читающими и не имѣющими уже философіи въ строгомъ смыслѣ слова“ [1]). Эта форма напоминанія показываетъ, что Самаринъ принадлежалъ къ числу лицъ, въ спорѣ съ которыми или въ присутствіи которыхъ, Хомяковъ критиковалъ Гегеля *при первомъ появленіи* у насъ его логики. А какъ производилась эта критика, объ этомъ мы имѣемъ драгоцѣнное свидѣтельство Герцена. Имѣемъ въ виду его споръ съ Хомяковымъ, содержаніе котораго резюмировано Герценомъ въ его дневникѣ подъ 21 декабря 1842 г. Выразивъ удивленіе *необыкновенной способности* Хомякова, Герценъ говоритъ. „Опровергая Гегеля, Хомяковъ не держится въ всеобщихъ замѣчаніяхъ, въ результатахъ; нѣтъ, зная свою изворотливость, онъ идетъ въ самую глубь, въ самое сердце, то есть, въ развитіе логической идеи. Но его (Гегеля) недостатокъ главный—невозможность перехода (слѣдовательно

[1]) Сочин т. I, стр. 294—295.

полнаго пониманія) мысли въ фактъ: къ факту". Изложивъ, далѣе, логическій путь, которому слѣдовалъ Хомяковъ въ доказательствѣ этого положенія, Герценъ такъ передаетъ *результатъ* критики Хомякова. „Гегель и гегельянство представляютъ высшій моментъ философіи, совершенно послѣдовательный и необходимый изъ всего предшествовавшаго развитія; но этотъ результатъ доводитъ до построенія идеальнаго параллельнаго реальному,—но и реальное доводитъ въ своемъ послѣднемъ словѣ до имманенціи и распадающагося хаотическаго атомизма, слѣдовательно до нелѣпости. Но эта нелѣпость не есть субъективная ошибка лица или школы, а логическое, необходимое послѣдствіе всего движенія науки. Слѣдовательно, наука въ послѣднемъ результатѣ своемъ уничтожаетъ себя и доказываетъ, что живой фактъ можетъ только въ абстракціи быть знаемъ мыслію, по строямъ его, но какъ конкретъ онъ выпадаетъ изъ нея. Итакъ, логическимъ путемъ однимъ нельзя знать истину. Она воплощается въ самой жизни—отсюда религіозный путь".—Въ частности объ отношеніи системы Гегеля къ религіи Хомяковъ выражался такъ. „Онъ, говоритъ Герценъ, прямо говоритъ, что изъ Гегелевыхъ началъ на Persönlichkeit Gottes, die Transcendenz вывести нельзя, не сдѣлавши великой ошибки, что изъ нея необходимо Immanenz и жизнь—inneres Gehren, приходящая въ себя къ идеѣ. Но говоритъ онъ (Хомяковъ), такъ какъ этотъ результатъ нелѣпъ, слѣдовательно послѣднее слово философіи нелѣпость". Само собою разумѣется, что примирить систему Гегеля съ христіанствомъ еще труднѣе. „Между весьма оригинальными замѣчаніями Хомякова, говоритъ Герценъ, вотъ примѣръ. Христіанская партія въ Германіи упрекаетъ гегельянъ вообще въ томъ, что личность Бога у нихъ не выходитъ въ замкнутости обыкновенной Personlichkeit. А тѣ защищаются въ этомъ. Между тѣмъ, если бы такая Personlichkeit выходила по логическому пути,

то въ самой Personlichkeit было бы полнѣйшее отрицаніе второго лица, и слѣдовательно отрицаніе христіанства“ [1]).

Итакъ, еще въ 1842 году Хомяковъ доказывалъ, что „логическимъ путемъ однимъ нельзя знать истину“, что „живой фактъ можетъ только въ абстракціи быть знаемъ мыслію, по строямъ его, но какъ конкретъ онъ выпадаетъ изъ нея“. Отсюда, по свидѣтельству Герцена, Хомяковъ дѣлалъ выводъ о *необходимости религіознаго пути*. Какъ именно это дѣлалъ Хомяковъ, Герценъ не говоритъ; но намъ не трудно догадаться. Дѣло въ томъ, что указанная здѣсь Герценомъ точка зрѣнія есть та самая, на которой стоитъ Хомяковъ въ своихъ философскихъ сочиненіяхъ 50-хъ годовъ, въ которыхъ указанная Герценомъ мысль развита самимъ Хомяковымъ обстоятельно, и не только съ отрицательной, но и съ положительной стороны. Развивая ту же самую мысль, что логическимъ путемъ нельзя познать живую истину, что живой фактъ можетъ быть постигнутъ мыслью только въ абстракціи, Хомяковъ въ этихъ сочиненіяхъ доказываетъ то положеніе, что живая истина можетъ быть постигнута только въ актѣ *непосредственнаго воспріятія*, которое онъ поэтому и называетъ *живо-знаніемъ* и которое онъ отождествляетъ съ *вѣрою*. Но вѣра является у него путемъ къ познанію не только религіозныхъ предметовъ, а всякихъ вообще предметовъ и явленій, доступныхъ непосредственному наблюденію. Различіе между познаніемъ вѣрою въ актѣ непосредственнаго воспріятія и познаніемъ логическою мыслію то, что въ первомъ случаѣ мы постигаемъ живую дѣйствительность познаваемаго, во второмъ случаѣ—только его законы. Для познанія вѣрою свѣтъ, напримѣръ, есть извѣстное явленіе въ природѣ, производящее на насъ и на остальной міръ явленій извѣстное дѣйствіе; для познанія логическою мыслію свѣтъ есть, положимъ, волнообразное дви-

[1]) Герценъ. Т. I, стр. 64—66.

женіе эѳира; въ первомъ случаѣ мы познаемъ свѣтъ какъ несомнѣнно существующій живой конкретный фактъ, во второмъ случаѣ мы знакомимся лишь съ закономъ, по которому онъ существуетъ, съ тѣми условіями, при которыхъ онъ получаетъ свое бытіе. Этотъ пунктъ философскаго міровоззрѣнія Хомякова, составляющій основу его гносеологіи, въ своемъ мѣстѣ будетъ разсмотрѣнъ обстоятельно. Здѣсь же мы касаемся его настолько, насколько это необходимо для того, чтобы понять точку отправленія, изъ которой онъ долженъ былъ исходить при критикѣ вышеизложеннаго взгляда Самарина на отношеніе между религіей и наукою, подъ которою, какъ мы видѣли, Самаринъ въ то время понималъ философію и въ частности философію Гегеля. Для Самарина философское мышленіе есть высшій моментъ въ развитіи духа, а поэтому оно должно *оправдать*, т. е. доказать законность воспріятія вѣрою того, что недоступно для научно-философскаго познанія; безъ этого оправданія это послѣднее не будетъ имѣть права на законное существованіе; для Хомякова философское мышленіе (раціоналистическое) есть область отвлеченной разсудочности, въ которой наша мысль орудуетъ понятіями и представленіями, полученными путемъ абстракціи отъ предметовъ и явленій, воспринятыхъ въ ихъ живой дѣйствительности вѣрою. Путемъ разсудочнаго мышленія нельзя ни признать, ни отвергнуть того, что воспринято вѣрою, ибо сфера разсудочнаго, логическаго знанія не простирается въ область непосредственнаго воспріятія вѣрою; напротивъ, само оно получаетъ изъ этой области данныя, которыми и орудуетъ. Имѣя дѣло съ абстракціями, съ отвлеченными схемами, разсудочная мысль не можетъ ничего ни убавить, ни прибавить къ живой дѣйствительности: признавая послѣднюю за готовое данное, за живой конкретный фактъ, она можетъ изучать только законы его бытія. Самаринъ доказывалъ, что дѣло *мысли* въ томъ заключается, чтобы *постигнуть необходимость непостижимаго*; отсюда дѣлалъ выводъ, что „судьба

православія тѣсно связана съ судьбою философіи Гегеля". Хомяковъ на это ему отвѣчалъ, что постигать необходимость непостижимаго не дѣло мысли, и что православію отъ Гегеля ни тепло, ни холодно, потому что доводы философской мысли вообще не могутъ усилить той живой увѣренности, которая дается въ актѣ живой вѣры. Что именно такъ, а не иначе возражалъ Хомяковъ Самарину, это видно изъ слѣдующихъ строкъ его письма къ Самарину, писаннаго по другому случаю 15 сентября 1843 г. „Изъ двухъ человѣкъ, говоритъ Хомяковъ, одинъ знаетъ про свѣтъ только то, что онъ свѣтитъ, а другой разсказываетъ вамъ всѣ законы преломленія, раздробленія, отраженія лучей и т. д. Изъ двухъ говорящихъ о любви одинъ знаетъ только слово любить, а другой объясняетъ всѣ дѣйствія любви такъ ясно, что можно вывести безошибочно, какъ любящій поступитъ въ данномъ случаѣ. Вы скажете, что вторые гораздо лучше знаютъ свѣтъ и любовь, чѣмъ первые. Такъ. Но великій знатокъ свѣта слѣпорожденный, а знатокъ любви—чортъ. Знаютъ-ли они? Очевидно менѣе первыхъ. У нихъ знаніе внѣшнее, у тѣхъ знаніе *внутреннее, гораздо полнѣйшее*, не смотря на отсутствіе *логическихъ опредѣленій*... Истинно знаемъ мы только то, въ чемъ *живемъ* и чѣмъ *живемъ*. Ошибка Гегеля происходитъ отъ односторонняго и школьногордаго понятія о знаніи вообще". Нѣсколько раньше въ томъ же письмѣ онъ точнѣе высказываетъ свое мнѣніе объ ошибкѣ Гегеля. „Наука, говоритъ Хомяковъ, не вѣрна себѣ до сихъ поръ, смѣшивая *признанное* (непосредственно воспринятое) съ *сознаннымъ* и (не смѣйтесь) страдая постоянно тѣмъ недугомъ, въ которомъ она упрекаетъ мистиковъ. Это бросается въ глаза у Шеллинга, за котораго вы и заступаться не станете; это мнѣ кажется яснымъ въ Гегелѣ въ противоположеніи сознаннаго Seyn съ непосредственнымъ Seyn, изъ котораго первое выходитъ съ характеромъ отрицанія въ видѣ Nichts, и которое непозволительно потому,

что сознанное можетъ противополагаться законно только сознанному. Иначе отношеніе (какое бы оно ни было) носитъ опять только характеръ *признаннаго* и не должно имѣть мѣста въ наукѣ сознанія“ [1]).

При такомъ ясномъ, отчетливомъ разграниченіи этихъ двухъ сферъ онѣ, казалось бы, должны были бы легко уживаться жежду собою. Такъ дѣйствительно и бываетъ тамъ, гдѣ господствуетъ цѣльность и нераздѣльность силъ духа. Но лишь только эта цѣльность нарушается выдѣленіемъ сознанія съ его обычнымъ критическимъ анализомъ, столкновеніе этихъ двухъ сферъ становится почти неизбѣжнымъ. Такое столкновеніе и возникло въ душѣ Самарина, который довѣрчиво поспѣшилъ сообщить о переживаемомъ имъ душевномъ состояніи Хомякову. Заботливый учитель незамедлилъ поспѣшить на помощь своему любимому ученику. „Содержаніе вашего письма, отвѣчалъ Хомяковъ, было для меня неожиданно. Вы, можетъ быть, вспомните нашъ разговоръ съ вами и Аксаковымъ, когда я вамъ обоимъ *объщалъ внутреннюю борьбу* и даже пророчилъ, что она начнется у васъ прежде, чѣмъ у него. Въ его природѣ болѣе мечтательности и, не во гнѣвъ ему будь сказано, женственности или художественности, охотно уклоняющейся отъ требованій логики. Вы за дѣло принялись мужественно, сознавшись въ своемъ *внутреннемъ раздвоеніи*. Я этого ожидалъ, но, признаюсь, не такъ скоро. Богъ знаетъ, чѣмъ кончится раздвоеніе сознанное; но хорошо, что оно сознано. Несознанное можетъ вѣкъ продолжаться, и при немъ примиреніе невозможно.—Человѣкъ не имѣетъ права отступиться отъ требованій науки. Онъ можетъ съ утомленія закрыть глаза, насильно на себя наложить забвеніе; но послѣдующій за этимъ миръ есть *гробъ повапленный*, изъ котораго не выйдетъ никогда ни жизни,

[1]) Русск. Арх. 1879 г., кн. 3, 305—307. Вновь напечатано въ Сочин., ibid., LXVIII.

ни живого. Если онъ разъ созналъ раздвоеніе между наукою (анализомъ) и жизнью (синтезомъ), ему остается одинъ только исходъ—въ самомъ анализѣ, ибо синтезъ самъ себя повѣрять не можетъ. Вѣрны-ли положенія науки? вотъ вопросъ. То есть, строго-ли вѣренъ былъ себѣ анализъ? Отъ этой повѣрки зависитъ возможность примиренія. При вашей откровенности съ самимъ собою и отчетливости въ мысляхъ, я совершенно увѣренъ въ окончательномъ выводѣ“ [1])...

Примиреніе въ душѣ Самарина однако же не наступало. Приведенныя строки писаны были въ сентябрѣ 1843 года, а наканунѣ слѣдующаго 1844 года онъ писалъ изъ Казани Попову; „Я спорю съ тобою, но ради Бога не думай, чтобы я находилъ въ этомъ удовольствіе и чтобы я дѣлалъ это потѣхи ради. Нѣтъ! я спорю съ тобою потому, что давно я веду тяжелый, мучительный споръ съ самимъ собою. Въ письмѣ мнѣ нельзя распространяться объ этомъ, но ты меня любишь, ты повѣришь мнѣ и потому немногихъ моихъ словъ будетъ достаточно на то, чтобы истребить зародышъ досады на меня, если онъ есть въ твоей душѣ. Скажу тебѣ одно. Все это время я провелъ въ тяжеломъ расположеніи духа. Вопросы мнѣ давно знакомые и на время усыпленные, но не побѣжденные, проснулись во мнѣ и требуютъ рѣшительнаго да или нѣтъ. Какое бы слово мнѣ ни пришлось произнести, чувствую, что съ нимъ сопряжена будетъ великая жертва. Кажется, что никогда такъ сильно не было во мнѣ раздвоеніе; мнѣ невыносимо тяжело и грустно. Я не ребенокъ, ты это знаешь; тебѣ я могу высказать все. *Много ночей я провелъ въ деревнѣ, безъ сна, въ горькихъ слезахъ и безъ молитвы.* Бездѣлицу мы вычеркнули изъ нашей жизни: Провидѣніе—и послѣ этого можетъ быть легко и спокойно на сердцѣ! Но я не могу много писать объ этомъ, отложу

[1]) Русск. Арх., ibid., стр 305.

до свиданья, котораго нетерпѣливо жду“ [1])... Читая эти строки, невольно вспоминаешь годы ранней поры жизни Хомякова, когда онъ переживалъ ту же внутреннюю борьбу, хотя и въ другомъ родѣ, и испытывалъ тѣ же мучительныя терзанія. Понятно, что человѣкъ, испытавшій все это на себѣ, могъ быть истиннымъ врачемъ и для другихъ и въ томъ числѣ для Самарина. И мы дѣйствительно знаемъ, что зимою того же 1844 года „у Самарина были продолжительныя пренія съ Хомяковымъ, что они проводили въ спорахъ цѣлыя ночи“, иногда до 4 и 5 часовъ“ [2]). Не трудно догадаться, что предметомъ спора былъ волновавшій тогда не одного Самарина вопросъ о примиреніи философіи съ религіей, Гегеля съ православіемъ. Чѣмъ кончились эти споры для Самарина. объ этомъ мы имѣемъ слѣдующее его собственное свидѣтельство. Желая освѣжить въ памяти тѣхъ, которые лично знали Хомякова, главныя темы и характеръ его *полемическихъ бесѣдъ,* Самаринъ пишетъ. „Дѣйствіе ихъ (бесѣдъ), кажется, можно бы выразить такимъ образомъ: живые умы и воспріимчивыя души выносили изъ сближенія съ Хомяковымъ то убѣжденіе или, положимъ, хоть то ощущеніе, что истина живая и животворящая никогда не раскрывается предъ простою любознательностью, но всегда дается въ мѣру запроса совѣсти, ищущей вразумленія, и что въ этомъ случаѣ актъ умственнаго постиженія требуетъ подвига воли; что *нѣтъ такой истины научной, которая бы не согласовалась или не должна была окончательно совпасть съ истиною повѣданною*; что нѣтъ такого чувства или стремленія, въ нравственномъ отношеніи безукоризненнаго, нѣтъ такой разумной потребности, какого бы рода она ни была, отъ которыхъ бы мы должны были отказаться, вопреки нашему сознанію и нашей совѣсти, чтобы купить успокоеніе въ лонѣ

[1]) Сочин, ibid., стр. LXXIII.

[2]) Ibid., стр. LXXIV.

Церкви: словомъ: что можно вѣрить честно, добросовѣстно и свободно, что даже иначе какъ честно, добросовѣстно и свободно нельзя и вѣрить. Вотъ что уяснялъ, развивалъ, доказывалъ Хомяковъ своимъ могучимъ, неотразимымъ словомъ, и слову своему онъ самъ, всѣмъ существомъ своимъ, служилъ живымъ подтвержденіемъ и свидѣтельствомъ. Вотъ въ какомъ смыслѣ мы назвали его эмансипаторомъ людей, расположенныхъ вѣрить, но *запуганныхъ и смущенныхъ встрѣчею съ противорѣчіями, повидимому, неразрѣшимыми.* Узнавъ его, они начинали дышать полною грудью, чувствуя себя какъ бы *освобожденными въ своемъ религіозномъ сознаніи и какъ бы оправданными въ своемъ внутреннемъ протестѣ* противъ всѣхъ двуличныхъ и незаконныхъ (хотя подъ часъ и соблазнительныхъ) сдѣлокъ съ тою примѣсью лжи, неправды и условности, которою застилается въ нашихъ понятіяхъ образъ Церкви. Для многихъ сближеніе съ Хомяковымъ было *началомъ поворота* къ лучшему, и потому остается навсегда въ ихъ признательной памяти какъ знаменательное событіе ихъ собственной, внутренней жизни“ [1]). Въ этихъ строкахъ нельзя не узнать голоса того же самаго Самарина, который, по его собственному сознанію, ведя *тяжелый, мучительный споръ съ самимъ собою, много ночей проводилъ безъ сна, въ горькихъ слезахъ и безъ молитвы* и котораго Хомяковъ поставилъ на иную, болѣе свѣтлую, болѣе радостную дорогу тѣмъ, что, по выраженію И. С. Аксакова, раскрылъ ему и другу его К. Аксакову „свое ученіе о Церкви, расширилъ ихъ собственную точку зрѣнія, исправилъ и поставилъ построенную ими теорію на новыя основы“ [2]).

Мы не напрасно такъ долго остановились на этомъ, если можно такъ выразиться, религіозно-воспитательномъ

[1]) Изъ предисловія къ I т. Сочин. Хомякова, XIX—XX

[2]) Р. Арх. 1879 г., кн. 3, стр. 304.

воздѣйствіи Хомякова на Самарина. Приведенные факты знакомятъ насъ не только съ тѣмъ, какъ подготовлялъ Хомяковъ молодыхъ людей для основанной имъ школы, но и съ кругомъ идей и понятій, которыми характеризуется его религіозно-философское міровоззрѣніе той поры, когда онъ еще не принимался за свои богословскія сочиненія. Оказывается, что уже въ эту сравнительно раннюю пору, когда даже старшій Кирѣевскій еще находился подъ обаяніемъ философіи Гегеля, Хомяковъ ясно представлялъ себѣ ея слабыя стороны, имѣлъ точное представленіе объ отношеніи философіи къ религіи, уже вполнѣ выработалъ свой взглядъ на Церковь—въ связи съ вытекающими изъ него вопросами,—словомъ представлялъ изъ себя мыслителя съ вполнѣ выработаннымъ міровоззрѣніемъ, которое позднѣе развилъ и изложилъ въ своихъ философско-богословскихъ сочиненіяхъ. Не менѣе интересны приведенные факты и въ другомъ отношеніи. Въ кругу лицъ, съ которыми Хомякову приходилось вести философско-богословскіе споры, въ данное время едвали-ли можно указать оппонента болѣе достойнаго чѣмъ Самаринъ. Серьезная вдумчивость, жаръ молодости, значительная начитанность въ протестантско-католической литературѣ, спеціальное знакомство съ двумя лучшими для своего времени православными системами, нѣкоторая оригинальность мысли, искреннее исканіе истины,—все это дѣлало Самарина не только интереснымъ, но и полезнымъ для самого Хомякова собесѣдникомъ. Научные споры, если они не представляютъ изъ себя безцѣльной болтовни, всегда бываютъ полезны. Тутъ забытое вспоминается, не ясно представляемое выясняется, подъ напоромъ доводовъ оппонента являются новыя мысли или новыя комбинаціи старыхъ мыслей, узнаются новыя данныя или новое освѣщеніе старыхъ данныхъ, и все это, чтобы не быть уличеннымъ въ противорѣчіи, принимаетъ болѣе строгую послѣдовательность, болѣе стройный систематическій характеръ. Такъ бываетъ со всѣ-

ми людьми, такъ было и съ Хомяковымъ. Чтобы заставить Самарина отказаться отъ своихъ воззрѣній и поставить его на свою точку зрѣнія, Хомякову не разъ, можетъ быть, приходилось серьезно задуматься надъ своими собственными воззрѣніями, надъ своими убѣжденіями. А между тѣмъ не съ однимъ Самаринымъ приходилось спорить Хомякову. Направленный предметомъ своей диссертаціи въ область богословской науки, Самаринъ, конечно, больше другихъ долженъ былъ интересоваться богословскими вопросами, и въ этомъ отношеніи, въ нѣкоторыхъ по крайней мѣрѣ случаяхъ, онъ могъ быть иниціаторомъ въ ихъ постановкѣ. Но разъ вопросъ поднимался въ обществѣ, локализировать его не было возможности; онъ становился общимъ достояніемъ; въ немъ принималъ участіе каждый, кто имъ интересовался. А интересовались тогда богословско-философскими вопросами почти всѣ мыслящіе, всѣ сколько-нибудь образованные люди. Не даромъ университетъ предложилъ Самарину для диссертаціи такую тему. Что такъ именно велись тогда споры въ кружковыхъ собраніяхъ, что они принимали, такъ сказать, коллективный характеръ, объ этомъ наглядно говоритъ слѣдующая любопытная записка Самарина къ Аксакову, писанная въ промежуткѣ между двумя собраніями, которыя Самаринъ, очевидно не отвыкшій еще отъ студенческой терминологіи, называетъ „сходками“. „Вчера, пишетъ Самаринъ, было много споровъ. *Главныя* схватки: 1) Шевырева съ Крюковымъ о томъ, можно-ли молиться Богу Гегеля? Шевыревъ подрѣзанъ съ ногъ славно. 2) Шевырева съ Рѣдкинымъ о первобытномъ состояніи человѣка. Рѣдкинъ спорилъ прекрасно. Шевыревъ прикрылъ постыдное отступленіе криками и общими мѣстами, но долженъ былъ погибнуть совершенно, еслибъ не вмѣшался Дмитріевъ и не отвлекъ Рѣдкина. 3) Споръ Рѣдкина съ Дмитріевымъ о томъ же. Дмитріевъ, мистикъ несносный, вздумалъ въ спорѣ философскомъ приводить тексты, и споръ дошелъ было до колкостей. 4) Нако-

нецъ, мой споръ съ Орловымъ, вздумавшимъ излагать мнѣ какую-то свою систему. И удалось мнѣ смиренному Давиду повалить грознаго Голіафа! Нынче или завтра вечеромъ буду у васъ, мнѣ нужно васъ видѣть до воскресной сходки“ [1]). Здѣсь прежде всего предлагаемъ обратить вниманіе на то, что Самаринъ хочетъ видѣть Аксакова непремѣнно до слѣдующей сходки. Зная, какія отношенія существовали между ними въ данное время, не трудно догадаться, что это свиданіе должно было состояться съ цѣлію совѣщанія въ интересахъ подготовки къ болѣе успѣшному веденію спора на предстоящей „воскресной сходкѣ“. Ясно, что въ кружковыя собранія являлись люди не всегда, такъ сказать, съ пустыми руками, и поэтому здѣсь самому грозному Голіафу не рѣдко приходилось серьезно подумать о томъ, какъ бы не свалилъ его смиренный Давидъ. Затѣмъ, записка эта интересна для насъ и въ другомъ отношеніи. На основаніи ея легко понять, что такой наблюдательный человѣкъ какъ Хомяковъ, присутствуя на подобныхъ собраніяхъ и принимая въ нихъ живѣйшее участіе, воочію долженъ былъ убѣдиться, какой сумбуръ представленій по богословскимъ вопросамъ царилъ въ головахъ передовыхъ людей тогдашняго общества, которымъ нерѣдко недоставало пониманія самыхъ основныхъ вопросовъ въ ученіи Православной Церкви. При указанномъ состояніи нашего передового общества, сильно увлекавшагося богословско-философскими вопросами, но сбитаго съ толку философіей Гегеля и потому не могшаго разобраться въ самыхъ элементарныхъ пунктахъ катехизическаго ученія потребность въ книгѣ, которая бы научно разъясняла мучившіе его богословскіе вопросы, была крайне ощутительна. А между тѣмъ въ тогдашней богословской наукѣ ничего отвѣчающаго такимъ запросамъ не было. И вотъ Хомяковъ, находившій,

---

[1]) Сочин. ibid., стр. XXXVIII.

что когда предстоитъ возможность выдвинуть богословскую науку „изъ темноты, этому дѣлу способствовать обязанъ всякій, кто можетъ“, и взялся, наконецъ, написать такую книгу. Изъ всего вышесказаннаго видно, что главный вопросъ, которымъ по преимуществу интересовалось тогда общество и которому по существу принадлежитъ центральное мѣсто въ христіанской богословской наукѣ, есть вопросъ о Церкви. Этому то вопросу Хомяковъ и посвятилъ свое первое богословское сочиненіе, т. е свой *катихизическій трактатъ*, озаглавленный въ рукописи такъ: *„Церковь одна“*. Внѣшняя судьба этого сочиненія очень своеобразна и заслуживаетъ того, чтобы на ней остановиться.

Въ 1846 году, братъ Ю. Ѳ. Самарина Михаилъ Ѳедоровичъ отправлялся за-границу лечиться. Хомяковъ, узнавъ объ этомъ изъ письма Юрія Ѳедоровича къ К. А. Свербеевой, обращается къ первому съ слѣдующей просьбой. „Изъ письма вашего къ К. А. Свербеевой вижу, что братецъ вашъ вѣроятно поѣдетъ въ чужіе края и поэтому спѣшу писать къ вамъ о порученіи, которое мы желали бы дать ему. Спросите его согласится-ли онъ взять на себя это порученіе? Покойный Д. А. Валуевъ *нашелъ Греческую рукопись* (кѣмъ писанную, Грекомъ или другимъ какимъ Православнымъ, неизвѣстно), содержащую въ себѣ изложеніе Православнаго ученія, и везъ ее въ чужіе края съ намѣреніемъ напечатать, находя ее весьма замѣчательною. Къ ней придѣлалъ онъ маленькое предисловіе по-латыни, и вся рукопись составила бы около двухъ печатныхъ листовъ. Мы, то есть здѣшніе друзья Валуева, желали бы исполнить его намѣреніе и напечатать рукопись, которая въ Россіи можетъ встрѣтить цензурныя затрудненія, а въ Германіи можетъ или принести пользу или по крайней мѣрѣ обратить на себя вниманіе. Если Михаилъ Ѳедоровичъ остановится на пути своемъ черезъ Германію хоть дней пять или шесть въ какомъ-нибудь изъ книжныхъ городовъ, онъ могъ бы отдать рукопись въ печать

безъ дальнихъ хлопотъ. Еще бы лучше было, если бы онъ велѣлъ сдѣлать къ ней Нѣмецкій переводъ, но это не необходимо. Книгопродавцу (такъ какъ изданіе дѣлается не изъ барышей) можно предоставить до сорока процентовъ, а объ употребленіи остальныхъ денегъ онъ получитъ отсюда назначеніе отъ Панова. Если Михаилъ Ѳедоровичъ согласится принять на себя эти хлопоты, онъ сдѣлаетъ намъ истинное одолженіе, и мы поспѣшимъ выслать къ нему и рукопись, и деньги нужныя на изданіе. Пожалуйста увѣдомите насъ объ согласіи или отказѣ братца вашего и напишите или К. А. Свербеевой или Панову, потому что я на дняхъ уѣзжаю въ деревню" [1]). П. И. Бартеневъ, печатая это письмо, сопровождаетъ его слѣдующей пояснительной замѣткой. „Эта Греческая рукопись—мистификація. Дѣло шло объ извѣстномъ трудѣ Хомякова, напечатанномъ во II т. его сочиненій подъ заглавіемъ: Опытъ катихизическаго изложенія ученія о церкви". Впрочемъ, на рукописи стояло другое названіе: „Церковь одна". Въ секретъ, кажется, былъ посвященъ только одинъ Валуевъ; вѣроятно онъ же или кто-нибудь по его заказу перевелъ ее на греческій языкъ, съ цѣлью напечатать въ Аѳинахъ или за-границей. Она нѣсколько времени ходила по рукамъ въ Москвѣ въ рукописи съ Русскимъ текстомъ, выдаваемымъ за переводъ, и даже самые близкіе друзья не знали настоящаго автора. Говорятъ, покойный митрополитъ Филаретъ не дался въ обманъ и, признавъ ее вполнѣ замѣчательною, выразилъ однако же мнѣніе, что она писана не Грекомъ и не лицомъ духовнаго званія, а свѣтскимъ (вѣроятно по оригинальности нѣкоторыхъ мыслей и по своеобразію пріемовъ, чуждыхъ нашей оффиціальной, богословской школѣ). Впрочемъ, кажется, черезъ годъ секретъ раскрылся. Причина почему Хомяковъ скрывалъ свое авторство,

---

[1]) Р. Арх. 1879 г., кн. 3, стр. 324—325

понятна. Ему нужно было узнать мнѣніе свободное отъ всякаго предубѣжденія въ пользу или противъ его имени, да и не хотѣлось въ дѣло такого рода вмѣшивать невольныя притязанія личности“ [1]). Есть основаніе полагать, что Валуевъ не только посвященъ былъ въ „секретъ“, но до извѣстной степени былъ даже иниціаторомъ написанія этого трактата. На эту мысль наводятъ слѣдующія строки изъ позднѣйшаго письма Хомякова къ Попову. Изыскивая пути къ полученію *одобренія* своего „Исповѣданія“, Хомяковъ пишетъ: „Кромѣ того, что я крѣпко дорожу этою работою и по совѣсти считаю ее весьма доброю и полезною, я еще гляжу на нее какъ на *завѣщаніе Валуева, который меня понудилъ этимъ заняться* въ надеждѣ добраго дѣйствія на Англію, и никогда съ нею не разставался и перечитывалъ ее часто, особенно когда на него нападала болѣзненная тоска“ [2]). Едва-ли выраженіе „понудилъ этимъ заняться“ можетъ быть относимо къ хлопотамъ по изданію. Здѣсь, повидимому, мы имѣемъ дѣло съ фактомъ, аналогичнымъ съ тѣмъ, который имѣлъ мѣсто при появленіи первыхъ страницъ „Семирамиды“, когда Валуевъ, взявъ съ Хомякова честное слово записывать содержаніе историческихъ бесѣдъ, „для приступа къ дѣлу“, заперъ его въ кабинетѣ, а ключъ унесъ съ собою. Поводомъ къ аналогичному образу дѣйствій въ данномъ случаѣ могли послужить вышеупомянутые богословскіе споры, происходившіе зимою 1844 г., а окончательнымъ, такъ сказать, толчкомъ—начатая въ концѣ этого года переписка Хомякова съ Пальмеромъ, подававшимъ надежды на переходъ въ Православіе нѣкоторыхъ Англичанъ, „въ надеждѣ добраго дѣйствія“ на которыхъ *Исповѣданія* Валуевъ и „понудилъ“ Хомякова взяться за перо. Сообразно съ этимъ и время написанія этого трактата должно быть отнесено къ концу 1844

[1]) Ibid., стр. 324, примѣчаніе.
[2]) Ibid., 1884 г., кн. 2, стр. 289

или къ началу 1845 года. Во всякомъ случаѣ онъ написанъ былъ раньше конца 1845 года, потому что въ концѣ этого года Валуева уже не было въ живыхъ.

Хотя Мих. Ѳ. Самаринъ и „брался напечатать за-границею“ *Исповѣданіе*, тѣмъ не менѣе проектъ этотъ не осуществился вслѣдствіе простой случайности, какъ это видно изъ слѣдующихъ строкъ Хомякова къ тому же Попову. „Пановъ по неосторожности заперъ у себя *рукопись*, которую Самаринъ брался напечатать за-границею. Это было намѣреніе Валуева, и надобно его исполнить тѣмъ болѣе, что рукопись очень важная и въ Россіи не можетъ быть напечатана, хотя содержитъ исповѣданіе вѣры православной на Греческомъ языкѣ. Если бы знать повѣрнѣе маршрутъ Самарина, то можно было бы рукопись къ нему переслать или по почтѣ, или съ путешественниками за-границу. Впрочемъ, признаюсь, на это мало надежды, и едва ли не придется ждать путешествія другого кого-нибудь изъ благонамѣренной братіи“ [1]). Скоро отправить рукопись не удалось, а весною слѣдующаго 1847 года, какъ уже мы знаемъ, самъ Хомяковъ отправлялся за-границу и, конечно, захватилъ съ собою и рукопись. Встрѣтившись въ Эмсѣ съ Жуковскимъ и Гоголемъ, онъ познакомилъ ихъ съ этимъ своимъ произведеніемъ, которое на обоихъ, особенно на Гоголя, произвело сильное впечатлѣніе, какъ это видно изъ слѣдующихъ строкъ письма послѣдняго къ Шевыреву: „Хомяковъ, писалъ Гоголь, между прочимъ, привезъ съ собою катихизисъ, отысканный имъ на Греческомъ языкѣ въ рукописи, и переводъ его Русскій, тоже въ рукописи. Катихизисъ *необыкновенно замѣчательный*. Еще нигдѣ не было доселѣ такъ отчетливо и ясно опредѣлена Церковь, ея границы, ея предѣны. Все

[1]) Ibid., стр. 285. Письмо это въ подлинникѣ помѣчено 28 іюля. Издатель относитъ его къ 1847 году; но это очевидная ошибка, такъ какъ въ іюлѣ этого года самъ Хомяковъ былъ за-границею.

въ такомъ видѣ и въ такой логической послѣдовательности, что можетъ сильно подѣйствовать на Нѣмцевъ и Англичанъ. По моему мнѣнію, на Французскій языкъ его не слѣдуетъ вовсе переводить“ [1]). Хомяковъ везъ рукопись за границу съ цѣлью, конечно, напечатать ее. Проектъ этотъ однако же почему то не былъ осуществленъ. Повидимому, на совѣтѣ съ Гоголемъ и Жуковскимъ признано было, что рукопись въ настоящемъ своемъ видѣ не удобна для напечатанія, что она нуждается въ *предисловіи* и *введеніи*, которыя Хомяковъ долженъ былъ написать по возвращеніи на родину и отсюда выслать рукопись Жуковскому. Объ этомъ можно догадываться на основаніи слѣдующихъ строкъ его письма къ Попову. „Пространно и многословно было написалъ я введеніе къ рукописи; но дошелъ до половины и нашелъ, что все лишнее можетъ вредить, а необходимаго мало, и это малое написалъ я въ немногихъ словахъ. Мнѣ кажется, болѣе не нужно... Не знаю, какъ вы будете довольны *предисловіемъ* и *введеніемъ*; а по совѣсти скажу вамъ, что я доволенъ. Дай Богъ, чтобы это пошло въ ходъ! Для меня это дѣло совѣсти. Я говорю тутъ не какъ христіанинъ, а какъ работникъ науки“. Указавъ, далѣе, на слабое развитіе у насъ въ то время богословской науки, Хомяковъ продолжаетъ: „Я постарался вкратцѣ въ предисловіи опредѣлить характеръ рукописи, безъ чего, пожалуй, его бы не замѣтили, а въ введеніи постарался, такъ сказать, *павосомъ* (говоря слогомъ новой школы) обратить вниманіе читателей на предстоящій вопросъ. Есть, можетъ быть, на концѣ и нѣчто раздражающее или гордое; но безъ нѣкоторой обличительной смѣлости едва ли можетъ выходить истина на поприще міровое. Помните, пожалуйста, какъ я написалъ; сами же скажите мнѣ свое мнѣніе откровенно и если вы недовольны или придумали лучше, то по-

[1]) Сочин. Гоголя. Изд. Кулиша, 1857 г. Т. VI, стр 414.

шлите и свое введеніе Жуковскому. Пусть онъ выбираетъ. Дѣло общее. Къ Жуковскому пишу на дняхъ. Правда ваша: надобно спѣшить, а не то отцы напутаютъ“ [1])... Поповъ рукопись отправилъ Жуковскому въ томъ видѣ, въ какомъ получилъ отъ Хомякова; но въ отвѣтномъ письмѣ выразилъ сомнѣніе относительно греческаго происхожденія рукописи, которое, Хомяковъ, очевидно, все еще продолжалъ мистифицировать. Отвѣчая на это сомнѣніе Хомяковъ пишетъ: „О невѣрующій! Это говорится вамъ по случаю изъявленныхъ вами сомнѣній насчетъ рукописи. Когда нибудь при свиданіи мы поговоримъ объ ней яснѣе и обстоятельнѣе. Теперь мнѣ остается васъ поблагодарить за ея отправку къ Жуковскому, которому я писалъ объ этомъ. Но я долженъ также вамъ попенять за то, что вы ни слова не сказали мнѣ объ введеніи (не предисловіи). Мнѣ бы очень хотѣлось знать ваше мнѣніе объ немъ. Введеніе много значитъ: оно ставитъ читателей на ту точку или въ то расположеніе, которыя нужны для данной книги и слѣдовательно имѣютъ великое вліяніе на первоначальный успѣхъ. Мнѣ бы также хотѣлось знать, какъ переслана рукопись. Жуковскій въ своемъ письмѣ изъявляетъ сомнѣніе насчетъ вѣрности доставки. Я ему отвѣтилъ глухо, что черезъ Вяземскаго. Такъ-ли?“ [2]) Такъ. Жуковскій дѣйствительно получилъ въ Б. Баденѣ чрезъ кн. Вяземскаго рукопись, что доставило ему большое удовольствіе. „Видно, что я за живое зацѣпилъ вашу Русскую совѣсть, любезнѣйшій Алексѣй Степановичъ, писалъ Жуковскій, что вы съ такою Нѣмецкою аккуратностью исполнили свое обѣщаніе, данное въ Эмсѣ. Вѣдь знаете-ли: я получилъ отъ васъ извѣстную вамъ рукопись, право получилъ. Не вѣрю глазамъ своимъ, а оно такъ.

---

[1]) Р. Арх. 1884 г., кн. 2, стр. 302.

[2]) Ibid., стр 303—304.

Тѣмъ живѣе моя къ вамъ благодарность: я радъ этому присланному мнѣ манускрипту, первое потому, что онъ—онъ; второе потому, что онъ памятникъ длѣ меня нашихъ Эмскихъ вмѣстѣ проведенныхъ часовъ; наконецъ, третье, потому что онъ представитель вашей мнѣ милой дружбы, которая и заочно такъ же памятлива, какъ и на лицо. Я только вчера получилъ отъ Вяземскаго, а онъ отъ Попова рукопись, еще не принялся за чтеніе, начну его послѣ Новаго года [1]). Но что же вы будете съ нею дѣлать? Я все стою на томъ, что надо ее перевести на Нѣмецкій (а не на Французскій языкъ) и напечатать въ Германіи. Теперь именно та минута, въ которую она здѣсь произведетъ великое дѣйствіе. Но переводъ можетъ быть сдѣланъ только у васъ на глазахъ. Къ переводу бы приложить и подлинникъ. Жаль, что объ этомъ не подумали вы до вашего отъѣзда за-границу; теперь книга была бы у всѣхъ въ рукахъ. Ея появленіе было бы радостно и для протестантовъ вѣрующихъ“ [2]).

Всѣ эти стремленія кончились однако же ничѣмъ: рукопись за-границею напечатана не была. У насъ нѣтъ прямыхъ данныхъ для объясненія этого обстоятельства; мы мо-

---

[1]) Письмо это писано, очевидно, въ концѣ года; но какого года? При печатаніи его Редакція Р Архива помѣтила его 1847 годомъ, тогда какъ два предыдущія письма Хомякова къ Попову, писанныя несомнѣнно раньше этого письма, помѣчены 22 октября и 15 декабря 1848 г. Здѣсь очевидная ошибка. ясно что письмо Жуковскаго писано непосредственно послѣ этихъ писемъ Хомякова и по всей вѣроятности всѣ они должны быть отнесены къ концу 1847 года, иначе не имѣло бы смысла удивленіе Жуковскаго предъ тою *Нѣмецкою аккуратностью*, съ какою Хомяковъ исполнилъ свое обѣщаніе, данное въ Эмсѣ при свиданіи въ іюлѣ мѣсяцѣ 1847 года. Сильно заинтересованный судьбою этого своего произведенія, Хомяковъ тотчасъ же послѣ возвращенія изъ за-границы принялся за подготовку его къ отсылкѣ, благодаря чему Жуковскій и получилъ его въ концѣ того же 1847 года. Въ оригиналахъ всѣхъ этихъ писемъ годъ не поставленъ.

[2]) Ibid. кн 3, стр., 228—229.

жемъ сдѣлать только слѣдующее предположеніе. По общему убѣжденію, напечатаніе этой рукописи за-границею имѣло бы значеніе только подъ условіемъ перевода ея на одинъ изъ европейскихъ языковъ. Но такой переводъ, въ виду особаго характера трактата, написаннаго крайне сжатымъ языкомъ, и поэтому требовавшаго отъ переводчика хорошаго, спеціальнаго, знакомства съ богословской терминологіей,—былъ дѣломъ далеко не легкимъ. Переводъ могъ быть сдѣланъ только или самимъ Хомяковымъ, или подъ его непосредственнымъ присмотромъ. Но Хомяковъ на этотъ счетъ почему-то не особенно усердствовалъ. По совершенно вѣрному замѣчанію Жуковскаго, ему объ этомъ слѣдовало подумать еще до отправленія за-границу; но онъ этого не сдѣлалъ ни прежде, ни послѣ. Едва-ли это можетъ быть удовлетворительно объяснено его пресловутою „лѣнью“. Мы это дѣло представляемъ себѣ такимъ образомъ. Появленіе этого *Исповѣданія* необходимо ставить въ причинную связь съ тѣми богословскими спорами, о которыхъ говорилось выше. Въ этомъ трактатѣ Хомяковъ, такъ сказать, кристаллизировалъ тѣ свои мысли, которыя онъ устно высказывалъ въ этихъ спорахъ. Не смотря на ровный, положительный характеръ изложенія, въ этомъ трактатѣ нельзя не замѣтить нѣкоторой доли полемическаго элемента, изъ чего видно, что авторъ имѣлъ въ виду не только выяснить свою точку зрѣнія на предметъ, но и опровергнуть мнѣніе, не согласное съ его убѣжденіями. Главную тему трактата составляетъ мысль о единствѣ Церкви, какъ тѣлѣ Христовомъ, и какъ органѣ проявленія божественной благодати. Идея эта проведена въ сочиненіи съ послѣдовательностью, почти граничащею съ односторонностью. Мысль, напримѣръ, о значеніи человѣческой личности, спасающейся въ Церкви, здѣсь совершенно не развита. Читая это сочиненіе Хомякова, чувствуешь, что авторъ ведетъ борьбу съ утвердившимся у насъ механическимъ взглядомъ на Церковь, по которому послѣдняя ничѣмъ существеннымъ

не отличается отъ другихъ общественныхъ учрежденій. Легко понять, что такъ написанный трактатъ предназначался не для заграничныхъ, а для своихъ Русскихъ читателей, и если Хомяковъ помышлялъ о напечатаніи рукописи за-границей, то это потому, что въ виду цензурныхъ условій, дома напечатать ее было невозможно, на что онъ и указываетъ въ письмѣ къ Попову. Тѣмъ не менѣе мысль о напечатаніи рукописи въ Россіи не казалась Хомякову совершенно несбыточною. Чтобы узнать, какъ отнесутся къ его *Исповѣданію* люди компетентные, онъ сталъ знакомить съ нимъ духовныхъ лицъ. Результатъ получился утѣшительный. „Многіе, предубѣжденные ходячими формулами, писалъ онъ И. С. Аксакову, думали, что духовные меня осудятъ чуть-чуть не на костеръ, а на повѣрку вышло, что всѣ тѣ, которые прочли *(Исповѣданіе)*, согласились, что оно вполнѣ православно и только къ тисненію неудобно или сомнительно“ [1]). Это сомнѣніе могло устранить только вполнѣ авторитетное лицо или учрежденіе. Такимъ лицомъ въ Москвѣ былъ, конечно, митрополитъ Филаретъ. Но Хомяковъ находилъ, что имѣть дѣло „съ такимъ человѣкомъ“ *крайне трудно:*—„боюсь испортить“ [2]). Ему казалось гораздо цѣлесообразнѣе обратиться прямо непосредственно въ Св. Синодъ, тѣмъ болѣе, что у него въ Петербургѣ были друзья, отъ которыхъ онъ могъ ждать нѣкотораго содѣйствія. Такъ онъ дѣйствительно и сдѣлалъ. О результатахъ этого обращенія узнаемъ изъ слѣдующихъ любопытныхъ строкъ письма Хомякова къ Попову. „Протасовъ черезъ Веневитинова посылаетъ мнѣ на пересмотръ экземпляръ съ своими отмѣтками, вообще неважными, но справедливыми (вѣроятно, синодскими) и желаетъ, чтобы я объ этомъ самъ у Филарета похлопоталъ. Это дѣло крайне трудное съ такимъ человѣкомъ, я у него

---

[1]) Сочин., т. II, стр 329—330.

[2]) Р Арх 1879 г., кн. 3, стр. 334.

побываю и за дѣло примусь, разумѣется, очень осторожно, чтобы не испортить всего. Но не лучше ли было бы, и даже не нужно ли, чтобы къ Филарету пришелъ экземпляръ съ запросомъ, разумѣется не отъ Синода или отъ Протасова, а отъ кого-нибудь изъ безцвѣтныхъ членовъ Синода, къ которымъ здѣшній митрополитъ равнодушенъ, безъ упоминанія моего имени? Подумайте объ этомъ и поговорите, а я покуда слегка толкнусь къ самому. Хотѣлъ было это сдѣлать черезъ барынь (напр., Наталью Петровну Кир.), да всѣхъ ихъ боюсь, а ея болѣе всѣхъ. Какъ-то это удастся? [1])... Изъ писемъ Хомякова къ Пальмеру мы знаемъ, что онъ около этого времени не разъ бывалъ у митрополита Филарета по дѣлу Пальмера и, вѣроятно, говорилъ и по своему дѣлу. Чѣмъ кончился этотъ разговоръ, не знаемъ. Фактъ тотъ, что напечатать свое *Исповѣданіе* Хомякову при жизни не удалось ни въ Россіи, ни за-границею.

Сдѣланными замѣчаніями можно было бы окончить изложеніе исторіи рукописи разсматриваемаго катихизическаго трактата. Но напечатанныя недавно новыя данныя заставляютъ сказать еще нѣсколько словъ о томъ впечатлѣніи, какое произвелъ этотъ трактатъ на нѣкоторыхъ нашихъ богослововъ при первомъ появленіи въ печати. Имѣемъ въ виду „Замѣчанія А. В. Горскаго на богословскія сочиненія А. С. Хомякова“ и предпосланныя замѣчаніямъ два письма: П. С. Казанскаго о. Горскому и о. Горскаго Казанскому [2]).

---

[1]) Ibid., 1884 г., 2, стр. 295 Письмо это въ печатномъ изданіи помѣчено 1848 годомъ. И эта дата выставлена, кажется, невѣрно (въ оригиналѣ нѣтъ даты). Говоря объ Англіи въ этомъ письмѣ, Хомяковъ замѣчаетъ: „я туда пишу объ *Окружномъ Посланіи* и прочемъ“. Рѣчь, очевидно, идетъ о его письмѣ къ Пальмеру объ Окружномъ Посланіи, которое въ „Полномъ Собр. Сочин“ Хомякова помѣщено подъ № V. Но это письмо помѣчено 11 октября 1850 г. Очевидно, что и письмо къ Попову писано приблизительно около этого времени.

[2]) *Богословскій Вѣстникъ* 1900 г., ноябрь, стр 516—543.

Недавно проф. А. П. Лебедевъ, характеризуя профессорскую дѣятельность А. В. Горскаго, между прочимъ, выразился, что онъ „побѣдоносно опровергалъ ученіе о Церкви мнимаго (sic) русскаго богослова Хомякова“ [1]). Многихъ читателей эта фраза сильно смутила: имъ показалось, что самъ Горскій считалъ Хомякова „мнимымъ богословомъ“. Указанные выше документы разъясняютъ это недоразумѣніе. Оказывается, что этотъ знаменитый ученый дѣйствительно сильно интересовался богословскими сочиненіями Хомякова и особенно его „Опытомъ катихизическаго изложенія ученія о Церкви“ и готовилъ даже свои учено-критическія замѣчанія на послѣдній; но „мнимымъ богословомъ“ онъ Хомякова не считалъ. Вотъ какими словами характеризуетъ о. Горскій богословскую правоспособность Хомякова: „*Нѣтъ сомнѣнія*, говоритъ онъ, *что глубокимъ воззрѣніемъ на предметы Христіанской вѣры онъ обязанъ весьма обширному, продолжительному и добросовѣстному изученію Слова Божія и писаній отеческихъ, и не только этому, но и внутреннему практическому усвоенію истины Христовой сердцемъ и жизнію*“ [2]). Болѣе лестнаго отзыва объ ученой правоспособности богослова и придумать нельзя: богословъ, обладавшій „глубокимъ воззрѣніемъ на предметы Христіанской вѣры“ и достигшій этого не только путемъ „весьма обширнаго, продолжительнаго и добросовѣстнаго изученія Слова Божія и писаній отеческихъ“, но и путемъ „внутренняго практическаго усвоенія истины Христовой сердцемъ и жизнію“, такой богословъ не можетъ быть названъ „мнимымъ богословомъ“. Но, дѣлая такой лестный отзывъ о богословствованіи Хомякова, А. В. Горскій совершенно вѣрно отмѣчаетъ нѣкоторыя своеобразныя особенности его научнаго метода. Отмѣтивъ тотъ фактъ, что въ „бого-

[1]) *Вѣра и Церковь*, 1900 г., кн. 8, стр. 436.

[2]) *Богосл. Вѣстн.*, ibid., стр. 521.

словскихъ статьяхъ Хомякова весьма рѣдко приводятся слова Писанія или слова Отцовъ Церкви въ точности", онъ замѣчаетъ, „что въ изложеніи мыслей автора (Хомякова) значительное участіе принимала и *переработывающая, своеобразно все измѣняющая* и подъ вліяніемъ философіи увлекающаяся нѣкоторыми своими идеалами *сила собственнаго его разсужденія*" [1]). Нужно замѣтить, что эта характеристика очень близка къ мнѣнію самого Хомякова. Различая *такъ называемое* Церковное мнѣніе отъ того, что онъ считалъ дѣйствительнымъ Церковнымъ мнѣніемъ, Хомяковъ искренно сознавался, что онъ *не слущался общепринятымъ мнѣніемъ* и потому „позволилъ себѣ не соглашаться во многихъ случаяхъ съ *такъ называемымъ мнѣніемъ Церкви*" [2]). Ему иной разъ казалось, что многія ходячія мнѣнія нашихъ богослововъ образовались подъ воздѣйствіемъ западно-европейской богословской науки; этимъ онъ объяснялъ то, почему его личныя объясненія „были бы прямымъ отрицаніемъ многихъ опредѣленій Церкви и ея сущности", данныхъ этими богословами [3]). Очевидно, эту же мысль хотѣлъ выразить проф. Казанскій, когда сказалъ: „нужно отрѣшиться совсѣмъ отъ *нашихъ* понятій о Церкви, чтобы стать на точку зрѣнія Хомякова" [4]). Но когда тотъ же Казанскій, выходя изъ этихъ „нашихъ понятій", указалъ на „философію Шеллинга и Шопенгауера", какъ на *ключъ* къ пониманію богословскаго міровоззрѣнія Хомякова, то о. Горскій, прочитавъ весь томъ богословскихъ сочиненій Хомякова, замѣтилъ: „мнѣ не представилось, чтобы *Хомяковъ хотѣлъ быть провозвѣстникомъ какой-нибудь философской теоріи подъ личиною откровенія*" [5]). Не лишены интереса и

[1]) Ibid.
[2]) Сочин., т. II, стр. 329
[3]) Ibid., стр. 384.
[4]) *Богосл. Вѣстн*, ibid., стр 518.
[5]) Ibid., стр. 518 и 519.

другіе пункты разногласія этихъ двухъ ученыхъ во взглядѣ на богословствованіе Хомякова. Казанскому, напримѣръ, показалось, что Хомяковъ, слишкомъ расширяетъ понятіе о земной Церкви. Онъ нашелъ у Хомякова даже такое „мѣсто, гдѣ язычниковъ и магометанъ онъ не прочь включить въ Церковь". Напротивъ Горскому представилось, что тотъ же Хомяковъ слишкомъ съуживаетъ понятіе о Церкви, исключая изъ ея состава даже такія христіанскія общины, которыя, по мнѣнію Горскаго, должны быть включены въ составъ Церкви [1]). Расширяя понятіе о Церкви, Хомяковъ включаетъ въ ея составъ всѣхъ разумныхъ тварей, въ томъ числѣ и ангеловъ. Противополагая это понятіе данному въ *Православномъ Катихизисѣ* болѣе тѣсному понятію о Церкви, какъ „обществѣ человѣковъ", о. Горскій точку зрѣнія Хомякова находитъ не вѣрною. Въ свою очередь Казанскій, становясь на сторону Хомякова, точку зрѣнія Горскаго признаетъ не совсѣмъ вѣрною: „Возражать противъ того, пишетъ Казанскій, что онъ (Хомяковъ) ангеловъ включаетъ въ Церковь нечего, кажется, ибо и Православная Церковь включаетъ ихъ въ одинъ составъ, отличая наименованіемъ торжествующихъ. За литургіей приносятся молитвы и о Пресв. Владычицѣ и всей небесной Церкви" [2]). Разошлись эти два богослова и во взглядѣ на ученіе Хомякова о *миропомазаніи*. „Вы, пишетъ Казанскій, говорите о таинствахъ, а не упомянули о миропомазаніи, въ ученіи о которомъ особенно погрѣшаетъ Хомяковъ, давая ему значеніе, такъ сказать, благодати священства (?) для всѣхъ христіанъ" [3]).

---

[1]) Ibid., стр. 517 и 532.

[2]) Ibid., стр 521, 522, 524 и 517—518.

[3]) Ibid., стр. 517. Сказавъ въ катехизическомъ трактатѣ, что въ таинствѣ миропомазанія „передаются христіанину дары Духа Святаго, *утверждающаго его вѣру* и внутреннюю святость" (т. II, стр. 16), во *второй* брошюрѣ о западныхъ исповѣданіяхъ Хомяковъ особенно оттѣняетъ ту мысль, что „человѣкъ, крещеніемъ принятый въ Церковь, но еще *одинокій* на землѣ, черезъ возложеніе

Дѣйствительно, Горскій, сдѣлавъ нѣсколько замѣчаній относительно постановки у Хомякова вопросовъ о таинствахъ крещенія, священства, брака, покаянія и елеосвященія, прошелъ совершеннымъ молчаніемъ вопросъ о таинствѣ миропомазанія, не находя, вѣроятно, въ сужденіи по этому вопросу ничего такого, что противорѣчило бы его личному взгляду [1]). Любопытно, что когда Хомяковъ, ради опыта, прочиталъ свой трактатъ о таинствахъ двумъ сельскимъ священникамъ, то они откровенно сказали ему, „что только при этомъ чтеніи они поняли нѣкоторыя таинства, *особенно миропомазаніе*, „а то—сознавались батюшки—въ семинаріяхъ да и въ книгѣ Евсевія никакого яснаго смысла мы

рукъ *принимался въ сообщество земной Церкви* и получалъ свою первую церковную степень“ (стр. 187) Въ этомъ именно введеніи христіанина въ нѣдра церковной общины онъ видѣлъ специфическую особенность этого таинства. Основывалъ эту свою мысль Хомяковъ, между прочимъ, на томъ, что право совершать это таинство „принадлежало только апостоламъ, а впослѣдствіи—только епископамъ“, доказательство чего онъ видѣлъ въ томъ, что, хотя таинство миропомазанія совершается священникомъ, но „самое миро можетъ быть благословенно только епископомъ“ (стр. 16). Что же касается той мысли Казанскаго, что Хомяковъ будто бы смѣшивалъ благодать, даруемую въ таинствѣ миропомазанія, съ благодатью священства, то она есть плодъ простого недоразумѣнія, явившагося, повидимому, слѣдствіемъ непониманія своеобразнаго языка Хомякова На такую мысль навела его, повидимому, слѣдующая фраза Хомякова: „это таинство (миропомазаніе), вводя насъ въ нѣдра общины, то есть земной Церкви, дѣлаетъ насъ причастниками *благословенія Пятидесятницы*: ибо и это благословеніе даровано было не лицамъ присутствовавшимъ при чудѣ, а всему ихъ собору“ (ibid., стр. 137), т. е. всей Церкви, взятой во всемъ ея составѣ.

[1]) *Богосл Вѣстн.*, ibid, стр 533—536 Противъ этого можно было бы возразить, что *замѣчанія* А В. Горскаго сдѣланы по преимуществу на „Опытъ катихизическаго изложенія ученія о Церкви“, въ которомъ своеобразный взглядъ Хомякова на это таинство не развитъ и выступаетъ со всею ясностью только во второй брошюрѣ о Западныхъ исповѣданіяхъ. Но дѣло въ томъ, что *Замѣчанія* на *Опытъ*, какъ свидѣтельствуетъ ихъ современный издатель, не разъ пересматривались ихъ авторомъ, *исправлялись и дополнялись* (ibid., стр. 516). Если, слѣдовательно, въ началѣ и допущенъ былъ въ этомъ пунктѣ недосмотръ, то позднѣе онъ былъ бы исправленъ. Не нужно забывать, что написанное самимъ же Горскимъ *вступленіе* къ критическимъ замѣчаніямъ говоритъ не объ *Опытѣ* только, а о „разсматриваемыхъ богословскихъ статьяхъ Хомякова“ вообще.

не получили“ [1]).—Наконецъ, въ довершеніе картины, отмѣтимъ еще слѣдующій фактъ. Характеризуя духъ богословія Хомякова, Горскій замѣчаетъ: „въ его любомудріи богословскомъ всего яснѣе сказывается одно чувство—*свободы*. Ему ни власть, ни законъ, ни символъ—ничто не препятствуй. Любовію, *свободно* онъ хочетъ, *покоряться* Евангелію, но и въ этой покорности онъ не перестаетъ себя чувствовать и считать *свободнымъ*“ [2]). Напротивъ, другой серьезный богословъ-профессоръ, какъ бы возражая противъ этого мнѣнія, утверждаетъ, что Хомяковъ „почти все значеніе въ понятіи о Церкви приписываетъ единственно благодати Божіей, какъ началу организующему, и *никакого значенія не даетъ свободной волѣ человѣка*“ [3]).

Здѣсь не мѣсто заниматься разборомъ всѣхъ этихъ мнѣній и производить имъ критическую оцѣнку: это всего естественнѣе будетъ сдѣлать при систематизаціи и оцѣнкѣ богословскаго міровоззрѣнія самого Хомякова. Преслѣдуя чисто историческую задачу, теперь мы лишь разсмотримъ вопросъ: чѣмъ объяснить указанную пестроту впечатлѣнія, выносимаго читателями изъ знакомства съ богословскими сочиненіями Хомякова и въ частности съ его катихизическимъ трактатомъ?

Нѣтъ сомнѣнія, что значительная доля вины тутъ падаетъ на неточность отдѣльныхъ выраженій и на нѣкоторую

---

[1]) Русск. Арх 1884 г. кн. 2, стр. 324—325.

[2]) *Богосл Вѣстн*, ibid, стр. 519.

[3]) П. И Линицкій Славянофильство и либерализмъ. Кіевъ. 1882 г., стр. 250. Рѣзкость этого разногласія можно было бы смягчить ссылкой на то, что одинъ изъ этихъ ученыхъ критиковъ имѣетъ въ виду по преимуществу сферу ученія, другой - область практической жизни. Но по отношенію къ Хомякову рѣзкое разграниченіе этихъ двухъ областей не можетъ имѣть мѣста, ибо, по его воззрѣнію, въ Церкви *ученіе живетъ, а жизнь учитъ*.—Фактъ разногласія во взглядѣ на значеніе богословскихъ сочиненій Хомякова вообще и ихъ православіи въ частности въ общемъ нами уже отмѣченъ въ обзорѣ литературы предмета. См выше, стр. 35 и далѣе.

односторонность развитія мысли въ тѣхъ или иныхъ отдѣльныхъ трактатахъ, каковой недостатокъ, какъ ниже увидимъ, признавалъ въ своихъ богословскихъ сочиненіяхъ самъ Хомяковъ. Эта неточность и односторонность естественно вызываетъ въ читателяхъ недоразумѣнія, слѣды которыхъ можно указать въ замѣчаніяхъ А. В. Горскаго. Только уразумѣніе цѣлой богословской системы Хомякова можетъ спасти изслѣдователя отъ подобныхъ недоразумѣній; а это возможно лишь подъ условіемъ широкаго, всесторонняго изученія всѣхъ его богословскихъ сочиненій. Эту мысль прекрасно понялъ П. С. Казанскій, когда писалъ о. Горскому: „Чтобы яснѣе видѣть мысль Хомякова, слѣдуетъ перечитать всѣ его статьи“ [1]); хотя это пониманіе самому Казанскому, повидимому, мало принесло пользы.

Но кромѣ указанной причины, есть еще одна, объясняющая неодинаковость впечатлѣнія, получаемаго при изученіи богословскихъ сочиненій Хомякова. Причина эта заключается въ слѣдующемъ. Наша Церковь имѣетъ *Православный Катихизисъ*, въ которомъ твердо, точно и ясно изложены основныя истины христіанскаго ученія. Но кромѣ вопросовъ, на которые отвѣчаетъ эта символическая книга, въ сознаніи развитого и особенно философски образованнаго христіанина возникаетъ рядъ другихъ вопросовъ, на которые здѣсь отвѣтовъ найти нельзя. На многіе изъ этихъ вопросовъ нельзя найти отвѣтовъ и въ нашихъ обширныхъ догматическихъ курсахъ, особенно если ихъ авторы придерживаются историческаго метода. Слѣдя за процессомъ развитія богословской мысли, догматистъ-историкъ выдвигаетъ лишь тѣ вопросы, которые выдвигались въ данное опредѣленное время и рѣшаетъ ихъ такъ, какъ они рѣшались авторитетами этого времени. Не удивительно поэтому, что въ сознаніи современнаго намъ христіанина, развивающагося при новыхъ условіяхъ, могутъ

[1]) *Богосл. Вѣстн.*, ibid., стр 517.

возникнуть такіе вопросы, на которые даже обширныя догматики не даютъ отвѣтовъ. При рѣшеніи такихъ вопросовъ приходится обыкновенно обращаться къ частнымъ мнѣніямъ, относительно которыхъ часто трудно бываетъ сказать, кто и когда пустилъ ихъ въ обиходъ. Не будучи сопоставлены, систематизированы и провѣрены, мнѣнія эти часто содержатъ въ себѣ много случайнаго и произвольнаго, и тѣмъ не менѣе люди, которые ихъ придерживаются, нерѣдко находятъ возможнымъ ставить ихъ критеріемъ при оцѣнкѣ чужихъ мнѣній. Легко понять, что въ сочиненіяхъ Хомякова, при философскомъ складѣ его головы, требовавшемъ сведенія всякаго міровоззрѣнія къ его первоосновамъ, при оригинальности мысли, выдвигавшей такіе вопросы, которые другимъ и въ голову не приходили, наконецъ, при огромной начитанности въ богословской литературѣ, придававшей ему значительную самоувѣренность,—при этихъ, говоримъ, условіяхъ легко могло появиться много такихъ мнѣній, которыя не могли не смущать другихъ людей, не знавшихъ какъ отнестись къ его сужденіямъ и поэтому признававшихъ ихъ просто „неудобными или сомнительными“. Любопытно, что самъ Хомяковъ прекрасно понималъ такое свое положеніе въ современномъ ему православно богословскомъ мірѣ и выразилъ это въ слѣдующихъ строкахъ уже извѣстнаго намъ письма къ И. С. Аксакову [1]): „Вы совершенно правы въ томъ, что не смущаетесь общепринятымъ мнѣніемъ. Такъ называемое мнѣніе есть весьма часто пустая или не ясная формула, допущенная въ обиходъ для устраненія мнѣній, которыя подъ нею притаиваются, нерѣдко разноглася между собою и связываясь съ формулою тонкими нитями діалектики, допускающими почти совершенное отрицаніе. Вотъ причина, почему я позволяю себѣ не соглашаться во многихъ случаяхъ съ *такъ*

[1]) Имѣемъ въ виду письмо *о значеніи страданія и молитвы*. Т. II, стр. 329.

называемымъ мнѣніемъ Церкви... Въ то же время я увѣренъ, что добросовѣстное мнѣніе имѣетъ полное право высказаться, и что, если оно справедливо, оно, до нѣкоторой степени оправдаетъ общепринятую формулу, уясняя ее и не встрѣтивъ того осужденія, которое вы предвидите со всѣхъ сторонъ отъ Грека и Скиѳа, отъ мірянина и духовнаго [1]). Я отчасти испыталъ это съ своимъ „Исповѣданіемъ". Многіе, предубѣжденные ходячими формулами, думали, что духовные меня осудятъ чуть-чуть не на костеръ; а на повѣрку вышло, что всѣ тѣ, которые прочли, согласились, что оно вполнѣ православно и только къ тисненію *неудобно* или *сомнительно*. Убѣжденія, или мнѣнія и формулы обиходныя далеко не совпадаютъ другъ съ другомъ, и я считаю себя въ правѣ быть смѣлымъ въ отношеніи къ формулѣ, вполнѣ преклоняясь предъ убѣжденіемъ. Вѣрую Церкви, въ которой нѣтъ и не можетъ быть ошибки или лжи" [2]).

Все это необходимо помнить и при чтеніи разсматриваемыхъ *замѣтокъ* А. В. Горскаго. Но сдѣлавъ эту оговорку, спѣшимъ замѣтить, что въ нашей литературѣ ничего болѣе дѣльнаго въ этомъ родѣ не появлялось. Особенно интересны для изслѣдователя эти *замѣтки* самою постановкою вопросовъ: здѣсь авторъ оттѣнилъ почти все существенное, что въ катихизическомъ трактатѣ Хомякова можетъ показаться сомнительнымъ съ точки зрѣнія *Православнаго Катихизиса*. Что же касается отвѣтовъ на эти вопросы, то они, по совершенно вѣрному замѣчанію самого автора, „не рѣдко,—или лучше, почти вездѣ—безъ доказательствъ" [3]).

---

[1]) Это отвѣтъ на слѣдующія слова Аксакова: „Я знаю только то, что если вы, л. А. С., начнете писать что-нибудь, вполнѣ согласное, по вашему и по моему глубокому убѣжденію, съ ученіемъ Церкви, то и русскій народъ и греки и, можетъ быть, девять десятыхъ отцовъ отрекутся отъ вашихъ мнѣній". Біогр. А. И. Кошелева Т. II, стр. 61 (прилож.).

[2]) Сочин., т. II, стр. 329—330.

[3]) *Богосл. Вѣстн.*, ibid, стр. 519.

VIII.

Въ дѣлѣ занятія Хомякова богословіемъ его *Исповѣданіе* занимаетъ видное мѣсто. Здѣсь онъ впервые точно и опредѣленно, хотя и недостаточно всесторонне, высказалъ свой взглядъ на Церковь, который потомъ послужилъ для него точкой отправленія при оцѣнкѣ западныхъ исповѣданій. Установленной здѣсь точкой зрѣнія онъ прежде всего воспользовался въ перепискѣ съ Пальмеромъ. Дѣло Пальмера, какъ самого горячаго, самого искренняго проповѣдника идеи единенія Англиканской Церкви съ Православною, заслуживаетъ широкаго и всесторонняго изученія. Но мы, не выходя за предѣлы своей задачи, можемъ коснуться его лишь настолько, насколько это необходимо для уясненія того мѣста, какое занималъ въ немъ Хомяковъ. Главнымъ матеріаломъ для насъ въ данномъ случаѣ служитъ переписка Пальмера съ Хомяковымъ. Въ настоящее время наукѣ извѣстно 12 писемъ Хомякова и 8 писемъ Пальмера. Хотя изъ этой переписки кое-чего, можетъ быть, и недостаетъ, но обнародованныхъ писемъ совершенно достаточно для уясненія существа дѣла.

Пальмеръ пріѣхалъ въ Россію съ опредѣленнымъ взглядомъ на отношеніе англиканства къ православію. Но съ перваго же объясненія съ членами нашей Церкви выяснилось, что его взглядъ у насъ признается невѣрнымъ. Отсюда естественно долженъ былъ возникнуть рядъ вопросовъ и недоразумѣній, число которыхъ увеличилось, когда онъ изъ Россіи отправился въ Константинополь. Уясненію этихъ вопросовъ и недоразумѣній и посвящена главнымъ образомъ переписка съ нимъ Хомякова. Легко понять, что для составленія болѣе или менѣе цѣльнаго и округленнаго представленія по данному вопросу, необходимо предварительно сказать хоть нѣсколько словъ о томъ, какъ возникъ и въ чемъ

состоялъ взглядъ Пальмера на отношеніе Англиканской Церкви къ Православной [1]).

Въ одномъ изъ своихъ писемъ къ Пальмеру, Хомяковъ, характеризуя положеніе Англиканской Церкви въ западно-христіанскомъ мірѣ, между прочимъ, выражается: Англиканство—„это узкая земельная насыпь, сомнительной устойчивости, о которую съ двухъ сторонъ ударяютъ волны Романизма и Протестантства и которая съ обѣихъ сторонъ быстро осыпается въ неизмѣримыя глубины“ [2]). Дѣйствительно, оторвавшись отъ Римскаго католицизма и не пристав совершенно къ Протестантству, Англиканская Церковь не могла не чувствовать шаткости своего положенія вслѣдствіе своей изолированности на Западѣ. Но кромѣ западно-христіанскаго міра существовалъ еще другой христіанскій міръ, міръ восточно-православный. Правда, въ глазахъ каждаго англичанина этотъ послѣдній казался гнѣздилищемъ варварства и темнаго невѣжества. Но было время, когда Востокъ сіялъ такимъ яркимъ свѣтомъ христіанскаго просвѣщенія, какого ни тогда, ни послѣ не зналъ Западъ. Отсюда понятенъ интересъ англиканъ къ изученію древняго христіанскаго Востока, понятно и зарожденіе желанія завя-

---

[1]) Въ виду обнаруженнаго съ начала XVIII ст. стремленія Англиканской Церкви къ сближенію съ Православной наши ученые спеціалисты давно стали интересоваться исторической судьбой первой. Необходимыя для насъ въ данномъ случаѣ свѣдѣнія можно встрѣтить въ слѣдующихъ трудахъ: О попыткахъ къ соединенію англиканской епископальной церкви съ православною. П. Образцова (Православное Обозр 1866 г т. XIX, стр. 41, 169, 244); Стремленіе Англиканъ къ возстановленію древне-вселенской церкви въ Англіи въ послѣдніе шестьдесятъ лѣтъ. Кіевъ, 1894 г. А И. Булгакова.—Новыя религіозныя преобразованія въ Англіи въ XIX вѣкѣ Кіевъ. 1897 г. Его же Съ внутреннимъ строемъ Англиканской церкви можно познакомиться по сочиненію В. Михайловскаго „Англиканская церковь и ея отношеніе къ православію. С-Петербургъ 1864 г.—Вопросу о исторической преемственности Англиканской церкви и ея догматико-канонической правоспособности посвящено спеціальное изслѣдованіе В. Соколова: Іерархія Англиканской епископальной Церкви.

[2]) Сочин., т. II, стр. 391.

зать сношеніе съ новѣйшими его представителями, а если бы оказалось возможнымъ—войти съ ними и въ общеніе. Остановка была лишь за поводомъ. Такой поводъ представился въ 1716 году, когда въ Лондонъ прибылъ Ѳивандскій митрополитъ Арсеній для испрошенія отъ Англиканской Церкви помощи угнетаемымъ въ Египтѣ христіанамъ. Воспользовавшись этимъ случаемъ, англиканскіе епископы вошли въ сношеніе сначала съ восточными патріархами, а потомъ и съ нашимъ Св. Синодомъ. Послѣ предварительнаго обмѣна мыслей посредствомъ посланій, обѣ стороны остановились на предложенномъ Петромъ Великимъ проектѣ, по которому изъ Англіи имѣло прибыть въ Россію два депутата „кроткаго ради, во имя Христово, и въ дусѣ Его *разговора*, съ двоими нашими, которыи къ тому опредѣлены будутъ". Этотъ „приговоръ" не состоялся по случаю кончины Петра Великаго; а его преемники нашли неудобнымъ поддерживать этотъ проектъ главнымъ образомъ по слѣдующимъ соображеніямъ. Епископы англійскіе, подчиненные въ своихъ дѣйствіяхъ волѣ парламента, поручили вести дѣло о сближеніи церквей своимъ собратьямъ въ Шотландіи, которые принадлежали къ числу такъ называемыхъ „неприсяжниковъ". Неприсяжники (non jovras) это тѣ изъ членовъ англиканской епископальной церкви, которые, во время политическаго переворота 1688, оставаясь вѣрными дому Стюартовъ, отказались принести присягу Вильгельму Оранскому и удалились въ Шотландію. Руководители нашей внѣшней политики находили, повидимому, недипломатичнымъ поддерживать сношеніе съ людьми „претендентовой партіи", какъ называли у насъ неприсяжниковъ, а поэтому такъ хорошо, казалось бы, налаженное дѣло о соединеніи церквей окончилось лишь единичнымъ фактомъ присоединенія къ Православію англиканскаго пастора Малярда, родомъ француза [1]). Для насъ въ

[1]) См. вышеуказ статью П. Образцова. стр. 41—63.

данномъ случаѣ особенно важна та точка зрѣнія, на которую сталъ Православный Востокъ въ своихъ переговорахъ съ представителями англиканства. Когда англиканскіе епископы указали тѣ особенности своей церкви, которые они хотѣли бы удержать при соединеніи съ Православною церковію. восточные патріархи категорически заявили, что „наши догматы и ученіе нашей восточной церкви еще древле изслѣдованы правильно и благочестиво опредѣлены и утверждены святыми и вселенскими соборами: прибавлять къ нимъ, или отнимать отъ нихъ что-либо, непозволительно. Посему желающіе согласоваться съ нами въ Божественныхъ догматахъ православной вѣры, должны съ простотою, послушаніемъ, безъ всякаго изслѣдованія и любопытства послѣдовать и покориться всему, что опредѣлено и постановлено древнимъ преданіемъ отцевъ, и утверждено святыми и вселенскими соборами со времени апостоловъ и ихъ преемниковъ, богоносныхъ отцовъ нашей церкви“ [1]). Для людей Запада, привыкшихъ къ мысли о томъ, что все измѣняется, развивается. прогрессируетъ, въ частности, для представителей Англиканской церкви, которая возникла путемъ измѣненія нѣкоторыхъ особенностей въ ученіи Римской церкви, выдвинутая патріархами точка зрѣнія не могла казаться совершенно обычною: здѣсь идеѣ измѣнчивости противополагается идея неизмѣнности и постоянства. Самое изслѣдованіе здѣсь отвергается не вслѣдствіе принципіально-отрицательнаго отношенія къ изслѣдованію вообще: изслѣдованія Православная Церковь не отвергаетъ, ибо опредѣленію и утвержденію ея ученія вселенскими соборами предшествовало *изслѣдованіе*. Церковь отвергаетъ такое изслѣдованіе, которое является плодомъ сомнѣнія и недовѣрія къ тому, что *еще древле изслѣдовано правильно и благочестиво опредѣлено и утверждено святыми и вселенскими соборами*. Словомъ, Православная

[1]) Ibid., стр 45 Ср. Грам. вост. патр. Москва, 1860 г , стр 24—25.

Церковь отвергаетъ не изслѣдованіе, а произвольное отношеніе къ содержимому ею ученію, и отвергаетъ это не въ силу какого-нибудь мертваго консерватизма, а въ силу живой вѣры въ абсолютную истинность своего ученія. Такая точка зрѣнія восточными патріархами направлялась, очевидно, какъ противъ произвола протестантскаго субъективизма, такъ и противъ идеи *развитія*, выдвинутой романизмомъ съ цѣлію замаскировать произволъ своихъ нововведеній. Но особенно должны были задуматься зараженные духомъ протестантизма англиканскіе епископы надъ взглядомъ восточныхъ патріарховъ на Церковь, какъ хранительницу бого-откровенныхъ истинъ. „Мы вѣруемъ, писали патріархи, повторяя слова *Исповѣданія Вѣры* іерусалимскаго собора 1672 г.,—мы вѣруемъ, что свидѣтельство Каѳолической Церкви не меньшую имѣетъ силу, какъ и Божественное Писаніе. Поелику виновникъ того и другого есть одинъ и тотъ же Святый Духъ: то все равно—отъ Писанія ли научаться, или отъ Вселенской Церкви; человѣку, который говоритъ самъ отъ себя, можно погрѣшать, обманывать и обманываться: но Вселенская Церковь, такъ какъ она никогда не говорила и не говоритъ отъ себя, но отъ Духа Божія (котораго она непрестанно имѣетъ, и будетъ имѣть своимъ учителемъ до вѣка), никакъ не можетъ погрѣшать, ни обманывать, ни обманываться; но, подобно Божественному Писанію, непогрѣшительна и имѣетъ всегдашнюю важность. Духъ Святый учитъ Церковь чрезъ святыхъ отцевъ и учителей Каѳолической Церкви. Ибо какъ все Писаніе, по общему признанію, есть слово Духа Святаго, не потому, что Онъ непосредственно изрекъ его, но говорилъ въ немъ чрезъ апостоловъ и пророковъ: такъ и Церковь научается отъ Живоначальнаго Духа, но не иначе, какъ чрезъ посредство святыхъ отцовъ и учителей (которыхъ правила признаны святыми вселенскими соборами, чего мы не перестанемъ повторять): почему мы не

только убѣждены, но и несомнѣнно исповѣдуемъ, какъ твердую истину, что Каѳолическая Церковь не можетъ погрѣшать или заблуждаться и изрекать ложь вмѣсто истины: ибо Духъ Святый, всегда дѣйствующій чрезъ вѣрнослужащихъ отцовъ и учителей Церкви, предохраняетъ ее отъ всякаго заблужденія“ [1]). И эта мысль, очевидно, точно также направлена и противъ произвола личности въ Протестантствѣ и противъ идеи папизма въ Католичествѣ, въ которой проявилась противная духу Православія тенденція монополизировать благодать Святаго Духа въ одномъ лицѣ.—Повторяемъ, что этотъ взглядъ на Церковь, составляющій исходный пунктъ въ ученіи Вселенской Церкви, не могъ не остановить на себѣ особеннаго вниманія представителей Англиканской церкви, такъ какъ въ „XXXIX членахъ вѣры“, имѣющихъ въ Англиканской церкви значеніе символической книги, этотъ вопросъ частію невыясненъ, частію же тамъ по этому вопросу высказываются мнѣнія, существенно различныя отъ ученія Церкви. Такъ, напр., въ XXI членѣ о вселенскихъ соборахъ прямо говорится, что „они могутъ погрѣшать и дѣйствительно погрѣшали въ дѣлахъ вѣры“ и то, „что̀ предписано ими какъ необходимое ко спасенію, не имѣетъ силы и значенія иначе, какъ если можно доказать, что сіи предписанія основаны на св. Писаніи“. Если опредѣленія вселенскихъ соборовъ погрѣшительны и если они получаютъ обязательную силу для членовъ Церкви лишь подъ условіемъ провѣрки ихъ на основаніи данныхъ Св. Писанія, то ясно, что и голосъ вселенскихъ соборовъ, съ этой точки зрѣнія, перестаетъ быть голосомъ Церкви, и слѣдовательно и голосомъ Духа Святаго, живущаго въ Церкви. Взглядъ восточныхъ патріарховъ на Церковь долженъ былъ остановить на себѣ вниманіе особенно тѣхъ изъ англиканъ, которые, тяготясь своимъ неопредѣленнымъ положеніемъ между крайностями Като-

[1]) Ibid., 53—54.

лицизма и Протестантства, сами старались уяснить себѣ истинное ученіе по этому вопросу Вселенской Церкви.

Между тѣмъ во внѣшней судьбѣ Англиканской церкви произошла перемѣна, которая особенно дала почувствовать слабость ея одиночества. Нужно помнить, что Англиканская церковь съ самаго возникновенія оказалась въ самой тѣсной, самой непосредственной связи съ государствомъ. Генрихъ VIII объявилъ себя главою церкви, а всѣ важнѣйшія постановленія по церковнымъ дѣламъ получали законную силу только послѣ утвержденія ихъ парламентомъ. Правда, такое отношеніе Церкви къ государству сильно стѣсняло ея свободу; но за то оно ставило ее въ привиллегированное положеніе въ государствѣ: Англиканская церковь объявлена была государственною (за исключеніемъ кратковременнаго правленія Маріи кровавой —рьяной католички), ея епископы сдѣлались непремѣнными членами палаты пэровъ, тогда какъ членамъ другихъ исповѣданій (диссентерамъ) доступъ въ парламентъ совершенно былъ прегражденъ. Но уже со времени революціи 1688 года въ отношеніи государства къ Англиканской церкви замѣчается значительная перемѣна: съ одной стороны, изданіемъ акта терпимости (Tolerations Act) расширены были права диссентеровъ, съ другой стороны, съ образованіемъ партіи „неприсяжниковъ“, часть англиканъ оказалась въ опальномъ отношеніи къ правительству. Наконецъ знаменитымъ эмансипаціоннымъ актомъ 1829 г. католики совершенно уравнены были въ правахъ съ англиканами и получили доступъ въ парламентъ. Въ то время какъ Англиканская церковь лишалась внѣшней опоры въ государствѣ, на нее налегали такіе враги, какъ Католицизмъ, Протестантство и философскій раціонализмъ, принявшій въ Англіи форму *деизма*. Опасность отъ всѣхъ этихъ враговъ не такъ была бы велика, если бы внутри себя церковная община не ослаблялась борьбою партій, между которыми особенно выдѣлялись партіи *Высокой церкви* (High-Church) и *Низкой церкви*

(Low-Church), крайности которыхъ старалась примирить партія *Широкой церкви* (Broad-Church). Нашего вниманія въ данномъ случаѣ заслуживаетъ собственно первая изъ этихъ партій, во-первыхъ, потому, что взглядъ ея членовъ на Церковь ближе всего подходитъ къ ученію Православной Церкви, во-вторыхъ, потому, что въ нѣдрахъ этой партіи зародилось то движеніе, къ которому примкнулъ и Вильямъ Пальмеръ. Мѣстомъ средоточія силъ этой партіи былъ Оксфордскій университетъ; главными представителями этого движенія были: Пюзей, Ньюманъ, Фраудъ, Персиваль, Пальмеръ, Кебль, Вильямсъ, Уатерландъ. Воодушевляемые искренними религіозными чувствами, понимая, какая серьезная опасность со всѣхъ сторонъ угрожаетъ исповѣдуемой ими церкви, эти молодые ученые рѣшили докопаться, такъ сказать, до самыхъ корней ученія Вселенской Церкви и утвердить свои вѣрованія на незыблемомъ основаніи. Движимые этими мотивами, въ интересахъ изученія началъ жизни древне-вселенской Церкви, эти ученые, въ началѣ тридцатыхъ годовъ, предприняли періодическое изданіе, въ которомъ и стали печатать по данному вопросу *трактаты,* отъ которыхъ и получили названіе *трактаріанцевъ*, называемыхъ также *пюзеистами* (по имени Пюзея), *ритуалистами, англо-католиками.* Въ виду раздѣленія современнаго христіанскаго міра на множество исповѣданій, изъ которыхъ каждое претендуетъ на абсолютную истинность, представители этой школы пришли къ сознанію необходимости признать авторитетъ древней Церкви безусловно обязательнымъ для всѣхъ христіанъ, а жизнь Церкви первыхъ вѣковъ христіанства—образцомъ жизни для всѣхъ послѣдующихъ временъ. Приступая съ такимъ критеріемъ къ оцѣнкѣ всѣхъ новѣйшихъ исповѣданій, они пришли къ заключенію, что ближе другихъ къ идеалу древней христіанской Церкви подходятъ на западѣ: Римско-Католическая и ихъ отечественная, на востокѣ—Греко-Русская. И вотъ въ то время, какъ одни изъ англо-

каѳоликовъ обратились къ изученію Романизма, Пальмеръ устремилъ свои взоры на Востокъ [1]).

Свое внутреннее состояніе до первой поѣздки на Востокъ самъ Пальмеръ изображаетъ такъ. „Представьте себѣ молодого, полнаго вѣры въ себя Англичанина, преданнаго изученію богословія. По символу вѣры, которому его учили, онъ вѣритъ въ единую, видимую, каѳолическую церковь; но для него эта церковь состоитъ изъ церквей Англиканской, Римской и Греческой, отдѣленныхъ одна отъ другой случайными вопросами. Изъ этого естественно слѣдовало бы, что не надо обращать никакого вниманія на частное толкованіе догматовъ, принятыхъ этими тремя церквами, а что касается ихъ спорныхъ сторонъ, то надо усердно, со вниманіемъ и смиреніемъ, призывать помощь Божію, чтобы она помогла дойти до полнаго познанія истины, найти и исправить ошибки, которыя могли вкрасться въ отдѣльныя преданія“ [2]). И вотъ съ цѣлію „полнаго познанія истины“ и исправленія ошибокъ, „которыя могли вкрасться въ отдѣльныя преданія“, Пальмеръ прежде всего отдается „семилѣтнему разбору и изученію“ Англиканства и другихъ западныхъ исповѣданій. Съ этою цѣлью онъ, по его собственному признанію, посѣтилъ „нѣкоторыя Церкви на материкѣ, познакомился на мѣ-

---

[1]) Важнѣйшимъ источникомъ для исторіи сношенія Пальмера съ Православнымъ Востокомъ служитъ прежде всего его *дневникъ*, напечатанный кардиналомъ Ньюманомъ въ Лондонѣ въ 1882 г., извлеченія изъ котораго сдѣланы въ 9 выпускѣ Русск. Арх. за 1894 г., стр. 78—98; фактъ сношенія Пальмера съ представителями Русской Церкви представленъ въ документахъ, хранящихся въ архивахъ Св. Синода и канцеляріи оберъ-прокурора Св. Синода; они тоже въ извлеченіи помѣщены въ вышеуказанной статьѣ П. Образцова, важнымъ источникомъ, конечно, служитъ переписка Пальмера съ Хомяковымъ и Хомякова съ Григоріемъ Казанскимъ, указанная въ своемъ мѣстѣ. Здѣсь же слѣдуетъ упомянуть и „вѣроисповѣданіе Пальмера“ и его письмо къ гр. А. П. Толстому, отъ 20 марта 1858 г., напечатанныя, въ переводѣ съ франц. яз., въ 5 вып. Р. Арх. за 1894 г., стр 17—24.

[2]) Р. Арх. 1894 г., вып. 5, стр. 17—18.

стѣ съ богословіемъ Римскихъ католиковъ, подробно разобралъ мнѣнія Кальвинистовъ, Лютеранъ", и послѣ этого рѣшилъ отправиться „къ Восточной, преимущественно Русской, церкви" [1]).

Занятый послѣднею мыслію, за годъ до своей поѣздки въ Россію, воспользовавшись посѣщеніемъ Оксфорда, 21 мая 1839 г., цесаревича Александра Николаевича, онъ подалъ на его имя слѣдующее прошеніе. „Ваше Высочество! Не сочтите за дерзость, что я рѣшаюсь представить вамъ слѣдующее прошеніе: благоволите прислать сюда Русскихъ духовныхъ лицъ, которыя могли бы разсмотрѣть богословское ученіе нашей церкви. Они могли бы жить въ Магдаленинской коллегіи, и я буду обучать ихъ англійскому языку; они познакомятъ Ваше Высочество и епископовъ восточнаго исповѣданія съ содержаніемъ нашихъ лучшихъ богословскихъ сочиненій. Надѣюсь, что съ теченіемъ времени, когда я пріѣду въ Россію для изученія богословія и обрядовой стороны Русской церкви, я найду ваше покровительство. Конечно, если Вселенская церковь должна стремиться къ единству, ничто не достойно въ такой степени благочестія великаго государя, какъ способствовать единенію двухъ исповѣданій, раздѣленныхъ въ силу *недоразумѣній и недостатка общенія*. Англійская церковь, всегда охранявшая права христіанскихъ властителей, права, подвергающіяся нападеніямъ какъ со стороны папскаго престола, такъ и демократическаго буйства, находится въ настоящее время въ большой опасности. Ей, заброшенной въ отдаленный уголъ Запада, грозитъ ненависть многихъ сектъ, которыя соединились съ схизматиками-папистами въ стремленіи сразить ее. Если Ваше Высочество благоволите благопріятствовать нашимъ занятіямъ и обратите вниманіе на бѣдствіе нашей церкви, то тѣмъ вы окажете благодѣяніе для общественнаго порядка на Западѣ,

[1]) Ibid, вып. 9, стр. 82.

въ то же время облегчите соединеніе церквей и чрезъ это порадуете всѣхъ, кто молится о водвореніи мира среди христіанъ“ [1]). Итакъ, семилѣтнее изученіе Пальмеромъ западныхъ исповѣданій привело его къ признанію *схизматичности* папизма, къ зачисленію въ простое сектантство всѣхъ протестантскихъ исповѣданій и къ убѣжденію, что истинными представителями Вселенскаго Православія являются двѣ церкви: Англиканская и Греко-Русская, раздѣленіе между которыми есть плодъ простого *недоразумѣнія и недостатка общенія*, способствовать возстановленію котораго онъ и ставитъ своею задачею. Понимая однако же, что въ 39 членахъ исповѣданія Англиканской церкви содержится много такого, что несогласно съ духомъ Православія, онъ пишетъ „Введеніе къ XXXIX членамъ“, въ которомъ старается смягчить особенности римско-протестантскаго ученія и привести этотъ памятникъ въ согласіе съ ученіемъ Восточной церкви. Затѣмъ, чтобы придать своей поѣздкѣ больше значенія въ глазахъ представителей Русской церкви, онъ заручается рекомендательнымъ письмомъ президента коллегіи Магдалины Мартина Рауса. Изъ этого письма видно, что Раусъ стоялъ приблизительно на той же точкѣ зрѣнія, на какой стоялъ и Пальмеръ. Такъ, въ письмѣ Рауса читаемъ: „Удостовѣряя, что одинъ изъ нашихъ сочленовъ, Вильямъ Пальмеръ, магистръ и студентъ богословія, дьяконъ, желаетъ ѣхать въ Россію для церковныхъ занятій, я одобряю его желаніе и этимъ письмомъ даю утвержденіе его предпріятію. Желаю, чтобы онъ, испросивъ на то позволеніе благочестиваго Императора, почтительнѣйше предсталъ предъ Русскими епископами и особенно предъ Святѣйшимъ Синодомъ, дабы при благосклонномъ покровительствѣ его онъ могъ познакомиться съ ученіемъ, обрядами и обычаями Русской церкви и научиться Русскому языку, проживая въ духовной Академіи

[1]) Ibid, стр. 80

или гдѣ найдутъ болѣе удобнымъ. Далѣе, я прошу и даже заклинаю именемъ Христа всѣхъ епископовъ, особенно же Синодъ, чтобы они благосклонно подвергли испытанію правильность его убѣжденій и если найдутъ въ нихъ все необходимое для полноты истинной и спасительной вѣры, то допустили бы его къ общенію Св. Таинъ.—Пусть онъ согласуется и покоряется во всемъ правиламъ и наставленіямъ Русскихъ епископовъ, если въ нихъ не заключается чего-либо противнаго ученію и вѣрѣ Британской церкви“ [1]). Не трудно видѣть, что авторъ этого письма фактъ общенія въ таинствахъ членовъ обѣихъ церквей представляетъ дѣломъ, не встрѣчающимъ серьезныхъ затрудненій: согласіе обѣихъ сторонъ во всемъ *необходимомъ* для полноты истинной и спасительной вѣры даетъ, по его убѣжденію, члену Англиканской церкви право общенія въ таинствахъ съ членами Русской церкви. Дѣйствительность однако же скоро показала, что это дѣло гораздо болѣе трудное, чѣмъ оно казалось Пальмеру и его единомышленникамъ.

Пальмеръ прибылъ въ Петербургъ 7 августа 1840. Благодаря рекомендательному письму англійскаго посла въ Петербургѣ, въ то время находившагося въ Лондонѣ, подъ руководствомъ англійскаго священника въ Кронштадтѣ, онъ скоро познакомился съ многими изъ лицъ духовнаго и свѣтскаго общества. Изъ духовныхъ лицъ ему больше всего приходилось бесѣдовать съ протопресвитеромъ Василіемъ Кутневичемъ, а изъ высшей іерархіи—съ московскимъ митрополитомъ Филаретомъ. Изъ свѣтскихъ лицъ ему больше всего полезно было знакомство съ оберъ-прокуроромъ св. Синода, гр. Протасовымъ и министромъ А. Н. Муравьевымъ. Кромѣ того онъ любезно принятъ былъ во многихъ домахъ высшаго петербургскаго общества. Цѣль своего пріѣзда въ Россію, а вмѣстѣ съ тѣмъ и программу предполагаемыхъ своихъ за-

[1]) Ibid., стр. 81.

нятій здѣсь онъ, по совѣту графа Протасова, изложилъ въ особомъ письмѣ къ нему, отъ 27 августа 1840 г. „На вопросъ Вашего сіятельства, писалъ Пальмеръ, зачѣмъ пріѣхалъ я въ Россію и какой жду милости отъ Государя, отвѣчаю вамъ такъ. Сдѣлавшись членомъ Магдаленинской коллегіи при Оксфордскомъ университетѣ, я рѣшилъ, что лучшій способъ повиноваться уставамъ нашего основателя, сообразоваться съ церковной и академической жизнью и служить нуждамъ Британской церкви, въ которой я крещенъ—это путешествіе въ чужіе края съ цѣлью старательно изучать тѣ богословскіе вопросы, которые породили столько разрушительныхъ и продолжительныхъ раздѣленій среди Апостольской церкви. Крещенный не въ Англиканскую или Римскую, Восточную или Западную, но въ Каѳолическую вѣру и церковь, я вижу, что сіе апостольское и каѳолическое тѣло, понимая его такъ, какъ учитъ меня моя непосредственная мать, Британская церковь, раздѣлено на различныя и (страшно подумать) враждебныя общества. Поэтому мнѣ кажется желательнымъ узнать полную правду относительно тѣхъ обвиненій, которыя обыкновенно возводятся на насъ посторонними людьми и сдѣлать это не черезъ чтеніе полемическихъ книгъ, но прислушиваясь лично къ преніямъ противоположныхъ сторонъ и затѣмъ пріобрѣсти возможно точныя знанія въ богословіи другихъ апостольскихъ церквей. Такимъ образомъ, съ Божіей помощью, я буду имѣть возможность потомъ, посвятивъ себя изученію книгъ, лучше разбирать спорныя мнѣнія, возникающія въ Оксфордскомъ университетѣ, надѣясь и стремясь къ тому, чтобы, послѣ надлежащаго разъясненія причинъ разногласія и враждебности, взаимныя подозрѣнія и, можетъ быть, ошибки въ мнѣніяхъ относительно второстепенныхъ вопросовъ, могли болѣе легко быть примирены и устранены. Я считаю этотъ способъ наилучимъ относительно выше упомянутыхъ вопросовъ, и надѣюсь, что отъ примѣненія его въ наше время

или при нашихъ потомкахъ можетъ возникнуть желанное единство Церкви...

„Прошу благоволенія Императора къ моему предпріятію. Да соблаговолитъ онъ рекомендовать меня почтенному духовенству его имперіи, такъ что бы я, живя въ духовной академіи или гдѣ ему покажется удобнымъ, могъ, при помощи и въ сообществѣ духовныхъ лицъ, научиться Русскому языку и заняться ученіемъ, уставами и обрядами Русской церкви.

„Если моя просьба будетъ исполнена, я надѣюсь, благодаря переводу русскихъ книгъ на англійскій языкъ, имѣть возможность сдѣлать кое-что относительно распространенія въ Англіи, особенно же въ Оксфордскомъ университетѣ, болѣе полныхъ и обстоятельныхъ свѣдѣній относительно Апостольскихъ церквей Востока, чрезъ сравненіе съ восточнымъ каѳоличествомъ защитить нашу церковь противъ недавнихъ нападокъ папистовъ и еретиковъ—протестантовъ, наконецъ, чрезъ смягченіе предразсудковъ и антипатій способствовать исцѣленію настоящаго ужаснаго разъединенія Каѳолической церкви и соединенію во взаимной любви.

„Узнавъ, что въ Петербургской духовной академіи есть люди, читающіе по-англійски, я выбралъ нѣкоторыя изъ произведеній лучшихъ нашихъ писателей съ тѣмъ, чтобы подарить эти книги въ академическую библіотеку. Нѣкоторыя изъ нихъ были пожертвованы самими авторами, которые, зная мое намѣреніе, желали заявить, что они дѣйствуютъ и молятся не только для своего народа, не только для западныхъ, но и для своихъ восточныхъ братьевъ и для всей Каѳолической церкви.

„Что касается *меня лично*, добавлялъ Пальмеръ, то я считаю справедливымъ прибавить, что съ того времени, какъ я прибылъ въ епархію Русскихъ епископовъ, я не признаю иной церкви за истинную и законную въ этой землѣ и принадлежу лишь ея юрисдикціи. А такъ какъ я

прихожу не отъ какой-либо ереси или раскола, а желаю примириться съ Божіею церковью въ Россіи, и есмь Каѳолическій православный (Catholic orthodox) христіанинъ, какъ я убѣжденъ, и прихожу къ Каѳолической, православной, Апостольской церкви, то и прошу у законныхъ епископовъ страны, въ которой мнѣ приходится быть, *права общенія таинствъ*“ [1]).

Въ этомъ письмѣ Пальмера православнымъ людямъ сразу бросилась въ глаза слѣдующая несообразность: съ одной стороны, онъ толкуетъ о раздѣленіи Церкви на нѣсколько враждебныхъ другъ другу церквей и въ частности констатируетъ фактъ отсутствія общенія между Православною и Англиканскою церквами, съ другой стороны, онъ заявляетъ, что съ момента прибытія въ Россію онъ подчиняется лишь ея юрисдикціи и только Русскую церковь признаетъ истинною и законною и прямо проситъ допустить его къ общенію таинствъ. Словомъ, Пальмеръ ставитъ дѣло такъ, какъ будто онъ изъ одной епархіи Православной церкви переѣхалъ въ другую епархію той же церкви. Ему на это замѣтили (Кутневичъ), что „къ общенію таинствъ можетъ быть допущенъ лишь тотъ, кто будетъ вѣровать во все то, чему вѣритъ Православная Восточная церковь“.—На это Пальмеръ дипломатично отвѣтилъ:—„всему тому, чему вѣритъ *Каѳолическая* или *Экуменійская* церковь, но не тому, чему требуютъ вѣрить *частная* западная или восточная, или какая-либо другая мѣстная церковь“. Другими словами, на Православную и Англиканскую церкви Пальмеръ смотритъ какъ на два совершенно равноправныхъ члена единой Вселенской Церкви, и то, чѣмъ каждая изъ нихъ отличается другъ отъ друга, онъ низводитъ въ область случайныхъ частностей, которымъ не придаетъ никакого значенія. Тогда ему категорически заявили, что „онъ долженъ исповѣдывать

[1]) Русск Арх, 1894 г., вып. 9, стр. 82—83

одинаковую вѣру съ Восточною церковью".—Пальмеръ и тутъ не потерялся. „Надѣюсь, отвѣтилъ онъ, что я исповѣдую таковую съ Восточною церковью, такъ какъ каѳолическая вѣра одна, на Востокѣ-ли она или на Западѣ. Если нѣтъ согласія между Западной и Восточной церквами касательно *существенныхъ* вопросовъ вѣры, то или одна или другая должна быть еретическою. Но я убѣжденъ, что я и церковь, которой я принадлежу, ортодоксальны и каѳоличны; вы же предполагаете, что Восточная церковь ортодоксальна и каѳолична, слѣдовательно Британская церковь предполагаетъ, что нѣтъ разногласія относительно необходимой вѣры между нею и Востокомъ" [1]).

Не трудно замѣтить софистичность такой постановки вопроса: истинная вѣра одна; если представители двухъ церквей убѣждены, что ихъ вѣра истинна, то она дѣйствительно истинна и слѣдовательно между ними въ существенномъ нѣтъ разногласія. Тутъ упущено изъ виду, что личное убѣжденіе есть критерій субъективный и его нельзя примѣнять тамъ, гдѣ рѣчь идетъ объ опредѣленіи объективной истинности. Вотъ почему Пальмеру и возразили (митрополитъ Филаретъ), что церковь „*должна* быть единою, но въ дѣйствительности не одна", а между тѣмъ „общеніе требуетъ строгаго единства вѣры". —„Безъ сомнѣнія, отвѣтилъ Пальмеръ, строгое единство вѣры потребно для общенія; но возникаетъ вопросъ, что же именно есть вѣра, и наша церковь дѣлаетъ большое различіе между вѣрою, которой всякій долженъ держаться въ ея цѣлости и чистотѣ, и второстепенными богословскими мнѣніями, истинность коихъ не обращаетъ ихъ въ существенные догматы, а ложность не образуетъ ересей".—Продолжая развивать мысль о необходимости различать въ ученіи каждой церкви существенное отъ несущественнаго, Пальмеръ разсуждалъ: „Единая види-

[1]) Ibid, стр. 83—84.

мая Каѳолическая церковь на землѣ, истинно продолжающая и представляющая ту, которая была основана въ Іерусалимѣ, въ силу различія касательно *второстепенныхъ* вопросовъ, раздѣлена на три мѣстныя церкви, *согласныя въ необходимой вѣрѣ*, а именно Восточную и Западную церкви; послѣдняя подраздѣлилась на Континентальную и Британскую. Въ своихъ епархіяхъ каждая имѣетъ свою самобытную и законную юрисдикцію. Если же, въ силу существующей de facto вражды между ними, какой-либо епископъ будетъ отклонять христіанъ отъ другихъ и стремиться организовать отдѣльныя общества, устанавливая положенія несогласныя съ существенною вѣрою, то мы назовемъ такія новыя общества схизматическими". Вообще, думалъ Пальмеръ, мы „должны различать въ каждой части міра истинную церковь и устанавливать ея единство", что же касается разногласія во мнѣніяхъ каждой такой церкви съ другими церквами, то ему не слѣдуетъ придавать большаго значенія. „Наша церковь, говорилъ онъ, никогда не отлучала Греческой церкви и Латинской на материкѣ; мы отлучаемъ Латинистовъ въ Англіи, Ирландіи, Греціи и Россіи, какъ схизматиковъ" [1]).

Выходя изъ этого положенія, Пальмеръ утверждалъ, что членъ каждой изъ трехъ названныхъ церквей (Православной, Римской и Англиканской), прибывая въ предѣлы другой церкви, обязанъ былъ подчиняться мѣстной юрисдикціи и вмѣстѣ съ тѣмъ получалъ право на общеніе таинствъ, чего онъ въ данномъ случаѣ требовалъ для себя. „Я не вижу, говорилъ онъ, какъ частное лицо можетъ лишиться обязанностей по отношенію къ мѣстной церкви, въ которой оно находится, или потерять право на таинства".—Въ случаяхъ необходимости, отвѣтили ему, это притязаніе могло бы быть уважено; но у васъ (лично) есть (здѣсь въ Россіи) Англи-

[1]) Ibid., стр 91, 92—93.

канская церковь, которую вы можете посѣщать".—„Я не признаю, рѣшительно возразилъ онъ, въ вашихъ епархіяхъ Англиканской церкви: въ одномъ мѣстѣ не можетъ быть двухъ правовѣрныхъ церквей" [1]). Въ отстаиваніи этой мысли Пальмеръ былъ такъ послѣдователенъ, что когда однажды князь Михаилъ Голицынъ, при встрѣчѣ съ нимъ, сталъ жаловаться на то, что его жена и дочери обращены въ Англиканство Женевскимъ священникомъ, Пальмеръ заявилъ, что это нелѣпость, потому что священникъ не имѣлъ права принимать въ свою церковь членовъ Восточной церкви. Затѣмъ, онъ написалъ письмо къ примасу, и когда много времени спустя новообращенные хотѣли причаститься въ Англиканской церкви, имъ не дали Св. Таинъ и подвергли эпитиміи [2]).

Не трудно замѣтить, что такая настойчивость Пальмера въ настоящемъ его притязаніи тѣсно связана была съ его своеобразнымъ взглядомъ на условія единенія церквей: требуя отъ членовъ каждой отдѣльной областной церкви полнаго единенія въ вопросахъ вѣры и обрядности, по отношенію къ взаимному отношенію этихъ церквей онъ доводилъ это требованіе до минимума. Такимъ образомъ то, что признавалось законнымъ для члена Англиканской церкви пока онъ находился въ Англіи, то теряло свою законность съ прибытіемъ его въ предѣлы Православной церкви, юрисдикціи которой онъ обязанъ былъ подчиниться. Не говоря уже о томъ, что при такомъ взглядѣ игнорируется самый фактъ разрыва церквей, который, разъ онъ существуетъ, долженъ быть уничтоженъ соотвѣтствующимъ актомъ,—не говоря уже объ этомъ, тутъ естественно поднимался вопросъ о предѣлахъ выдвигаемой Пальмеромъ условной законности. Правда Пальмеръ, повидимому, рѣшалъ этотъ вопросъ, ставя условіемъ

---

[1]) Ibid, стр. 93.

[2]) Ibid., стр. 89. Ср. также отвѣтъ Пальмера Кутневичу, стр. 85.

единенія церквей согласіе во всемъ томъ, что *существенно необходимо* для спасенія. Легко однако же понять, что такое опредѣленіе даннаго условія не исключаетъ возможности разногласія во мнѣніяхъ, ибо то, что одному кажется существенно необходимымъ, то другому можетъ показаться неважнымъ. Въ виду этого въ сознаніи нашихъ богослововъ естественно возникалъ вопросъ о необходимости провѣрки тѣхъ пунктовъ вѣроученія, въ которыхъ западныя исповѣданія отличаются отъ ученія Православной церкви. Въ богословскихъ спорахъ, какъ извѣстно, на первомъ мѣстѣ всегда фигурировалъ вопросъ о *filioque* [1]). Вотъ почему Пальмера и спросили: „Что вы скажете относительно исхожденія Св. Духа?“—„Я, отвѣтилъ онъ, принимаю все, что̀ сказали отцы Римской Церкви въ той же степени какъ и сказанное Греческими отцами. Я знаю, что здѣсь было словесное различіе между нѣкоторыми древними отцами, писавшими на двухъ различныхъ языкахъ; но оно касалось одной и той же вѣры. Мы не можемъ рѣшительно (absolutely) осудить словъ „и сына“, не осудивъ нѣкоторыхъ отцовъ Латинской церкви; мы рѣшительно не можемъ сдѣлать этого. Мы будемъ вѣрить, что, по существу (virtually) Греки соглашались съ ними, но пользовались иною формою выраженія. Разсматривая вопросъ о формѣ, мы можемъ согласиться, что Римскій папа не долженъ былъ измѣнять черезъ интерполяцію православныя слова Символа вѣры экуменическихъ соборовъ. Впервые это сказалъ самъ папа Левъ III, и однако онъ призналъ, что смыслъ словъ православенъ и можетъ быть принятъ. Мы далеки отъ того, чтобы требовать отъ Грековъ *filioque;* я же готовъ читать съ ними въ ихъ церквахъ „вѣрую“ безъ прибавленія“.

---

[1]) Въ V членѣ „39 членовъ вѣры“ Англиканской церкви о Св. Духѣ сказано такъ: „Святый Духъ, исходящій отъ Отца *и Сына*, единосущенъ Отцу и Сыну, одного и того же величія и славы; истинный и вѣчный Богъ“.

По вопросу о *пресуществленіи Св. Даровъ* Пальмеръ замѣтилъ: „хлѣбъ истинно, но духовно (spiritually) измѣняется въ истинное, но духовное тѣло Господа“ [1]). Когда же ему замѣтили, что слова „spirituale corpus“ вполнѣ соотвѣтствуютъ Лютеранскому пониманію, онъ сдѣлалъ разъясненіе въ православномъ духѣ [2]). Точно также и по другимъ пунктамъ, въ которыхъ Православная церковь разногласитъ съ Протестантскимъ ученіемъ, какъ, напр., по вопросамъ о призываніи святыхъ, о молитвѣ за усопшихъ, о почитаніи иконъ и мощей, Пальмеръ дѣлалъ такія разъясненія, которыя привели нашихъ богослововъ къ заключенію, что „ученіе Пальмера *очень близко* подходитъ къ Православному“. Самъ митрополитъ Филаретъ, познакомившись съ *Введеніемъ* Пальмера къ „39 членамъ вѣры“, нашелъ, что оно болѣе православно и болѣе согласно съ ученіемъ и духомъ Восточной церкви, чѣмъ сами члены“. Замѣтивъ, что эта символическая книга производитъ на православныхъ богослововъ не желанное для него впечатлѣніе, онъ, чтобы смягчить это впечатлѣніе, заявилъ, что Англиканская церковь „всегда предпочитала слѣдовать старинѣ и, издавъ 39 членовъ, постановила для всего духовенства правило ничего не проповѣдывать, что не содержалось бы въ Св. Писаніи и не заключалось въ толкованіяхъ на него у вселенскихъ отцевъ и древнихъ архіереевъ. Такимъ образомъ, добавилъ онъ, мы возстановили призваніе Св. Духа послѣ возглашенія словъ Спасителя“. Когда ему тутъ же замѣтили, что „вы опустили кое-что изъ того, что было въ вашей литургіи“, напримѣръ, *молитвы за усопшихъ*, онъ отвѣтилъ: „Опустили въ литургіи, но эти молитвы не отвергнуты и не осуждены;

---

[1]) Въ XXVIII членѣ англиканскаго исповѣданія вѣры сказано: „Тѣло Христово преподается, пріемлется и снѣдается въ евхаристіи только небеснымъ духовнымъ образомъ, а средство, какъ тѣло Христово пріемлется и снѣдается въ евхаристіи, есть вѣра“.

[2]) Русск. Арх. ibid, стр. 84—85.

онѣ отмѣнены потому, что обыкновенно ихъ связываютъ съ ученіемъ о чистилищѣ". Наконецъ, когда Пальмеръ замѣтилъ, что всѣ его разъясненія, въ виду несомнѣнно неправославнаго ученія нѣкоторыхъ пунктовъ „39 членовъ вѣры", не могутъ совершенно поколебать сомнѣнія въ православіи Англиканской церкви, онъ категорически заявилъ: „Если мы заблуждаемся, пусть истинная церковь пошлетъ миссіонеровъ и обратитъ насъ. Они могли бы легко исправить наши заблужденія, а мы привели бы васъ къ болѣе вѣрному пониманію единства видимой Церкви и къ истинѣ касательно второстепенныхъ вопросовъ" [1]). О себѣ лично Пальмеръ выражался: „если я Каѳоликъ, то плохое дѣло становиться членомъ восточнымъ вмѣсто экуменическаго, частнымъ вмѣсто универсальнаго, и если вся моя вина состоитъ въ томъ, что я пришелъ изъ Западной области (diocese), съ которою вы никогда не имѣли формальнаго раздора, зачѣмъ мнѣ вызывать новую схизму, называя Западное Восточнымъ? Если же я не Каѳоликъ, то обратите меня безотлагательно; я только того и желаю" [2]).

Здѣсь, какъ видимъ, Пальмеръ придаетъ вопросу форму диллемы, рѣшеніе которой на практикѣ было невозможно въ виду того, что каждая изъ споривших сторонъ принимала ту половину дилеммы, которую другая рѣшительно отрицала. Православные богословы смотрѣли на Пальмера какъ на члена Англиканской церкви, въ символѣ вѣры которой содержатся пункты неправославнаго ученія, а поэтому непремѣннымъ условіемъ принятія его въ лоно Православной церкви ставили формальное отреченіе отъ заблужденій Англиканства; Пальмеръ же, наоборотъ, смотрѣлъ на себя какъ на члена одного изъ діоцезовъ Вселенской церкви и поэтому требовалъ, чтобы Русская церковь, т. е. другой такой же

[1]) Ibid, стр 89, 85, 91.

[2]) Ibid, стр. 94—95.

діоцезъ той же Вселенской церкви, приняла его въ общеніе таинствъ какъ православнаго. Когда же ему указывали на неправославіе „39 членовъ вѣры“, онъ частію старался смягчить его путемъ своеобразнаго истолкованія неправославныхъ пунктовъ, частію же доказывалъ, что Англиканская церковь, какъ и всякая помѣстная, не переставая быть членомъ Вселенской церкви, можетъ держаться нѣкоторыхъ особенностей, не касающихся существа вѣры. Когда такимъ образомъ совершенно выяснилось, что Пальмеръ, желая соединиться съ Православною церковью, не желаетъ въ то же время отдѣляться отъ Англиканской церкви, митрополитъ Филаретъ высказалъ по этому дѣлу въ Св. Синодѣ такое мнѣніе: „Какое же будетъ соединеніе, если будемъ вмѣстѣ пріобщаться, одинъ истиннаго тѣла Христова, какъ вѣруетъ Православная церковь, а другой, не отдѣляясь отъ Англиканской церкви, слѣдовательно, и отъ ея ученія, будетъ пріобщаться только вспомогательнаго символа или знака? Соединеніе будетъ только для тѣлесныхъ глазъ; а въ духѣ будетъ раздѣленіе. И начинается-ли соединеніе церквей черезъ совокупное пріобщеніе святыхъ таинъ епископа одной и діакона другой? Не скажетъ ли, напротивъ того, Англиканская церковь или большинство членовъ ея: этотъ діаконъ сомнителенъ, потому что вошелъ въ общеніе съ церковью, съ которою Англиканская не состоитъ въ общеніи? Не скажетъ-ли Россійская церковь: можетъ-ли оставаться въ общеніи епископъ, который вошелъ въ общеніе съ членомъ церкви, состоящей внѣ общенія съ нашей Православной церковью и содержащей несогласныя съ нею ученія? Такимъ образомъ вмѣсто желаемаго соединенія двухъ церквей окажется на дѣлѣ только то, что каждый изъ мнимосоединившихся повредитъ своему единству съ своей церковью. Соединеніе раздѣленныхъ церквей не можетъ правильно и благонадежно совершиться частнымъ дѣйствіемъ нѣкоторыхъ лицъ. Для сего нужны правильныя соображенія и

дѣйствія іерархіи“ [1]). Еще раньше высокопр. Филаретъ и гр. Протасовъ заявили Пальмеру, что дѣло соединенія Православной и Англиканской церквей „должно быть предметомъ обсужденія будущаго *собора*, но не можетъ быть рѣшено частными лицами“ [2]). Совершенно въ такомъ же духѣ митрополитъ Филаретъ отвѣтилъ Пальмеру и относительно его личнаго дѣла. Онъ ему рѣшительно заявилъ, что частному лицу Церковь не можетъ уступить ни въ чемъ: вступить въ общеніе она можетъ лишь съ тѣмъ, кто безусловно принялъ все ея ученіе и всѣ ея обычаи. Тѣмъ болѣе не можетъ удовлетворить желанію Пальмера самъ онъ, такъ какъ это превосходитъ его власть, какъ областного епископа, и требуетъ взаимнаго соглашенія синодовъ [3]). Передавая ему это окончательное рѣшенія, митрополитъ возвратилъ книгу съ „39 членами вѣры“, заложивъ въ ней листы съ очевидною цѣлью остановить особенное его вниманіе на слѣдующихъ пунктахъ ученія оффиціальной Англиканской церкви. Въ членѣ XIX между прочимъ читается: „Какъ Церковь Іерусалимская, Александрійская и Антіохійская впали въ заблужденіе, такъ заблудилась и Церковь Римская не только въ своей жизни и практикѣ, но и въ дѣлахъ вѣры“.— Въ членѣ XXI говорится: „Вселенскіе соборы не могутъ составляться безъ приказанія и воли Государей. Всѣ они, поелику состоятъ изъ людей, которые не всѣ руководятся Духомъ и Словомъ Божіимъ, могутъ погрѣшать и дѣйствительно погрѣшали въ дѣлахъ вѣры. А потому и ихъ постановленія, признанныя ими за необходимыя ко спасенію, имѣютъ силу и значеніе только въ томъ случаѣ, если будетъ доказано, что они основаны на Священномъ писаніи“.—На-

[1]) Собран. мнѣній Филарета, т. III. стр 247—248. См. Русск. Арх., ibid., стр 94. Совершенно такого же мнѣнія держался и А. Н Муравьевъ. См. Русск Арх., ibid, стр. 86.

[2]) Русск Арх., ibid., стр. 93.

[3]) Ibid., стр. 95.

конецъ, въ XXII членѣ сказано: „Римское ученіе о чистилищѣ, индульгенціяхъ, *поклоненіи и почитаніи какъ иконъ, такъ и мощей, а также призываніе святыхъ есть выдумка* и не основывается на свидѣтельствѣ Писанія, но скорѣе противорѣчитъ Слову Божію“ [1]). Всѣ эти члены содержатъ, какъ это видно изъ прямого ихъ смысла, чисто протестантское ученіе, а поэтому совершенно понятно, почему представители Православной Церкви, не смотря на искреннее сочувствіе стремленіямъ Пальмера, не могли допустить его къ общенію таинствъ безъ формальнаго отреченія его отъ Англиканства.

Не достигнувъ своей цѣли, Пальмеръ 24 іюля 1841 года оставилъ Россію. Но пребываніе здѣсь не было для него безполезно. Онъ не только познакомился со взглядомъ православныхъ русскихъ людей на Англиканство, но и подмѣтилъ нѣкоторыя характерныя черты русскаго народа, которыя произвели на него сильное впечатлѣніе. „Я былъ очень удивленъ въ первое время моего пребыванія въ Россіи, сознавался онъ одному собесѣднику, насколько значительнѣе народный характеръ носитъ отпечатокъ смиренія, братской доброжелательности, теплаго чувства и почтенія къ святымъ вещамъ и вѣрѣ, чѣмъ у насъ въ Англіи. Я зналъ и прежде, что насъ справедливо обвиняютъ въ гордости и эгоизмѣ, но раньше чѣмъ я увидѣлъ здѣсь противоположное, я не имѣлъ яснаго представленія о степени зла“ [2]).

Оставивъ Россію, Пальмеръ не оставилъ своего намѣренія войти въ общеніе съ Православною церковью. Во время перваго своего пріѣзда сюда онъ дѣйствовалъ лично отъ себя, какъ частное лицо. Письмо президента Рауса имѣло значеніе простого рекомендательнаго письма. Онъ хотѣлъ

---

[1]) Ibid., стр 95—96. Ср Англиканская Церковь свящ. В. Михайловскаго, стр. 29.

[2]) Ibid., стр. 96.

было заручиться рекомендаціей своего *архіепископа*, но тотъ, по признанію самого Пальмера, не далъ ему письма потому, „что боялся придать тѣмъ общественное значеніе“ его предпріятію[1]). Теперь онъ рѣшилъ дѣйствовать иначе. Заручившись въ Англіи „представительными грамотами“ къ жившему въ Парижѣ англиканскому епископу Матѳею, въ свою очередь, получилъ отъ него такую же грамоту къ „епископамъ православныхъ церквей“, въ которой Матѳей просилъ каждаго изъ послѣднихъ допустить Пальмера въ своихъ епархіяхъ „къ общенію въ таинствахъ“, если они согласны съ ученіемъ, изложеннымъ Пальмеромъ въ написанномъ имъ исповѣданіи вѣры, которое самъ Матѳей находилъ согласнымъ „съ истиннымъ смысломъ апостольскаго символа“. Вотъ съ этимъ-то исповѣданіемъ вѣры и грамотой еп. Матѳея, Пальмеръ въ слѣдующемъ году опять прибылъ въ Россію. Убѣдившись послѣ частныхъ объясненій, что его „дѣло подлежитъ суду собора“, онъ въ октябрѣ 1842 года подалъ на имя Св. Синода прошеніе, въ которомъ, представляя грамоту еп. Матѳея и свое исповѣданіе вѣры и ссылаясь на 33 правило Постановленій Апостольскихъ[2]), просилъ допустить его къ общенію въ таинствахъ, какъ члена Православной церкви. Изъ этого прошенія было очевидно, что Пальмеръ продолжаетъ держаться прежней точки зрѣнія, о незаконности которой ему уже заявлено было част-

---

[1]) Ibid., стр 93—94.

[2]) Правило это читается такъ: „не принимать (въ общеніе) никого изъ чужихъ епископовъ, или пресвитеровъ, или діаконовъ безъ представительныя грамоты: и когда оная предъявлена будетъ. да разсудятъ о нихъ: и аще будутъ проповѣдники благочестія, да пріемлются: аще ли ни, подайте имъ, что нужно, а въ общеніе не пріемлите ихъ. Ибо многое бываетъ подлогомъ“. Съ точки зрѣнія Пальмера въ данномъ случаѣ о *подлогѣ* не могло быть и рѣчи: представительная грамота епископа рекомендовала его какъ члена извѣстной церкви, представленное имъ исповѣданіе вѣры, написанное дѣйствительно въ православномъ духѣ, обличало въ немъ *проповѣдника благочестія*, словомъ, все, казалось, удовлетворяло требованіямъ формы, на которую и расчитывалъ Пальмеръ.

нымъ образомъ. Было ясно, что Пальмеръ охотно готовъ былъ отказаться отъ особенностей въ ученіи Англиканской церкви; но ему, какъ искренно вѣрующему и серьезно-мыслящему христіанину, слишкомъ тяжело было сознаться въ томъ, что его церковь находится внѣ общенія съ Вселенскою церковью не вслѣдствіе недоразумѣнія, какъ ему хотѣлось вѣрить, а вслѣдствіе схизмы или даже ереси. Вотъ почему онъ всѣ силы напрягаетъ къ тому, чтобы войти въ общеніе съ Православною церковью на правахъ православнаго, такъ какъ этимъ путемъ онъ надѣялся создать прецедентъ, который въ будущемъ послужилъ бы своего рода мостомъ къ соединенію Англиканской церкви съ Православною на правахъ равноправнаго члена Вселенской церкви. Осуждая Протестантство, называя Римскую церковь схизматическою, игнорируя вопросъ о законности Англиканской іерархіи, онъ старается поставить Ново-Британскую церковь въ непосредственную историческую связь съ Древне-Британскою. которая, какъ извѣстно, получила свое бытіе не изъ Рима, а съ Востока, и непосредственнаго разрыва съ которою у Восточной церкви не было. Въ свою очередь, Св. Синодъ, при всемъ своемъ сочувствіи стремленіямъ Пальмера, не могъ игнорировать ни многовѣковой связи Англійской церкви съ Римскою, ни тѣхъ несомнѣнно неправославныхъ пунктовъ ученія, которые находятся въ 39 членахъ Англиканскаго исповѣданія. Въ виду этого становится совершенно понятнымъ отрицательный отвѣтъ Св. Синода на прошеніе Пальмера, мотивированный слѣдующими соображеніями: „Поелику Британскія церкви, какъ до отпаденія Западной церкви отъ истиннаго вселенскаго союза Православно-каѳолической церкви восточной, такъ и послѣ сего отпаденія принадлежали къ составу церкви Римской, съ нею раздѣляли заблужденіе, а свергнувъ съ себя въ XVI вѣкѣ власть ея, приняли нѣкоторыя неправыя мудрованія возникшаго предъ тѣмъ протестантства, кои выразились въ XXXIX

пунктахъ англиканскаго исповѣданія, то посему Православно-каѳолическая церковь признавала и признаетъ Англиканскую за разномыслящую съ нею въ догматахъ вѣры, слѣдовательно, и членовъ оной не могла и не можетъ принимать въ свои нѣдра иначе, какъ съ условіемъ, чтобы они отвергали заблужденія иновѣрія. Она, впрочемъ, въ началѣ прошлаго столѣтія имѣла утѣшеніе видѣть, что нѣкоторые изъ британскихъ епископовъ изъявляли желаніе соединиться съ нею, и тогда же сообщила имъ составленное противъ заблужденія Протестантства исповѣданіе вѣры, какъ единственное возможное условіе столь вожделѣннаго союза. И нынѣ съ тѣмъ же истиннымъ чувствомъ утѣшенія Св. Синодъ усматриваетъ изъ прошенія діакона Англиканской церкви Пальмера душеспасительное и достохвальное желаніе его и другихъ, какъ удостовѣряетъ онъ, лицъ, наипаче же шотландскаго епископа Матѳея, войдти съ истинною Вселенскою церковію въ то духовное общеніе, въ какомъ всѣ церкви Британскія состояли отъ начала своего до XII вѣка. Но вникая въ сущность настоящаго вопроса, Св. Синодъ находитъ, что онъ не вправѣ ни признать нынѣ же Британскія церкви православными (какъ того желаютъ шотландскій епископъ Матѳей и Пальмеръ), ниже допустить просителя къ общенію церкви Россійской. Причины тому слѣдующія: 1) ни епископъ Матѳей, ни самъ проситель не объявляютъ прямо, что они пріемлютъ то исповѣданіе вѣры православной, которое въ 1729 году вселенскими патріархами предложено было епископамъ британскимъ, какъ условіе истиннаго съ ними духовнаго союза; 2) написанное имъ, Пальмеромъ, исповѣданіе вѣры, хотя и приближенное къ православному и несогласное съ XXXIX пунктами исповѣданія англиканскаго, можетъ быть признаваемо только за мнѣніе его, какъ частнаго лица, а не церкви, къ коей онъ принадлежитъ, и чтобъ оное почесть исповѣданіемъ Англиканской церкви, нужно доказать сіе изъ символическихъ книгъ ея, чему явно противо-

рѣчатъ упоминаемые XXXIX пунктовъ, кои въ 1804 году были соборно приняты и шотландскими епископами; 3) хотя бы епископъ Матѳей и Пальмеръ объявили, что они пріемлютъ православное исповѣданіе вселенскихъ патріарховъ, или представили бы свое, ни въ чемъ существенномъ отъ онаго не различествующее: то и въ такомъ случаѣ надлежало бы его утвердить подписями всѣхъ единомысленныхъ съ ними епископовъ, или лучше соборнымъ всей ихъ церкви актомъ, чтобы можно было приписать ей таковое исповѣданіе. По всѣмъ симъ причинамъ церкви Британскія не могутъ вступить въ дѣйствительный духовный союзъ съ православно-каѳолическою Восточною церковію, пока соборно не отвергнутъ всѣхъ заблужденій, противныхъ упомянутому православному исповѣданію вселенскихъ патріарховъ, а до соединенія ихъ съ Православною церковію не можетъ и Пальмеръ быть принятъ въ общеніе церкви Россійской иначе, какъ по чину, установленному для присоединенія иновѣрцевъ".

Въ этомъ опредѣленіи Св. Синода вопросъ поставленъ прямо и ясно. Пальмеру, казалось бы, предстояло одно изъ двухъ: или убѣдить всю Англиканскую церковь соборнымъ актомъ осудить всѣ неправославныя мнѣнія, содержащіяся въ „XXXIX членахъ вѣры", или самому лично, порвавъ связь съ Англиканствомъ, присоединиться къ Православію „по чину, установленному для присоединенія иновѣрцевъ". Перваго онъ не въ силахъ былъ сдѣлать, второе не входило въ его задачу, ибо противорѣчило взятой имъ на себя миссіи. И вотъ онъ съ настойчивостью, которая на этотъ разъ принимаетъ характеръ упрямства, подаетъ въ февралѣ 1843 года Св. Синоду новое прошеніе, въ которомъ отчетливо различаются три части. Въ первой части резюмируется содержаніе вышеприведеннаго опредѣленія Св. Синода. Во второй части нѣсколько распространенно излагаются мысли, которыя болѣе сжато изложены въ слѣдующихъ строкахъ его же письма къ оберъ-прокурору Св. Синода: „Я предъявилъ Св. Синоду

каноническое письмо, предполагая, что мы имѣли нѣкогда право единенія и доселѣ его не потеряли. Св. Синодъ въ своемъ отвѣтѣ признаетъ, что мы дѣйствительно имѣли это право, но возражаетъ, что оно нами потеряно, и потому желаетъ чрезъ возсоединеніе возвратить меня какъ-бы отъ ереси къ каѳолической вѣрѣ. Я, съ своей стороны, хотя доселѣ еще не сознаю за собою ереси, однакожъ не долженъ упорно отвергать вину, прежде чѣмъ раздѣльно выслушаю, въ чемъ меня обвиняютъ. И я хочу оставить и отвергнуть всякую ересь, въ которой можно бы обличить или меня, или мою церковь. И потому покорнѣйше прошу, чтобы Св. Синодъ благоволилъ назначить исповѣдника, который бы отъ его имени: 1) объявилъ мнѣ, въ какое именно время, какимъ актомъ и чрезъ какую ересь я утратилъ право древняго единенія; 2) обличилъ во мнѣ заблужденіе такой ереси, изложивъ противную истину, и испытавъ, дѣйствительно-ли я доселѣ либо исповѣдалъ эту ересь, либо отвергалъ противную ей истину; 3) испыталъ меня и вообще во всѣхъ, какихъ угодно, частяхъ христіанской вѣры, и потомъ уже, по разсмотрѣніи дѣла—4) предложилъ мнѣ ту форму словъ, по которой Св. Синоду угодно будетъ привести меня отъ неправославія къ каѳолической вѣрѣ“. Придавъ вопросу такую, повидимому, прямую и рѣшительную постановку, въ послѣдней части письма, прикидываясь какъ-бы непонимающимъ истиннаго смысла синодальнаго опредѣленія, онъ опять поворачиваетъ на старую дорогу, толкуя о возможности „*возстановить* единеніе съ Восточною церковью“, а не прямо обратиться къ православію отъ неправославія.

Въ виду изъявленной Пальмеромъ готовности *оставить и отвергнуть всякую ересь,* въ которой онъ или его церковь будутъ обличены, Св. Синодъ рѣшилъ удовлетворить его просьбѣ и назначилъ ему просимаго исповѣдника въ лицѣ уже извѣстнаго намъ протопресвитера Кутневича. Обличить Англиканскую церковь въ неправославіи Кутневичу было не

трудно: для этого слѣдовало только указать всѣ тѣ пункты въ „39 членахъ вѣры“, въ которыхъ это исповѣданіе отличается отъ исповѣданія Православной церкви; такихъ пунктовъ Кутневичъ насчиталъ 7. Пункты эти слѣдующіе: 1) Духъ Святой исходитъ отъ Отца и Сына (чл. V); 2) таинствъ только два: крещеніе и причащеніе (XXV); 3) *пресуществленіе* св. даровъ въ Таинствѣ Евхаристіи не можетъ быть доказано изъ Свящ. Писанія, которому оно даже прямо противорѣчитъ; „оно разрушаетъ свойство таинствъ и подало поводъ къ многимъ суевѣріямъ“ (XXVIII); 4) жертвоприношенія литургійныя за живыхъ и мертвыхъ „суть богохульныя басни и опасныя обольщенія“ (XXXI); 5) храненіе св. даровъ и чествованіе оныхъ благоговѣйнымъ поклоненіемъ не основывается на повелѣніи Божіемъ (XXVIII); 6) ученіе о почитаніи иконъ, мощей, равнымъ образомъ призываніе святыхъ, есть глупость, суевѣрный вымыселъ, не основывающійся ни на какомъ свидѣтельствѣ Писанія, а напротивъ противны Слову Божію (XXII); 7) Вселенскіе соборы погрѣшимы, а поэтому ихъ постановленія имѣютъ значеніе и силу лишь подъ условіемъ ихъ провѣрки на основаніи данныхъ, заключающихся въ Свящ. Писаніи (XXI).—Но уже изъ первой бесѣды Кутневича съ Пальмеромъ выяснилось, что послѣдній просилъ назначить ему исповѣдника не для своего собственнаго вразумленія, а для того, чтобы исповѣдника, а чрезъ него и Св. Синодъ поставить на свою, уже намъ извѣстную, точку зрѣнія. И дѣйствительно, расчитывая, очевидно, на свою діалектическую изворотливость, онъ сталъ доказывать Кутневичу, что выдвигаемые имъ пункты ученія Англиканской церкви не противорѣчатъ ученію Православной церкви, а что такимиде они являются лишь въ изъясненіи его—Кутневича. Послѣдній на это ему отвѣтилъ, что вопросъ объ изъясненіи не имѣетъ мѣста тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о пониманіи памятника, текстъ котораго не нуждается въ толкованіи, мысль въ которомъ выражена просто, ясно, отчетливо, и онъ въ данномъ

случаѣ ничего не толкуетъ, а просто читаетъ текстъ и показываетъ тотъ смыслъ, который выражаетъ самая буква. Но такъ какъ Пальмеръ продолжалъ упорствовать, то Кутневичъ рѣшилъ прибѣгнуть къ слѣдующему пріему: онъ предложилъ ему рѣшить спорный вопросъ третейскимъ судомъ и избрать судьей самого епископа Матѳея, съ грамотою отъ котораго онъ прибылъ въ Россію. Когда Пальмеръ, не безъ нѣкотораго недоумѣнія, согласился, тогда Кутневичъ показалъ ему сочиненіе самого Матѳея (Люскомба), въ которомъ онъ, безъ всякихъ обиняковъ, объясняетъ своей паствѣ текстъ вышеуказанныхъ членовъ въ ихъ прямомъ смыслѣ, какой находилъ въ нихъ и Кутневичъ. Смущенный такимъ неожиданнымъ поворотомъ дѣла, послѣ нѣкоторыхъ неудачныхъ изворотовъ, Пальмеръ бросился въ другую сторону и сталъ требовать указать ему: въ какое именно время, по какимъ постановленіямъ и за какую ересь Англиканская церковь потеряла право древняго общенія съ Восточною церковью? Изучивъ хорошо образъ мысли Пальмера, зная, куда клонится и этотъ послѣдній вопросъ, чтобы положить конецъ этимъ безцѣльнымъ прекаканіямъ, Кутневичъ категорически заявилъ, что онъ не имѣетъ отъ Св. Синода порученія входить въ изслѣдованіе этого вопроса, но что если Англиканская церковь сомнѣвается въ своемъ раздѣленіи съ Восточною, то можетъ удостовѣриться въ этомъ отъ матери своей— Римской церкви, отъ которой она въ позднѣйшее время отдѣлилась и которая, какъ и Восточная, не сомнѣваются во взаимномъ между собою, въ теченіе многихъ столѣтій продолжающемся, раздѣленіи; наконецъ, убѣдиться въ этомъ можно изъ самаго ученія обѣихъ этихъ церквей, во многомъ несогласнаго съ ученіемъ Восточной церкви.

Бесѣды Пальмера съ Кутневичемъ, возобновлявшіяся нѣсколько разъ, касались и многихъ другихъ спорныхъ вопросовъ и главнымъ образомъ вопроса объ исхожденіи Св. Духа. Позднѣе онъ самъ не разъ свидѣтельствовалъ, что

эти бесѣды, равно какъ и изученіе извѣстнаго изслѣдованія по этому вопросу Адама Зерникова, привели его окончательно къ убѣжденію въ истинности православнаго ученія.

Признавая, что Духъ Святый единосущенъ Отцу и Сыну, онъ въ концѣ концовъ соглашается, что „*исходитъ* дѣйствительно отъ Ипостаси токмо Отца въ отношеніи къ Его causatio или productio“ [1]). Вообще, Пальмеръ оставилъ Россію почти вполнѣ убѣжденнымъ православнымъ христіанинсмъ, о чемъ онъ позднѣе самъ свидѣтельствовалъ и что видно изъ его усердныхъ, но, къ сожалѣнію, безуспѣшныхъ хлопотъ по возвращеніи изъ Россіи о сближеніи съ православнымъ Востокомъ въ Англіи и особенно Шотландіи.

Разсмотрѣнная двукратная поѣздка Пальмера въ Россію и его сношенія съ Св. Синодомъ не дали тѣхъ положительныхъ результатовъ, которыхъ, казалось бы, слѣдовало ожидать: по причинамъ, которыя будутъ указаны въ своемъ мѣстѣ, къ Православной церкви онъ не присоединился. Оставляя въ 1843 году Россію, онъ прекратилъ и оффиціальныя сношенія съ представителями Русской церкви. Но съ этого времени у него начинаются частныя сношенія съ отдѣльными русскими людьми, между которыми особеннаго вниманія заслуживаетъ Хомяковъ.

Во время перваго посѣщенія Россіи, Пальмеръ, въ маѣ и іюнѣ 1841 года, побывалъ въ Москвѣ, что дало ему возможность познакомиться съ многими москвичами. Но съ Хомяковымъ онъ не встрѣчался [2]), хотя, повидимому, слышалъ о немъ отъ другихъ и несомнѣнно познакомился съ его по-

---

[1]) Всѣ приведенныя документальныя данныя взяты изъ вышеуказанной статьи П. Образцова. Пр. Обозр 1866 г., т XIX, 169—189.

[2]) Это между прочимъ видно изъ послѣднихъ строкъ перваго письма Хомякова къ Пальмеру, гдѣ читаемъ: „Простите... нескромность человѣка, рѣшившаго писать къ вамъ, хотя онъ не имѣетъ удовольствія быть лично знакомымъ съ вами“. Сочин. II, стр 348—Сравн. начальныя строки письма Пальмера къ Хомякову отъ 7 іюня 1845 г. Р. Арх. 1896 г., кн. I, стр. 589.

этическими произведеніями, изъ которыхъ особенно понравилось ему уже знакомое намъ стихотвореніе „Къ дѣтямъ“. Въ числѣ лицъ, съ которыми Пальмеръ лично познакомился въ Москвѣ, былъ проф. Рѣдкинъ, чрезъ котораго онъ выслалъ Хомякову сдѣланный имъ переводъ названнаго стихотворенія, при особомъ письмѣ къ Рѣдкину, въ которомъ между прочимъ, въ послѣдней части, коснулся вопроса о соединеніи церквей. Рѣдкинъ сообщилъ содержаніе этого письма „нѣкоторымъ изъ его друзей“, въ томъ числѣ и Хомякову, вмѣстѣ съ которымъ, въ отвѣтъ на любезность Пальмера, выслалъ ему нѣсколько произведеній русскихъ поэтовъ, въ томъ числѣ и Языкова. Сопровождая эту посылку письмомъ, Рѣдкинъ отъ имени Хомякова, занимавшагося, какъ мы знаемъ, медициной, давалъ Пальмеру совѣтъ относительно лѣченія глазъ, которыми послѣдній въ это время страдалъ [1]). Въ свою очередъ и Хомяковъ, воспользовавшись поводомъ, написалъ Пальмеру письмо, которое и послужило началомъ подлежащей нашему разсмотрѣнію переписки.

Письма и Хомякова, и Пальмера отличаются серьезностью, дѣловитостью, и того, что называется риторическою водою, здѣсь совсѣмъ нѣтъ. Краткій анализъ такой переписки повелъ бы къ конспективной передачѣ ея содержанія, вслѣдствіе чего она утратила бы, такъ сказать, весь свой букетъ. Съ другой стороны, полное, сплошное изложеніе содержанія писемъ потребовало бы значительныхъ выдержекъ, что неудобно по двумъ причинамъ: во-первыхъ, переписка эта значительна по объему; во-вторыхъ, она не такъ недоступна, чтобы была нужда въ перепечаткѣ ея текста изъ одной книги въ другую. Это затруднительное положеніе изслѣдователя естественно разрѣшается въ виду слѣдующаго факта. Содержаніе этой переписки можно раздѣлить на три

[1]) О всемъ этомъ узнаемъ изъ лаконическихъ замѣтокъ, брошенныхъ вскользь въ первыхъ письмахъ Хомякова (Сочин., II, 346) и Пальмера (Р. Арх. 1896 г., кн. I, стр. 590—591).

категоріи: во-первыхъ,—вызываемыя случайными обстоятельствами краткія, отрывочныя замѣтки большею частію біографическаго характера; онѣ легко разбираются по частямъ и естественно размѣщаются въ другихъ мѣстахъ настоящаго изслѣдованія: во-вторыхъ,—разсужденія богословскаго и историческаго характера; они относятся къ системѣ богословскаго міровоззрѣнія Хомякова и тамъ получаютъ настоящее свое мѣсто; въ-третьихъ,—сужденія по вопросу объ условіяхъ соединенія церквей; вызываемыя современнымъ перепискѣ положеніемъ Англиканства и вытекающими изъ него стремленіями Пальмера, онѣ составляютъ центральную и самую существенную часть этой переписки и поэтому на анализѣ ихъ мы и сосредоточимъ наше вниманіе.

Хотя Хомяковъ и не встрѣчался съ Пальмеромъ во время посѣщенія послѣднимъ Москвы, но онъ, конечно, слышалъ о немъ отъ другихъ и ужъ несомнѣнно имѣлъ достаточно ясное представленіе о мотивахъ пріѣзда его въ Россію. Вопросъ о соединеніи церквей въ сущности сводился къ вопросу о ихъ взаимномъ отношеніи, а это, какъ мы уже знаемъ, въ началѣ сороковыхъ годовъ было самымъ модньмъ и самымъ живымъ вопросомъ въ кружкѣ образованныхъ людей, къ которому принадлежалъ Хомяковъ и въ которомъ онъ занималъ такое видное положеніе. Время пріѣзда Пальмера въ Россію какъ разъ совпало съ временемъ занятія Самарина своей диссертаціей, въ основу которой положенъ вопросъ объ отношеніи Православія къ Западнымъ исповѣданіямъ,—вопросъ, при уясненіи котораго такое видное значеніе имѣлъ Хомяковъ. Въ виду этого понятенъ тотъ высокій интересъ, какой должна была вызывать въ Хомяковѣ личность Пальмера и та искренняя радость, съ какою онъ встрѣтилъ извѣстіе о переводѣ Пальмеромъ его стихотворенія, въ основу котораго положена идея молитвеннаго общенія между живыми и мертвыми, идея, „обыкновенно отвергаемая черезчуръ боязливымъ духомъ Реформатства“. Выра-

женіемъ этой радости и начинается первое письмо Хомякова къ Пальмеру, писанное отъ 10 декабря 1844 года. „Съ величайшею благодарностью и удовольствіемъ, пишетъ Хомяковъ, получилъ я, черезъ г. Рѣдкина, вашъ изящный и вѣрный переводъ стихотворенія, писаннаго мною послѣ смерти старшихъ дѣтей моихъ. Позвольте мнѣ сказать вамъ, что какъ ни высоко цѣню я честь, оказанную стихамъ моимъ, меня еще болѣе радуетъ мысль, что честь эта заслужена, конечно, не достоинствомъ стихотворенія, но человѣческимъ чувствомъ, его внушившимъ. Сочувствіе ваше, по истинѣ, меня обрадовало, потому особенно, что я встрѣтилъ его въ высшей области человѣческаго духа, въ общеніи религіозныхъ убѣжденій и чувствъ. Это сочувствіе въ одномъ отношеніи даже превзошло мои ожиданія, такъ какъ знаменіе креста и молитвенное общеніе между живыми и мертвыми обыкновенно отвергаются черезчуръ боязливымъ духомъ Реформатства. Мнѣ кажется, вы поступаете справедливо, допуская и то и другое. Тому, кто вѣритъ, что крестъ былъ дѣйствительно орудіемъ спасенія нашего, можно ли не видѣть въ немъ самаго естественнаго символа любви христіанской; и тотъ, кто изъ опасенія идолопоклонства, отвергаетъ это святое и родное намъ знаменіе, не поступаетъ-ли также неразумно, какъ поступилъ бы человѣкъ, осудившій себя, изъ страха лишнихъ и праздныхъ словъ, на совершенное безмолвіе? Точно также, по моему, разумно вѣрить въ несокрушимость союза любви христіанской, признать, что въ мірѣ духовномъ, гдѣ единственный законъ есть любовь, союзъ ея не расторгается смертію. Это начало, кажется, въ послѣднее время стало допускаться Епископальною Англиканскою Церковію“.

Сказавъ, затѣмъ, нѣсколько словъ по поводу пущеннаго въ Германіи *и подхваченнаго* ораторіанцемъ Тейнеромъ и распускаемаго Іезуитами слуха о выраженномъ будто бы Хомяковымъ чувствѣ ненависти къ Англіи, этой

„благородной и высокопросвѣщенной странѣ“, авторъ останавливается на слѣдующихъ словахъ письма Пальмера къ Рѣдкину: „тѣ, которые хотѣли бы заслужить названіе истинныхъ патріотовъ и космополитовъ, должны бы не устами только произносить слова *„о соединеніи всѣхъ“*, но изъ самой глубины сердца вторить намъ каждый разъ, какъ они повторяются въ богослуженіи“. Выразивъ увѣренность, „что многіе просвѣщенные Русскіе люди повторяютъ это мѣсто въ Литургіи не однимъ языкомъ и голосомъ, но душею и сердцемъ“, что самъ онъ съ дѣтства „былъ пріученъ всѣмъ сердцемъ участвовать въ этой чудной молитвѣ церковной“ и что еще въ ранней молодости его „воображеніе часто воспламенялось надеждою увидѣть весь міръ христіанскій соединенный подъ однимъ знаменемъ истины“, Хомяковъ продолжаетъ: „Съ лѣтами, когда передо мною яснѣе стали обозначаться препятствія къ такому соединенію, надежда моя остыла, и теперь я долженъ сознаться въ этомъ, отъ нея осталось лишь одно желаніе, едва поддерживаемое слабымъ мерцаніемъ надежды, что, можетъ быть, успѣхъ возможенъ, но только лишь черезъ многіе и многіе годы. На южную Европу, погруженную въ глубокое невѣжество, еще долго нельзя разсчитывать. Въ Германіи, въ сущности, религіи нѣтъ; есть лишь суевѣрное поклоненіе наукѣ. Во Франціи нѣтъ чистосердечной жажды истины; въ ней мало искренности. Англія, съ своею скромною наукою, съ своею добросовѣстною любовью къ религіознымъ истинамъ, могла бы подавать нѣкоторыя надежды; но—позвольте мнѣ вамъ откровенно высказать мой образъ мыслей—Англія окована желѣзными цѣпями обычая и преданія“.

Въ томъ же письмѣ къ Рѣдкину Пальмеръ указывалъ на то, что „мысли серьезныхъ и добросовѣстныхъ людей въ Англіи обращены лишь на возможность соединенія съ Римомъ“. Хомяковъ даетъ этому факту слѣдующее объясненіе. „Въ понятіяхъ православнаго, соединеніе можетъ быть лишь

послѣдствіемъ полнаго согласія и *совершеннаго единства ученія* (не говорю здѣсь объ обрядахъ, за исключеніемъ тѣхъ, которые имѣютъ значеніе символа или изображеніе догмата). Церковь (истинная) въ составѣ своемъ не есть государство; она не имѣетъ ничего общаго съ государственными учрежденіями и потому не можетъ допустить ничего похожаго на *условное соединеніе*. Римская церковь — другое дѣло: она государство и легко допускаетъ возможность союза, даже при глубокомъ разногласіи въ ученіи. Такъ, напримѣръ, есть огромная разница между логическимъ рабствомъ Ультрамонтанъ и иллогическою полусвободою непослѣдовательныхъ Галликанцевъ; однако у тѣхъ и другихъ одно знамя, и тѣ и другіе подчиняются одной главѣ. Сохраненіе Никейскаго символа, при повиновеніи Риму, въ Уніатско-Польской Церкви—дѣло крайне нелѣпое, однако Церковь эта была признана и узаконена Римомъ, что совершенно послѣдовательно; ибо Римская Церковь есть государство и потому имѣетъ право дѣйствовать какъ таковое".

Примѣняя эту точку зрѣнія къ оцѣнкѣ отношеній Англиканской церкви къ Риму, Хомяковъ находитъ, что союзъ между ними совершенно естественъ, такъ какъ въ сущности Англія „никогда, на самомъ дѣлѣ, не отвергала власти папскаго престола". Эту, совершенно неожиданную для члена Англиканской церкви, мысль Хомяковъ доказываетъ указаніемъ на то, что видимое отрицательное отношеніе Англиканства къ папизму есть плодъ несознанной непослѣдовательности. „Тѣмъ, говоритъ онъ, которые признаютъ законность папскаго рѣшенія въ дѣлѣ измѣненія символа (filioque), то есть, въ самомъ жизненномъ вопросѣ вѣры, прилично-ли отвергать это рѣшеніе въ дѣлахъ, относящихся къ церковному порядку, или къ вопросамъ второстепенной важности? *Союзъ* (Union) возможенъ съ Римомъ; въ Православіи возможно только *Единство* (Unity). Уже болѣе тысячи лѣтъ прошло съ тѣхъ поръ какъ Испанцы (во времена Готѳовъ)

изобрѣли инквизицію и сдѣлали прибавку къ символу. Почти столько же времени прошло съ тѣхъ поръ, какъ папа, *властью* и *словомъ* своимъ, подтвердилъ эту прибавку. Съ того времени, западныя общины прониклись глубокимъ презрѣніемъ и непримиримою враждою къ неизмѣнному Востоку. Чувства эти обратились въ преданіе, какъ бы срослись съ Римско-Германскимъ міромъ; а Англія всегда жила духовною жизнію этого міра. Можетъ ли она разорвать связь со всѣмъ своимъ прошедшимъ?—Вотъ, по моему мнѣнію, въ чемъ заключается великое, непобѣдимое препятствіе къ единству. Вотъ причина, по которой столько частныхъ усилій не увѣнчалось успѣхомъ, даже не встрѣтило сочувствія; вотъ почему разсужденія, сообщенныя вамъ по поводу вопросовъ богословской науки, остались необнародованными, неизвѣстными публикѣ, хотя, какъ до меня дошло, объ нихъ знаютъ многіе богословы ваши, напримѣръ, епископъ Парижскій, докторъ Пьюзей и др. Не трудно сказать: „мы всегда были“ католиками; но когда Церковь осквернилась злоупотребленіями, мы „протестовали, и нѣсколько перешли предѣлы протеста; теперь отступаемъ назадъ“,—это легко. Гораздо тяжелѣе сдѣлать такое признаніе: „мы, въ продолженіе долгихъ столѣтій, съ самой зари нашей умственной жизни, были схизматиками“. Чтобы произнести такую исповѣдь, нужно человѣку сверхъестественное мужество, а народу почти невѣроятная степень смиренія, чтобы принять ее“.

„Таковы, м. г., причины, по которымъ въ Россіи такъ безнадежны самыя горячія желанія единства. Вотъ почему и самая надежда, тамъ, гдѣ она еще не совсѣмъ исчезла, обращается скорѣе къ восточнымъ общинамъ, къ послѣдователямъ Несторія, Евтихія и другихъ. Нѣтъ сомнѣнія, что эти общины гораздо болѣе, чѣмъ западная церковь, отдалились отъ православія; но чувство горделиваго презрѣнія не пересѣкаетъ имъ пути примиренія съ нами“... По случайному стеченію обстоятельствъ, какъ бы въ доказательство этой

истины, Хомяковъ имѣлъ возможность окончить это первое свое письмо къ Пальмеру слѣдующей припиской: „Письмо это было уже написано, когда я узналъ изъ газетъ объ обращеніи Ньюмана и многихъ другихъ къ Римской церкви. Я долженъ признаться, что, по моему мнѣнію, для церкви Англійской наступаетъ теперь критическая минута“ [1]).

Уже изъ устъ Св. Синода Пальмеръ слышалъ свидѣтельство Православной церкви о томъ, что въ дѣлахъ вѣры никакихъ компромиссовъ, никакихъ случайныхъ сдѣлокъ она не допускаетъ, что къ общенію съ собою она можетъ допустить лишь того, кто согласенъ на *полное единеніе* съ нею въ вѣрѣ. То же самое онъ слышитъ изъ устъ Хомякова. Но кромѣ того онъ теперь слышитъ еще нѣчто новое, нѣчто такое, чего самъ не подозрѣвалъ и чего ни отъ кого не слышалъ. Пальмеру теперь толкуютъ, что его надежда на примиреніе Англиканства съ Православіемъ едва-ли осуществима и главная причина этого скрывается не въ разногласіи исповѣданій, въ интересахъ примиренія которыхъ онъ такъ много спорилъ съ Кутневичемъ, а въ томъ, что Англиканство страдаетъ тѣмъ же хроническимъ недугомъ, которымъ пораженъ весь Западный міръ; недугъ же этотъ заключается въ горделивомъ презрѣніи Запада къ христіанскому Востоку, презрѣніи, которое впервые проявилось тогда, когда Западъ, вопреки вѣковымъ традиціямъ, пренебрегая голосомъ своихъ восточныхъ братьевъ, самовластно допустилъ измѣненіе во Вселенскомъ Символѣ и этимъ какъ бы низвелъ этихъ своихъ братьевъ по вѣрѣ на степень религіозныхъ паріевъ. Этотъ тяжкій недугъ, развиваясь въ теченіе цѣлаго ряда вѣковъ, въ дѣлѣ общенія Западнаго міра съ Восточнымъ, превратился въ своего рода бездну, перешагнуть которую теперь почти невозможно: ибо трудно Западному человѣку сознаться въ томъ, что полнота религіозной истины сохра-

[1]) Сочин. т. II, стр. 345—348. Изд. 1900 г, стр 319—323.

нилась не у него, а на томъ Востокѣ, къ которому онъ такъ давно питаетъ презрѣніе. Единеніе въ вѣрѣ есть прежде всего проявленіе закона любви, закона, составляющаго существо христіанства. Какъ же этому единенію осуществиться. когда дѣйствіе лежащаго въ его основаніи закона парализовано, когда чувство любви въ человѣческомъ сердцѣ вытравлено. атрофировано, когда самая мысль объ единеніи проповѣдуется во имя сухой логической идеи, а не въ силу живой потребности души, согрѣтой святымъ чувствомъ христіанской любви? Эта мысль Хомякова пала на подготовленную почву. Мы видѣли, что практическое знакомство съ Россіей открыло Пальмеру, по его собственному сознанію, совершенно новый міръ, котораго онъ на Западѣ не встрѣчалъ: его поразило, „насколько значительнѣе народный характеръ (въ Россіи) носитъ отпечатокъ *смиренія, братской доброжелательности, теплаго чувства и почтенія къ святымъ вещамъ и вѣрѣ*“, чѣмъ въ Англіи; онъ и прежде убѣжденъ былъ въ справедливости обвиненія Англичанъ въ *гордости и эгоизмѣ*, но прежде чѣмъ увидѣлъ въ Россіи противоположное, онъ, по его собственному сознанію, даже не имѣлъ *представленія о степени зла.* Теперь онъ не только вполнѣ созналъ и почувствовалъ степень этого зла, но и составилъ себѣ представленіе о значеніи, какое имѣетъ это зло въ томъ великомъ дѣлѣ, которому онъ такъ искренно отдался. Человѣкъ менѣе искренній, менѣе настойчивый въ преслѣдованіи разъ намѣченной цѣли, смутился бы при такомъ открытіи; въ Пальмерѣ же оно воспламенило жажду дѣятельности и пробудило энергію. Вмѣстѣ съ тѣмъ и въ Хомяковѣ, не смотря на его видимый скептицизмъ, онъ сразу увидѣлъ надежнаго и даровитаго союзника, который способенъ пробудить въ сознаніи новую мысль, освѣтить фактъ подъ новымъ угломъ зрѣнія, и, вообще, восполнить то, чего, быть можетъ, недоставало самому Пальмеру. Зная это, мы не удивимся тому восторженному тону, какимъ проникнуто пер-

вое отвѣтное письмо Пальмера Хомякову. „Я не могу выразить вамъ, любезный сѣръ, пишетъ Пальмеръ, съ какимъ интересомъ и удовольствіемъ прочелъ я ваше письмо отъ 10 декабря. Я себя подлинно почитаю счастливымъ, что пріобрѣлъ такое знакомство, благодаря строфамъ (Stances), которыя я послалъ Рѣдкину; и я надѣюсь, что Богу будетъ угодно когда-нибудь возвратить мнѣ на столько зрѣніе, чтобы я могъ свободнѣе и больше написать вамъ, нежели какъ могу я это сдѣлать теперь. Вы въ нѣкоторой степени поймете, *какую важность я придаю вашимъ замѣчаніямъ о церковныхъ вопросахъ* по поводу напечатанныхъ стихотвореній, и письму, которое, я надѣюсь, вы получите при нихъ [1]). Мнѣ казалось, что могла бы произойти нѣкая польза, какъ въ Англіи, такъ и въ Россіи, отъ взаимнаго сообщенія нашимъ друзьямъ или знакомымъ тѣхъ религіозныхъ мыслей и чувствъ, которыя имѣютъ христіане Русскіе и Англиканскіе. Я съ довѣріемъ расчитывалъ, что вы не будете недовольны тѣмъ, что я сдѣлалъ; но что вы скорѣе раздѣлите мое искреннее желаніе пробудить взаимный интересъ и симпатію въ средѣ тѣхъ (а ихъ много), кто способенъ быть пробужденнымъ къ сознанію печальныхъ послѣдствій разъединенія даже для сильнѣйшихъ и самыхъ здравыхъ частей раздѣленной Церкви“.—Но особенно любопытно въ этомъ письмѣ Пальмера слѣдующее. Тотъ самый человѣкъ, который еще такъ недавно, повидимому, совершенно искренно, толковалъ о необходимости отправить въ Англію православнаго „миссіонера“, который просилъ у Св. Синода назначенія для себя „исповѣдника“ и горячо диспутировалъ съ нимъ на чисто научной почвѣ по вопросу о примиреніи теоретическихъ началъ Православія и Англиканства,—вдругъ какъ бы прозрѣлъ и, понявъ, что тутъ сущность бѣды не въ разногласіи въ теоретическихъ вопросахъ, а въ недостаткѣ искренности

[1]) Объ этомъ письмѣ рѣчь будетъ ниже.

стремленій къ примиренію и той горячей, чисто-христіанской любви, которая легко могла бы отыскать точку примиренія,— вдругъ, говоримъ, становясь на чисто Хомяковскую точку зрѣнія, начинаетъ говорить: „Но съ самаго начала я не расчитываю на какое-либо добро отъ силы ума или знанія, ни отъ диспутовъ или полемики, ниже отъ мірскихъ или политическихъ ухищреній со стороны частныхъ лицъ или правительствъ. Тѣ раздѣленія, которыя существовали и усугубились за тысячу лѣтъ, достаточно доказываютъ, что не можетъ быть добра съ этой стороны. „О! не возлагайте надежды“, прекрасно говоритъ Псалмопѣвецъ, „на кого-либо изъ сыновъ человѣческихъ, ибо въ нихъ нѣтъ спасенія“. Моя единственная надежда на воздыханія и молитвы простыхъ и неученыхъ душъ какъ мірянъ, такъ и духовныхъ. и я чувствую въ себѣ пожирающій меня огонь, который побуждаетъ меня просить и молить каждаго, кто даетъ какой-либо признакъ вѣры, изъ какой бы то ни было страны или церкви, присоединиться ко мнѣ въ стремленіи убѣдить другихъ *молиться* о единеніи. Ученость—ничто, умъ—ничто, но молитва—все. Тотъ, кто со мною разъ помолится о единеніи или проявитъ хоть малѣйшій приливъ ревности, будетъ для меня сугубо братомъ. Не будемъ спрашивать себя, какъ это можетъ сбыться? Какъ можетъ такая или иная трудность быть устранена? Какое раціональное разрѣшеніе того или иного богословскаго вопроса? Прочь съ такими сомнѣніями! Если мы только призовемъ на себя огонь Духа Святаго, онъ освѣтитъ темное, умягчитъ твердое, исправитъ непрямое, угладитъ шероховатое, сдѣлаетъ легкимъ трудное. Съ нимъ нѣтъ невозможнаго“ [1])...

Не трудно видѣть, что хотя Пальмеръ какъ бы оппонируетъ Хомякову, но въ дѣйствительности онъ совершенно

[1]) Русск. Арх., 1897 г., кн. I, стр 589—590. Письмо оканчивается частными замѣчаніями о высылкѣ книгъ и о болѣзни глазъ. Сочин. 1900 г, т. II, стр. 435—436.

съ нимъ согласенъ: „ученость—ничто, умъ—ничто, могущество—ничто“... Другими словами: положеніе дѣлъ такъ дурно, что измѣнить его обычными человѣческими средствами невозможно, а поэтому остается молиться и надѣяться на высшую чудодѣйственную помощь, что всегда дѣлала и дѣлаетъ Православная Церковь и къ чему съ дѣтства пріученъ былъ и Хомяковъ. Но есть и разница во взглядѣ этихъ двухъ лицъ на разсматриваемый вопросъ: Пальмеръ, махая, такъ сказать, рукою на всѣ раціональныя средства къ примиренію церквей, всю надежду возлагаетъ на „огонь Духа Святаго“; здѣсь источникъ его оптимизма; Хомяковъ, слѣдуя русской пословицѣ:—„на Бога надѣйся, а самъ не плошай“— находитъ невозможнымъ игнорировать дѣйствительное, реальное, положеніе дѣлъ, раздумье надъ которымъ приводитъ его къ неутѣшительнымъ выводамъ. Кто трезвѣе судилъ о вещахъ и ближе былъ къ истинной дѣйствительности, ближайшее будущее показало это на самомъ Пальмерѣ.

Приведенное письмо Пальмера, писанное 7 іюня 1845 года, послано было авторомъ непосредственно въ руки Хомякова. Но въ немъ говорится о другомъ *письмѣ*, напечатанномъ въ книгѣ „собственныхъ стихотвореній и гимновъ“ Пальмера, которые, по увѣренію автора, „были написаны почти всѣ съ непосредственною цѣлью быть посланными“ Хомякову въ благодарность за тѣ „однородные“, которые раньше Хомяковъ съ Рѣдкинымъ выслали Пальмеру [1]).

---

[1]) Рѣчь идетъ о книгѣ Пальмера: Short Poems and Hymns, the latter mostly translations Oxford. 1845 г. На оберткѣ русское заглавіе: „Стихотворенія діакона Пальмера“ съ эпиграфомъ по-англійски: *О свышнемъ мирѣ и благосостояніи святыхъ Божіихъ церквей и соединеніи всѣхъ Господу помолимся.* На слѣдующей страницѣ помѣщены строки: „Эти стихотворенія и гимны посвящаются А. С. Хомякову и прочимъ знакомымъ автора въ Россіи, и всѣмъ тѣмъ, которые свѣдущи въ Англійскомъ языкѣ—въ знакъ вѣчнаго воспоминанія и уваженія“, а на оборотѣ новый эпиграфъ по-славянски: *Богъ идѣже хощетъ, побѣждается естества чинъ* Затѣмъ слѣдуетъ упомянутое въ текстѣ отвѣтное

Это второе письмо, писанное отъ 4 іюня, было обстоятельнымъ отвѣтомъ на всѣ пункты, затронутые въ томъ же письмѣ Хомякова отъ 10 декабря. Печатая этотъ отвѣтъ, Пальмеръ, очевидно, придавалъ ему большое общественное значеніе [1]).

По вопросу о „знаменіи Креста и вѣрѣ въ молитвенное общеніе живыхъ и мертвыхъ“ Пальмеръ заявляетъ, что онъ *сердечно раздѣляетъ вѣрованіе и чувство Хомякова* и считаетъ *несчастьемъ*, что „Англиканцы на дѣлѣ оставили спасительное употребленіе знаменія Креста“ и утѣшаетъ себя тѣмъ, „что сама Англиканская церковь далеко не такъ заблуждается по этимъ вопросамъ, какъ многіе изъ ея членовъ, и такимъ образомъ способна на всяческое исправленіе, если Господу угодно будетъ обратить сердца наши къ Себѣ, отвративъ ихъ отъ нашихъ собственныхъ глубочайшихъ духовныхъ и умственныхъ идолослуженій“. Въ доказательство этого онъ ссылается на положительное требованіе Англиканской церкви знака Креста *при крещеніи*. „Вы же, добавляетъ онъ, согласитесь со мной, что здѣсь корень и зародышъ всякаго послѣдующаго употребленія этого знака какъ въ церковномъ богослуженіи, такъ и въ ежедневной жизни. Въ одномъ изъ своихъ каноновъ,—добавляетъ онъ,—она пространно отстаиваетъ частое употребленіе знаменія Креста при всякомъ случаѣ, вопреки мнѣнію Пуританъ или Кальвинистовъ, и выражаетъ свое сочувствіе древней Церкви, смотрѣвшей на поносящихъ это священное

письмо Хомякову. Въ свое время книга эта послужила поводомъ столкновенія между *Москвитяниномъ* и *Отечественными Записками*. См. объ этомъ у Барсукова· Жизнь и Тр. Погодина, кн. VIII, 79—80. Ср. Русск. Арх 1894 г., вып. 9, стр 97.

[1]) Вслѣдствіе рѣдкости названной книги Пальмера это письмо его до позднѣйшаго времени было почти неизвѣстно Въ настоящее время оно извлечено изъ этого изданія и въ переводѣ на Русскій языкъ напечатано въ Русск. Арх., 1794 г., вып. II, стр 434—444. Сочин. 1900 г, т. II, стр. 438—451

знаменіе, какъ на враговъ самого Креста и Христа распятаго".—Чтобы указываемая здѣсь Пальмеромъ нѣкоторая какъ бы двойственность въ отношеніи англиканства къ данному вопросу не показалась странною, нужно помнить, что Англиканская церковь въ своемъ реформаціонномъ движеніи не обнаружила большой послѣдовательности. Духъ реформы съ значительною послѣдовательностью проявился здѣсь собственно только въ „XXXIX членахъ вѣры"; что же касается служебника Англиканской церкви, т. е. „Книги общественныхъ молитвъ", то здѣсь въ значительной степени сохранились остатки ученія и практики древне-Вселенской церкви. Вотъ почему не только Пальмеръ, но и *пьюзеисты* вообще, въ своемъ стремленіи возстановить преданіе Вселенской церкви, любили ссылаться на эту книгу, откуда и черпали доказательства въ свою пользу.

Далѣе, по вопросу о вѣрѣ въ молитвенное общеніе живыхъ и мертвыхъ Пальмеръ заявляетъ, „что даже тѣ Англиканскіе епископы, которые наименѣе наклонны сочувствовать духовному движенію, называемому *пьюзеизмомъ*, соглашаются, что ихъ Церковь никогда и никакъ не осуждала „воззваній" и „поэтическихъ обращеній" къ святымъ и ангеламъ", и иное отношеніе къ этому вопросу онъ считаетъ просто *нелѣпымъ*. „Но, по правдѣ сказать, возраженіе толковыхъ и благорасположенныхъ Англиканцевъ, замѣчаетъ онъ, направлено въ сущности не противъ такихъ поэтическихъ обращеній..., но противъ молитвъ въ *прозѣ*, настоятельно обращаемыхъ къ духамъ или душамъ не во плоти пребывающимъ, какъ выраженіе почитанія и поклоненія". Въ виду этого Пальмеръ находитъ, что „если мы, Англиканцы, только допустимъ на дѣлѣ и оцѣнимъ ту чудесную и трогательную поэзію, которая обща Греческой и Латинской Церквамъ, и даже давно отдѣлившимся Несторіанскимъ и Евтихіанскимъ общинамъ и которую наша собственная Англиканская церковь никогда не осуждала, тогда нечего бу-

детъ опасаться большихъ затрудненій по этому поводу на пути къ примиренію".

По поводу лживыхъ росказней нѣкоего ораторіанца Тейнера, повторенныхъ іезуитами, которыхъ Хомяковъ обвинялъ въ глубокой и непримиримой ненависти къ Россіи и къ Восточной церкви, Пальмеръ замѣчаетъ, что все это естественно, потому что „почти все, относящееся до Россіи доходитъ къ намъ съ двойной окраской религіозной и политической злобы Поляковъ и Нѣмецкихъ и Французскихъ демократовъ". Но Пальмеръ совѣтуетъ не платить имъ тѣмъ же, и, „какъ можно менѣе упирая на погрѣшности Римскихъ Католиковъ", подавать имъ лучшій примѣръ „либо всеобщимъ настроеніемъ молитвы и ходатайства объ ихъ улучшеніи и „примиреніи", либо, если подлинно считаемъ ихъ стоящими внѣ ограды истинной Церкви, „дѣйственной заботой объ ихъ обращеніи".

Хомяковъ свидѣтельствовалъ, что молитва о *соединеніи всѣхъ* въ Россіи произносится если не всѣми, то многими, искренно. Пальмеръ увѣряетъ, „что ничто не можетъ быть принято нами (англиканцами) съ большею благодарностью, ничто не можетъ быть для насъ утѣшительнѣе и ободрительнѣе увѣренности, что въ Восточной Церкви есть нѣсколько, по крайней мѣрѣ, сердецъ, которыя жаждутъ единства и мира" съ Западомъ, и выражаетъ желаніе, чтобы существующій фактъ обоюднаго сочувствія этому великому дѣлу все болѣе и болѣе проникалъ въ сознаніе обѣихъ сторонъ, ибо „такое взаимное освѣдомленіе могло бы содѣйствовать къ возгрѣванію нашего усердія и къ устраненію того сомнѣнія, которое овладѣло многими". —Пальмеръ соглашается, „что есть затрудненіе на пути къ всеобщему примиренію; что эти трудности болѣе и болѣе обрисовываются и угрожаютъ непреодолимостью по мѣрѣ накопленія въ насъ годовъ и опытности. Это вовсе неудивительно. Но, тѣмъ не менѣе, дорогой серъ—обращается онъ къ Хомякову—вы все-таки

мнѣ позволите сказать, что даже если бы не было никакого проявленія ободряющихъ обстоятельствъ, каковыя, я думаю, имѣются въ наши дни, я счелъ бы все-таки долгомъ убѣждать васъ никогда не поддаваться, пока живы, тому злому отчаянію (?), о которомъ вы упоминаете", тѣмъ болѣе, что дѣло обстоитъ далеко не такъ печально, какъ это на первый взглядъ кажется. Ободряющія обстоятельства заключаются въ самомъ положеніи Россіи среди остального христіанскаго міра. Это положеніе можно разсматривать съ двухъ сторонъ. „Во-первыхъ, если вы въ Россіи искренно и издавна вѣрите. что Восточная Каѳолическая и Православная, или Греческая церковь въ дѣйствительности (какъ она сама себя почитала со временъ схизмы), составляетъ „всю истинную Церковь"; что она одна и исключительно есть хранительница „истиннаго ученія", ковчегъ спасенія—этого одного довольно было бы всегда и при всѣхъ возможныхъ трудностяхъ для достаточнаго побужденія къ самой неусыпной энергіи, въ молитвѣ и дѣйствіи, и къ самой твердой и безустанной надеждѣ на успѣхъ въ благовѣствованіи невѣрнымъ и на возвращеніе въ свое лоно всѣхъ еретиковъ, схизматиковъ, будь они Римско-Католики, Англиканцы, Лютеране или Кальвинисты.—Съ другой стороны, если вы не очень увѣрены въ такомъ теоретическомъ значеніи Восточной Церкви или если вамъ ваши чувства говорятъ, что какъ бы она на бумагѣ ни расписывалась сама, но практически не вѣритъ въ свои притязанія: тогда допускаю, что вы на первыхъ порахъ можете быть нѣсколько смущены и подавлены духомъ. Но и тутъ самыя условія спора въ нашъ вѣкъ, условія, ежедневно болѣе и болѣе приводящія людей къ близкимъ сношеніямъ, популяризирующія всякіе вопросы и всяческое знаніе, расхристіанивающія (unchristianising) и развращающія всѣ правительства и народы, въ особенности же высшіе классы; это гигантское развитіе, говорю я, всеобщей чувственности и невѣрія, какъ бы оно ни было страшнымъ, какъ

несомнѣннымъ признакомъ „послѣднихъ дней“, все-таки заключаетъ въ себѣ элементъ надежды для тѣхъ, сердца коихъ ищутъ Христа и единенія Церкви Его. „Возведите очи ваши, говоритъ онъ Самъ, „ибо избавленіе ваше близится“. И дѣйствительно, это можетъ быть вѣрно въ извѣстномъ смыслѣ, даже передъ кончиной, даже въ наше время. Если паровыя сообщенія и желѣзныя дороги размножаются, если то, что называется цивилизація и образованіе, а съ ними чувственность жизни и либерализмъ въ вѣрованіяхъ, все болѣе распространяется по всѣмъ странамъ, начиная съ высшихъ классовъ до низшихъ: тогда ни въ Англіи, ни въ Римѣ, ни въ Россіи не возможетъ сохранить теперешняго положенія благонамѣренное меньшинство. Все, что было утверждено и кристаллизовано вѣками, частію вслѣдствіе политическихъ, а частію и религіозныхъ причинъ, теперь размыкается“.

Вотъ то положеніе дѣлъ, въ какомъ находится европейскій Западъ. Теперь спрашивается, что же дѣлать Россіи при такомъ печальномъ положеніи дѣлъ? Ей, отвѣчаетъ Пальмеръ, предстоитъ одно изъ трехъ: „либо Восточная Церковь выработаетъ себѣ новый духъ, чтобы противустоять потоку зла, устремляющемуся на нее съ Запада, чтобы обратить и излечить не однихъ „еретическихъ“ и „схизматическихъ“ Латинянъ, „внѣ сущихъ“, но зачастую и своихъ членовъ внутри ея сущихъ; либо она должна подчиниться Риму или, наконецъ (только три возможныхъ исхода), она должна подумать объ откровенномъ примиреніи на какихъ угодно условіяхъ“.

Такимъ образомъ самое развитіе зла въ окружающемъ насъ обществѣ подаетъ поводъ къ надеждѣ и представляетъ немало удобствъ для соединенія и слитія разсѣянныхъ элементовъ добра.

Обращаясь, затѣмъ, къ Англіи, главному предмету его заботъ, Пальмеръ находитъ, что „въ настоящее время она

подаетъ особую надежду на добро въ будущемъ. Развитіе зла нигдѣ не достигало, можетъ быть, болѣе ужасающихъ размѣровъ какъ въ религіозномъ, такъ и въ соціальномъ отношеніи, и однако нигдѣ нѣтъ столько основаній для надежды". Но для осуществленія этой надежды нужна поддержка извнѣ и именно со стороны Православнаго Востока. Вопросъ лишь въ томъ, окажется-ли этотъ Востокъ на высотѣ своего призванія. „Мы можемъ только опасаться, говоритъ Пальмеръ, какъ бы въ то время, когда весь міръ начинаетъ интересоваться религіознымъ движеніемъ въ Англіи, называемымъ *пьюзеизмомъ*, Восточная Церковь не представила бы ничего привлекающаго симпатій Англичанъ, все болѣе и болѣе обращающихся по направленію Рима. Сравнительно не важенъ вопросъ о томъ, желаете-ли вы „обращенія" нашего какъ еретиковъ или схизматиковъ, или нашего примиренія какъ братій, которые, можетъ быть, будутъ въ состояніи объяснить свои кажущіяся ереси и показать, что они никогда не отпадали отъ Православной вѣры. Не важно, говорю я, какую изъ этихъ точекъ зрѣнія вы изберете по отношенію къ Англиканамъ или Римско-Католикамъ; только, пожалуйста, либо одно, либо другое: проявите что-нибудь въ родѣ христіанской ревности и энергіи. Если вы „вся" Церковь, то подобаютъ ей таковыя; если вы часть ея, то опять таки (поступайте) соотвѣтственно этому условію. Только, пожалуйста, либо одно, либо другое, и тогда исчезнетъ то „гордое презрѣніе", въ которомъ вы обвиняете насъ Насъ привлечетъ къ вамъ всякое проявленіе жизни, хотя бы первый порывъ ея энергіи былъ, повидимому, направленъ противъ насъ самихъ. Не только Франція, но Сѣверная Америка и Англія вполнѣ доступны для всѣхъ религій; отчего же одна истинная Православная Греческая Церковь не посылаетъ по крайней мѣрѣ хоть одного миссіонера въ Англію, въ Оксфордъ, который, какъ весь міръ теперь знаетъ, есть центръ великаго религіознаго движенія.

Ищите такимъ образомъ либо, повторяю, нашего обращенія, либо нашего примиренія; но дѣлайте либо одно, либо другое; не продолжайте всегда оставаться въ возмутительномъ (chocking) самодовленіи, проявляя внѣшнимъ образомъ не только терпимость, но даже нѣчто въ родѣ братскаго признанія къ еретикамъ, худшимъ чѣмъ Латиняне или Англиканцы, въ то время какъ про себя вы думаете: мы одни истинная Церковь, а *они* всѣ еретики, на пути мрака и погибели стоящіе; *они,* для приведенія коихъ въ вашъ „Ковчегъ Спасенія“ вы и пальцемъ не хотите пошевельнуть“.

Обращаясь, далѣе, къ высказанному Хомяковымъ мнѣнію по вопросу о различіи взглядовъ на условія единенія Православной Церкви и Рима, всегда готоваго на условные компромиссы въ родѣ политическихъ сдѣлокъ, Пальмеръ возражаетъ: „какъ мы въ Англіи, такъ и Папа и всѣ Римскіе богословы вполнѣ сходимся съ вами и съ Восточною Церковью въ томъ, что истинная Церковь никогда не можетъ допустить никакой политической или условной Уніи, ничего иного, кромѣ полнаго единства въ ученіи“. Въ подтвержденіе своего мнѣнія Хомяковъ ссылался на искусственныя сдѣлки Рима съ Западно-Русскими уніатами и съ Галликанствомъ. На это Пальмеръ отвѣчаетъ: „Уніаты, общаясь съ папой и его церквами, въ которыхъ символъ произносится съ прибавкой, на положеніи не равныхъ съ равными, а низшихъ съ высшими, тѣмъ самымъ подчиняются Латинскому ученію, хотя папа и снисходитъ къ ихъ предразсудкамъ и немощи (смотря по тому, какъ онъ на это смотритъ), только съ внѣшней стороны одной формы. Что до Галликанства, на него смотрятъ такъ же, какъ на вредное направленіе въ мѣстной подчиненной Церкви, ни коимъ образомъ не признаваемое за законъ, явно осужденное высшею властью и только de facto терпимое въ извѣстныхъ границахъ, до тѣхъ поръ, пока оно не доразвилось до своихъ крайнихъ предѣловъ. Такъ бываетъ во всѣхъ обществахъ, и въ самой Восточной

Церкви не менѣе чѣмъ въ другихъ: многія частныя мнѣнія, противныя господствующему духу, всегда бывали и всегда будутъ терпимы, пока не разовьются и не достигнутъ такого практическаго значенія, что, наконецъ, заставятъ высшую власть издать новые обязательные законы или потребовать подчиненія болѣе точнаго и полнаго законамъ уже существующимъ“ [1]).

Освѣщеніе Хомяковымъ новѣйшаго стремленія Англиканцевъ съ точки зрѣнія его взгляда на условную унію вызываетъ со стороны Пальмера энергичный протестъ. „Вы весьма ошибаетесь, пишетъ онъ, на счетъ современнаго религіознаго движенія въ Англіи, почитая его за желаніе пустой, политической, условной уніи, или думая, что подобное что-либо способствовало настроенію, которое проявляется теперь относительно Рима. Движеніе это началось въ духѣ самаго строгаго Англиканства, вслѣдствіе усиленныхъ нападокъ на Установленную Церковь (государственную церковь) Протестантскихъ сектантовъ, и Римскихъ Католиковъ, поддержанныхъ либеральнымъ правительствомъ. Оно заключалось до извѣстнаго момента въ духѣ совершенно враждебномъ какъ папизму, такъ и сектаторству, и только когда умноженіемъ знанія, непрестанныхъ усилій къ самоусовершенствованію и проявленіемъ разныхъ печальныхъ признаковъ господства между нами злыхъ началъ открывалась все болѣе и болѣе

---

[1]) Предлагаемъ обратить вниманіе на послѣднюю мысль Пальмера По его убѣжденію, *частныя* мнѣнія, *противныя господствующему духу*, въ данномъ случаѣ—духу Церкви, могутъ развиться до того, что заставятъ издать *новые* обязательные законы въ духѣ, конечно, этихъ частныхъ мнѣній, торжество которыхъ, со временемъ, можетъ совершенно искоренить старый духъ. Пальмеръ, очевидно, не дѣлаетъ различія между жизнію Церкви и историческимъ развитіемъ всякаго другого общества Иная точка зрѣнія у Хомякова. По его мнѣнію, духъ Церкви есть живущій въ Церкви Духъ Божій, который *неизмѣнно* пребываетъ въ ней и будетъ пребывать до скончанія вѣка, а поэтому Церковь не можетъ поступаться своимъ духомъ въ пользу частныхъ мнѣній, хотя и можетъ терпѣть ихъ какъ зло, непремѣнно требующее искорененія.

невообразимая масса тѣхъ наслѣдственныхъ предразсудковъ и невѣжествъ, подъ которыми мы были похоронены, нѣкоторые изъ искреннихъ и вліятельныхъ умомъ начали сомнѣваться въ самомъ духовномъ существованіи Англиканской церкви и стали искать примиренія съ Римомъ не условно, а по простотѣ, съ чувствомъ самаго полнаго самоуничиженія и самоотреченія".

Но изъ этихъ немногихъ „искреннихъ и вліятельныхъ умовъ" не всѣ держатся одинаковаго образа мыслей какъ относительно состоятельности Англиканской церкви, такъ и относительно необходимости примиренія съ Римомъ. По крайней мѣрѣ самъ Пальмеръ держится иного образа мыслей. Не предвидя, очевидно, своего образа дѣйствій въ недалекомъ будущемъ, онъ заявляетъ: „Что до меня, то я не заявляю своего согласія идти до конца по пути простого и полнаго подчиненія Риму. Это не потому, чтобы я затруднялся признать себя и церковь свою еретической или схизматическою, если бы правда того требовала; но я просто не убѣжденъ въ томъ, что Англиканская церковь утратила непрерывность своей духовной жизни, и что простое и полное подчиненіе Риму въ настоящее время возможно или желательно для нея, какъ Церкви. Мои изслѣдованія привели меня къ убѣжденію, что въ настоящее время признаніе единства съ Восточною церковью, а не исканіе политической или условной уніи съ нею, гораздо возможнѣе и желательнѣе, нежели съ Римской. Но да избавитъ меня Богъ отъ того, чтобы думать или говорить когда-либо о такомъ дѣлѣ иначе, какъ о ступени къ окончательному соединенію и насъ и восточныхъ съ Римомъ. Повторяю, я считаю единеніе (не унію) съ восточною церковью дѣломъ и желательнымъ и возможнымъ для церкви Англиканской. Конечно, это можетъ состояться не тотчасъ и даже не скоро, но въ будущемъ совершиться должно, не органическимъ и сильнымъ переворотомъ въ обѣихъ церквахъ, но естественнымъ и постепеннымъ развитіемъ того, что уже теперь есть. Я не думаю, чтобы

Восточная церковь должна была либо теперь, либо позже, измѣнить что-либо въ своемъ ученіи въ угоду предразсудкамъ Англиканскихъ епископовъ, ни чтобы она должна была допустить Англиканскую церковь или ея членовъ къ общенію въ таинствахъ, при настоящемъ положеніи. Это было бы лишь введеніемъ у себя анархіи и права признавать или отвергать по личному усмотрѣнію то или по крайней мѣрѣ бо́льшую часть того, что правильно почитается за священное и непоколебимое преданіе. Еще менѣе думаю, что Англиканская церковь или ея члены когда-либо получатъ пользу отъ превращенія въ профессоровъ Греко-Руссицизма или Оріентализма, и это не потому, чтобы имъ помѣшало чувство гордости и презрѣнія, но потому, что невозможно человѣку ученому и понимающему обратиться къ Восточной церкви на почвѣ Каѳоличности, каково бы ни было его мнѣніе о частномъ характерѣ этой частной церкви. Не увлекаясь пустымъ гаданіемъ, я положительно утверждаю передъ вами, какъ человѣкъ проведшій годы въ богословскихъ занятіяхъ, что я вполнѣ увѣренъ въ существованіи въ Англиканской церкви элемента вѣры и ученія не только похожаго, но совершенно тождественнаго съ вѣрою и ученіемъ Восточной церкви. Такимъ образомъ, хотя единеніе съ Англиканской церковью въ настоящую минуту совершенно внѣ вопроса, такъ какъ она состоитъ изъ элементовъ противоположныхъ и изъ недовыработанныхъ стремленій, частію православныхъ, частію еретическихъ; тѣмъ не менѣе единеніе съ православнымъ элементомъ Англиканской церкви, когда онъ окончательно одолѣетъ и изгонитъ своего еретическаго противника, будетъ совершенно естественно и легко и едва ли будетъ нуждаться въ какихъ-либо переговорахъ и конференціяхъ, только развѣ по второстепеннымъ вопросамъ дисциплины и обряда. Чтобы пояснить мои слова, я укажу на Армянскую церковь, которая, подобно Англиканской, имѣетъ какъ бы двойственное существованіе съ давнихъ временъ. Съ Армянами единеніе безъ объясненія или измѣненія съ ихъ

стороны было бы единеніемъ съ ересью; тѣмъ не менѣе, если бы эта церковь сдѣлала то, что дѣлала уже не разъ, т. е. объяснила бы еретическія выраженія въ православномъ смыслѣ и на будущее время отвергла бы и выраженіе и сущность ереси, единеніе съ нею было бы возможно, такъ какъ единство было бы такимъ образомъ объявлено и принято".

Въ приведенныхъ строкахъ точка зрѣнія Пальмера совершенно выясняется. Онъ твердо вѣритъ въ будущее единеніе всѣхъ церквей. На чемъ же основывается эта вѣра? Торжество въ жизни началъ зла должно повлечь за собою, думаетъ Пальмеръ, соединеніе во едино разсѣянныхъ по частямъ и въ одиночествѣ своемъ безсильныхъ началъ добра; а такъ какъ хранительницами добра являются отдѣльныя Христіанскія Церкви, то они, volens-nolens, и должны будутъ объединиться. Въ *пюзеизмѣ* онъ видитъ уже начало стремленія къ такому единенію, а поэтому онъ готовъ признать за нимъ чуть-ли не міровое значеніе. Въ этомъ движеніи намѣчается два направленія: въ то время какъ часть пюзеистовъ стремится къ Риму, онъ, Пальмеръ, больше сочувствуетъ единенію съ Востокомъ, но подъ тѣмъ непремѣннымъ условіемъ, что въ будущемъ и Православная и Англиканская церкви соединятся съ Римскою церковью. Изъ этихъ трехъ церквей онъ, очевидно, предпочтеніе отдаетъ, по крайней мѣрѣ въ смыслѣ вѣрности древнему преданію, церкви Православной, и поэтому онъ не думаетъ, чтобы при соединеніи съ нею Англиканской церкви первая поступилась своими существенными особенностями въ пользу второй; но онъ также не думаетъ, чтобы при этомъ и отъ этой послѣдней потребовалось какое-нибудь радикальное, коренное измѣненіе ея основъ. Въ Англиканской церкви онъ различаетъ два элемента: еретическій и православный. Онъ вѣритъ, что, со временемъ, православный элементъ самъ собою осилитъ своего еретическаго противника и тогда легко, безъ всякихъ формальностей по существу, онъ войдетъ въ

общеніе съ родственнымъ себѣ элементомъ Восточной церкви. Что же касается до всегда возможныхъ въ подобныхъ случаяхъ недоразумѣній, то они легко устранятся путемъ взаимныхъ объясненій. Многое изъ того, что обыкновенно принято считать еретическимъ, перестанетъ быть такимъ, если объяснить его въ православномъ смыслѣ. Въ этихъ сужденіяхъ легко узнать мнѣніе того самаго Пальмера, который упорно, а можетъ быть и искренно, доказывалъ прот. Кутневичу, что въ „XXXIX членахъ вѣры“ не содержится ничего несогласнаго съ ученіемъ Православной церкви, а если нѣкоторые изъ членовъ и кажутся таковыми, то это-де происходитъ отъ тенденціознаго толкованія ихъ Кутневичемъ.

Предполагая, такимъ образомъ, что вопросъ о разногласіи церквей, при указанныхъ условіяхъ, разрѣшается легко, Пальмеръ дѣлаетъ оговорку только относительно *одного пункта*, относительно котораго онъ не рѣшается говорить съ такою полною увѣренностью. Рѣчь идетъ о прибавленіи къ Символу словъ filioque. „Это различіе, говоритъ онъ, обращаясь къ Хомякову, вы почитаете величайшимъ препятствіемъ не только къ единенію, но даже къ самой мысли о таковомъ. Я совершенно соглашаюсь съ вами [1]) и не только не приглашаю члена Восточной церкви умалить значеніе этого препятствія, но соглашаюсь съ тѣмъ, что вполнѣ естественно, даже обязательно, должно почитать на первыхъ порахъ (in the first instance) Латинянъ еретиками (не только схизматиками) по этому вопросу, точно также и съ нашей стороны естественно и законно на первыхъ же порахъ почитать Грековъ по крайней мѣрѣ схизматиками

[1]) Совершенно соглашаясь въ этомъ пунктѣ съ Хомяковымъ, Пальмеръ такъ же совершенно его не понимаетъ: Пальмеръ имѣетъ въ виду догматическую сторону вопроса, Хомяковъ же оттѣняетъ его *нравственную* сторону, имѣя въ виду тѣ историческія условія, при которыхъ Западъ не справлялся съ голосомъ своихъ восточныхъ братьевъ, вопреки установившимся традиціямъ, въ которыхъ выражался духъ жизни Вселенской Церкви, какъ таковой, самовольно измѣнилъ редакцію Символа, которая выработана была на соборѣ *Вселенскомъ*.

или точнѣе еретиками по тому же вопросу [1]). Тѣмъ не менѣе не должно съ обѣихъ сторонъ дѣлать это на основаніи невѣжественной и суевѣрной практики, которая не старается усвоить себѣ свою собственную вѣру, ниже обсудить правильно заблужденія еретиковъ, не вздыхаетъ съ любовью о возвращеніи ихъ къ истинѣ и не старается устранить ненужныя препятствія, на чьей бы они ни лежали сторонѣ". Ожидая разъясненія этого вопроса „не отъ конференцій и соборовъ, но отъ самого Духа Святаго", Пальмеръ предлагаетъ обѣимъ сторонамъ постоянно стремиться къ тому, чтобы „отыскать, какой камень претыканія можетъ находиться на пути отдѣлившихся отъ насъ братій, мѣшая имъ сочувствовать съ нами" и вмѣстѣ съ тѣмъ „быть до щепетильности искренними и любовными по отношенію къ тому, чтобы не искажать ихъ ученія и не клеветать на оное"... Вообще, не пытаясь „идти въ глубь этого вопроса" и желая „упросить" Хомякова „сочувствовать и убѣдить другихъ сочувствовать тому нравственному и духовному алканію единенія, которое, не смотря на всѣ наши слабости, теперь несомнѣнно до извѣстной степени проявляется въ Англиканской церкви", Пальмеръ оканчиваетъ свое письмо слѣдующимъ предложеніемъ. „Въ виду того, что есть между нами въ Англіи многіе, искренне желающіе единенія, а вы увѣряете, что между вами, Восточными, есть тоже нѣкоторые, желающіе того же, давайте впредь соревновать другъ другу въ молитвахъ, прося какъ для себя, такъ для другихъ вящшаго укрѣпленія въ вѣрѣ, нами уже держимой, и восполне-

---

[1]) Пальмеръ хочетъ сказать, что каждая сторона, какъ искренно убѣжденная въ истинности своего ученія, *на первыхъ порахъ*, т. е. до полнаго объективнаго разрѣшенія вопроса, не можетъ не считать еретическою другую сторону, разномыслящую съ нею въ такомъ важномъ пунктѣ исповѣданія вѣры. Словомъ, пока спорный вопросъ неразрѣшенъ, каждая сторона имѣетъ право только себя считать православною.

нія того, что можетъ быть съ обѣихъ сторонъ неполнаго въ оной".

Отправляя первое свое письмо Пальмеру, Хомяковъ не предполагалъ, что послѣдній предастъ этотъ фактъ гласности путемъ печати. Вотъ почему печатный отвѣтъ Пальмера нѣсколько смутилъ Хомякова, какъ это видно изъ слѣдующихъ строкъ его письма къ Самарину, писаннаго отъ 23 іюня (1845 г.), слѣдовательно скоро послѣ появленія книжки Пальмера въ Россіи. „Меня *втянули*[1]), жалуется Хомяковъ, въ переписку съ Пальмеромъ. Предметъ этой переписки (если вамъ извѣстно его печатное письмо ко мнѣ) безспорно такъ важенъ, что я не могу роптать на необходимость продолжать ее, но пользы большой не ожидаю и *досадую особенно на то, что мое имя тутъ примѣшано.* Мнѣ хотѣлось бы лучше оставаться безымяннымъ въ этомъ дѣлѣ. Болѣе было бы свободы, болѣе смѣлости и, можетъ быть, болѣе даже пользы, когда бы устранены были всѣ невольныя притязанія личности. Между тѣмъ я чувствую и глубоко убѣжденъ, что должно продолжать и что споръ религіозный заключаетъ въ себѣ всю сущность и весь смыслъ всѣхъ предстоящихъ намъ жизненныхъ споровъ. Вопросъ объ Россіи во всѣхъ отношеніяхъ есть, безъ сомнѣнія, единственно-всемірный вопросъ нашего времени".

---

[1]) Хомякова „втянули" въ эту переписку такъ же, какъ втягивали его въ многія другія дѣла, напр., въ писаніе „Семирамиды". Каждый разъ, какъ только предстояло исполненіе какой-нибудь трудной задачи, друзья Хомякова, не находя въ своемъ кругу болѣе способнаго человѣка, обращались къ нему съ назойливой просьбой, уступая которой, онъ и брался за дѣло. Тяжелый на подъемъ въ началѣ работы, онъ потомъ втягивался въ нее и продолжалъ уже по своей доброй волѣ. Лицами, которыя „втянули" Хомякова въ переписку съ Пальмеромъ, могли быть: Валуевъ, Поповъ и самъ Рѣдкинъ, письмо къ которому Пальмера и послужило однимъ изъ поводовъ къ первому письму Хомякова. Валуевъ, подобно Рѣдкину, повидимому лично познакомился съ Пальмеромъ. См. послѣднія строки письма П—ра къ Хомякову отъ іюля 1846 г. Р. Арх. 1895 г., кн. 2, стр. 268.

Эти строки писаны были 23 іюня, а чрезъ два мѣсяца, именно 18 августа того же 1845 года, Хомяковъ уже отправлялъ въ Оксфордъ обширный отвѣтъ на печатное письмо Пальмера. Послѣ обычнаго выраженія благодарности и „за дружеское письмо“ и за посвященіе книги, Хомяковъ приступаетъ къ разбору письма своего новаго друга [1]).

„Разсужденія о церковныхъ вопросахъ, пишетъ Хомяковъ, съ которыми вамъ угодно было ко мнѣ обратиться, требуютъ возраженій. Эти разсужденія внушены не духомъ холоднаго, схоластическаго словопренія, но горячимъ, по истинѣ христіанскимъ желаніемъ всеобщаго единенія; и хотя сознаю недостаточность моихъ свѣдѣній по многимъ отраслямъ богословской науки, однако чувствую, что отвѣчать на вопросы, предложенные вами, и на мнѣнія, вами высказанныя, о Церкви и церковномъ ученіи, есть обязанность, отъ которой я не имѣю права уклониться“.

Хомяковъ прежде всего признаетъ, что въ „дружескихъ обвиненіяхъ“ Пальмера, обращенныхъ какъ къ нему лично, такъ и ко всѣмъ „восточнымъ общинамъ“, много правды, а поэтому онъ даже не пытается не только опровергнуть, но и ослабить ихъ. „Мнѣ кажется, однако, продолжаетъ авторъ письма, что избранная вами *точка зрѣнія не совсѣмъ вѣрна,* и только поэтому позволю себѣ сказать нѣсколько словъ въ наше оправданіе. Прежде всего, поспѣшаю согласиться, что безнадежность, съ которою я смотрю на препятствія, удерживающія Западъ отъ возврата къ Православію, можетъ быть употреблена противъ меня какъ доказательство (и дѣйствительно есть доказательство) моего маловѣрія и слабости моего желанія. При большей душевной теплотѣ, при болѣе христіанскомъ настроеніи ума, дѣло представилось бы мнѣ, вѣроятно, въ иномъ свѣтѣ, или, по крайней мѣрѣ, взоръ мой обратился бы отъ соображенія

[1]) Сочин., т. II, стр. 349—361.

земныхъ вѣроятностей къ помышленіямъ о благомъ Провидѣніи и о Его неисповѣдимыхъ путяхъ. Но послѣ этого признанія, да позволено мнѣ будетъ сказать, что я убѣжденъ въ вѣрности представленной мною картины настоящаго положенія дѣлъ (будущее въ рукахъ милосерднаго Провидѣнія). Я увѣренъ въ справедливости того мнѣнія, что важнѣйшее препятствіе къ единенію заключается не въ тѣхъ различіяхъ, которыя бросаются въ глаза, т. е. не въ формальной сторонѣ ученій (какъ вообще предполагаютъ богословы), но въ духѣ, господствующемъ въ Западныхъ церквахъ, въ ихъ страстяхъ, привычкахъ и предразсудкахъ, а главнымъ образомъ—въ томъ чувствѣ самолюбія, которое не допускаетъ сознанія прежнихъ заблужденій, въ томъ горделивомъ пренебреженіи, вслѣдствіе котораго Западъ никогда не рѣшится признать, что Божественная истина столько лѣтъ охранялась отсталымъ и презрѣннымъ Востокомъ. Не безполезны, кажется, были бы слова мои, если бъ они могли обратить вниманіе ваше на тѣ затаенныя причины, которыя расширяютъ бездну, раздѣляющую восточныя и западныя общины".

Послѣ этихъ защитительныхъ словъ въ свою пользу, Хомяковъ обращается къ обвиненію Пальмера по адресу всѣхъ Восточныхъ христіанъ вообще. „Горекъ упрекъ, который вы, повидимому, обращаете ко всѣмъ Православнымъ обществамъ и въ особенности къ Россіи: упрекъ въ недостаткѣ христіанскаго рвенія и энергіи, въ явномъ равнодушіи къ дѣлу распространенія истиннаго ученія. Не стану однако отрицать справедливости вашего обвиненія. Можетъ быть, нашлись бы для насъ нѣкоторыя извиненія въ продолжительныхъ бѣдствіяхъ Греціи и нашего отечества, въ тяжести магометанскаго ига, въ обстоятельствахъ политическихъ, въ духовной борьбѣ съ заблужденіемъ, расколами и съ безпрерывнымъ напоромъ современнаго невѣрія, которая (борьба) не прекращается въ предѣлахъ нашего отечества; но знаю, что всѣ эти извиненія недостаточны для полнаго нашего оправданія.

Большая половина міра (восточно-христіанскаго) погружена во мракѣ невѣжества; наши ближайшіе сосѣди на Востокѣ живутъ въ совершенномъ невѣдѣніи Слова жизни и ученія Христова. Могло ли бы это быть. если бы мы наслѣдовали горячее рвеніе апостоловъ? Предъ такими доказательствами, что скажемъ мы въ свое оправданіе? Они обличаютъ насъ, и если бы мы не сознавали неключимости нашей, то были бы совершенно недостойны ниспосланной намъ благодати и милости. Смиреніе требуется не только отъ частныхъ лицъ, но и отъ цѣлыхъ народовъ и обществъ. Для христіанина смиреніе едва ли даже можетъ быть названо обязанностью, это простое повиновеніе голосу разумнаго убѣжденія. Объ одномъ только можемъ мы просить и одного требовать, а именно: *чтобы не судить о вѣрѣ, которую мы исповѣдуемъ, по нашимъ дѣламъ*. Послѣ такого признанія справедливости вашихъ обвиненій, кажется, могу прибавить, что насъ нельзя упрекать въ безучастіи и равнодушіи къ дѣлу обращенія западныхъ братій нашихъ и примиренія съ ними. Апостолы разнесли по всему міру новую вѣсть радости и истины. Наши миссіонеры могли бы то же самое сдѣлать для языческаго и магометанскаго Востока. Но что могли бы мы сказать Западу? Какую новую вѣсть понесли бы мы туда? Какой новый источникъ знанія открыли бы мы Европѣ и въ особенности Англіи? Не должны ли мы со стыдомъ признаться, что большинство народа у васъ гораздо болѣе знакомо съ Священнымъ Писаніемъ, чѣмъ наши соотечественники? А ваше духовенство и даже міряне не лучше ли изучили церковную исторію и писанія отцовъ, чѣмъ вообще наши богословы? Оксфордъ не такой ли центръ науки, съ которымъ мы соперничать не можемъ? Что же понесли бы къ вамъ наши миссіонеры? Одно лишь безсильное свое краснорѣчіе, да нѣсколько личныхъ заблужденій, свойственныхъ каждому человѣку и отъ которыхъ одна только Церковь свободна. Было время, когда христіанское общество проповѣдывало не однимъ словомъ, но и примѣромъ

своимъ. Но кого бы убѣдилъ частный примѣръ одного миссіонера? А что касается до нашей общественной жизни, то на что бы могли мы указать? Намъ пришлось бы просить, чтобы вы отвернули отъ насъ ваши взоры, ибо достоинства наши затаены, а пороки дерзко выставляются на показъ и особенно мечутся въ глаза въ той столицѣ нашей и въ тѣхъ слояхъ нашего общества, на которыхъ наиболѣе останавливается вниманіе иностранца. Обряды и постановенія нашей Церкви находятся въ явномъ презрѣніи: ихъ топчутъ въ грязь тѣ самые, которые должны бы намъ подавать примѣръ уваженіе къ нимъ. Намъ остается одно (но и за это мы подвергаемся упрекамъ, повидимому, справедливымъ), а именно: слѣдить съ напряженнымъ вниманіемъ за борьбою, которая повсемѣстно совершается, а въ Англіи отличается особенною искренностію и добросовѣстностію, ожидать послѣдствій ея и выражать сочувствіе наше теплыми молитвами къ Господу, дабы Онъ даровалъ побѣду чистѣйшимъ побужденіямъ и лучшимъ силамъ человѣческой природы".

Отвѣтивъ такимъ образомъ на упрекъ Пальмера Православной церкви въ недостаткѣ съ ея стороны энергіи въ проявленіи миссіонерской дѣятельности по отношенію къ Западу, Хомяковъ приступаетъ къ разсмотрѣнію другихъ вопросовъ, затронутыхъ въ его письмѣ и прежде всего останавливается на вопросѣ о крестномъ знаменіи и общеніи молитвъ между живыми и усопшими. Согласившись съ тѣмъ, что „Англиканская церковь никогда опредѣленно (формально) не отвергала ни того, ни другого", Хомяковъ продолжаетъ: „но отверженіе *на практикѣ* какъ крестнаго знаменія, такъ и молитвы, показало, какъ далеко ушла Англія на пути Протестантства сравнительно съ первымъ временемъ его распространенія, и я не могу не радоваться, видя возвращеніе ея къ добрымъ и вполнѣ христіанскимъ началамъ". Далѣе, въ въ виду того различія, какое Англиканская церковь, по увѣренію Пальмера, дѣлаетъ между поэтическими гимнами въ

честь усопшихъ и *серьезнымъ* обращеніемъ къ нимъ въ *прозѣ*, выражающимъ благоговѣйное почитаніе, Хомяковъ уясняетъ взглядъ Православной церкви на этотъ вопросъ, при чемъ проводя аналогію между молитвеннымъ общеніемъ живыхъ, съ одной стороны, и такимъ же общеніемъ живыхъ съ душами усопшихъ, съ другой, засыпаетъ Пальмера слѣдующими вопросами: „*Серьезно*-ли говорилъ Апостолъ, когда испрашивалъ у Церкви ея молитвъ? Серьезно-ли говорятъ протестанты, когда обращаются (что случается очень часто) къ своимъ братьямъ, испрашивая ихъ молитвъ? Скажите-же на милость, на основаніи какой логики отличаете вы первые случаи отъ послѣднихъ? Сомнѣваетесь-ли вы въ дѣйствительности и возможности общенія между живыми и мертвыми чрезъ Христа и во Христѣ? Это было бы сомнѣніе уже нехристіанское, и здѣсь оно не требуетъ опроверженія. Приписывать христіанамъ, живущимъ на землѣ, такую силу заступничества, какой мы не признаемъ за молитвами причастныхъ къ небесной славѣ было бы явною нелѣпостію. Если бы протестанты рѣшились во всѣхъ случаяхъ слушаться логики (на что они заявляютъ притязаніе), то рѣшительно утверждаю, что не только Англиканцы, но и всѣ протестантскія секты, даже худшія изъ нихъ, рѣшили бы, что должно непремѣнно или допустить *серьезныя* обращенія къ святымъ и ангеламъ, или отказаться отъ взаимныхъ другъ за друга молитвъ христіанъ, живущихъ на землѣ. Почему же теперь эти обращенія не только запрещаются, но даже осуждаются? Просто потому, что Протестантство всегда и вездѣ протестуетъ; потому, что уму протестантскому всегда присуще полупелагіанство Папизма, съ его ученіемъ о заслугахъ и о собственномъ, какъ бы самодѣльномъ, достоинствѣ святыхъ; потому что Протестантство не свободно и не можетъ быть свободнымъ; потому, наконецъ, что, не смотря на свои вѣчные вопли противъ Папизма, Протестантство все-таки стоитъ

на одной съ нимъ почвѣ, пробивается данными имъ опредѣленіями и не менѣе самаго фанатическаго Ультрамонтантства, рабствуетъ утилитаризму, составляющему краеугольный камень папистовъ [1]). Мы же (православные) свободны и хотя вполнѣ увѣрены, что намъ не нуженъ другой заступникъ, кромѣ Христа, однако даемъ волю *выраженіямъ любви* и не къ однимъ живущимъ обращаемся съ горячими желаніями духовнаго общенія и взаимныхъ молитвъ, но и къ усопшимъ, къ тѣмъ, которые достигли спасенія не силою собственныхъ достоинствъ (ибо никто изъ совершеннѣйшихъ не былъ *достоинъ*, кромѣ одного Христа), а благодатію и милосердіемъ Господа, которыя, какъ мы уповаемъ, могутъ распространиться и на насъ и намъ даровать блаженство.

„Я готовъ согласиться, продолжаетъ Хомяковъ, съ вами въ томъ, что если бы Англиканцы на практикѣ ввели у себя вновь въ употребленіе гимны къ святымъ и ангеламъ и оцѣнили всю поэтическую ихъ красоту, то вопросъ объ этомъ разрѣшился бы самъ собою и не представлялъ бы болѣе препятствія къ возсоединенію. Я бы даже не упомянулъ о немъ, если бы не видѣлъ въ немъ яркаго примѣра и доказательства того подчиненія ученію и духу Римской церкви, въ которомъ находятся всѣ западныя общины. Это подчиненіе столь же очевидно въ отрицаніи Римскаго ученія, какъ и въ согласіи съ нимъ. Я нахожу слѣды его не въ одномъ отверженіи молитвъ, обращаемыхъ къ невидимой Церкви, но и во многихъ другихъ подобныхъ случаяхъ, какъ то: въ спорѣ о вѣрѣ и о дѣлахъ, о пресуществленіи, о числѣ таинствъ, объ авторитетѣ Священнаго Писанія; словомъ оно прогляды-

---

[1]) Въ другихъ сочиненіяхъ Хомякова эта мысль выражена яснѣе Хомяковъ хочетъ сказать слѣдующее. Паписты смотрятъ на молитвенное обращеніе къ Святымъ, какъ на средство получить отъ нихъ или чрезъ нихъ извѣстную долю пользы; Протестанты раздѣляютъ этотъ грубо-утилитарный взглядъ на молитву, а потому отвергаютъ ее. Тѣмъ и другимъ неизвѣстенъ болѣе высокій взглядъ на молитву, какъ на проявленіе взаимной христіанской любви.

ваетъ въ каждомъ вопросѣ, касающемся Церкви и въ каждомъ протестантскомъ рѣшеніи этого вопроса“ [1]).

Но нигдѣ такъ наглядно не выступаетъ зависимость Протестантства отъ Романизма, какъ въ вопросѣ о прибавкѣ къ Никейскому символу Filioque. Чтобы доказать это, Хомяковъ находитъ ненужнымъ углубляться въ самую сущность вопроса; не находитъ нужнымъ также говорить и о томъ, „что западное ученіе не подтверждается никакими свидѣтельствами, кромѣ нагло искаженныхъ отрывковъ изъ твореній святыхъ Отцовъ, или приведенныхъ ими текстовъ Св. Писанія, которые частію свидѣтельствуютъ только о *ниспосланіи* Духа (missio ad extra), частію же, если бы были поняты въ настоящемъ ихъ смыслѣ, послужили бы прямыми опроверженіями Римскаго ученія“. Все это онъ оставляетъ въ сторонѣ потому, что ничего не могъ бы прибавить къ тому, что уже извѣстно, „ничего не могъ бы сказать сильнѣе и убѣдительнѣе того, что сказали знаменитые Ѳеофанъ Прокоповичъ и Адамъ Зерникавъ (Zernikavius)“. Онъ позволяетъ себѣ сдѣлать лишь слѣдующее замѣчаніе. „Міръ протестантскій разбился и разорвался на множество заблужденій; въ немъ возникали самыя странныя и одна другой прямо противорѣчащія секты; эти секты расходятся между собою почти по всѣмъ вопросамъ церковнаго ученія; между тѣмъ (замѣтьте это) вопросъ, о которомъ мы говоримъ теперь—исхожденіе Духа отъ Сына—почти всѣми добросовѣстными протестантами признается, по крайней мѣрѣ, за вопросъ сомнительный (хотя, по моему, въ немъ нѣтъ и мѣста для сомнѣнія). Скажите, чѣмъ же объяснить, что ни одной изъ этихъ сектъ не пришло на мысль возстановить Никейскій символъ? Какимъ образомъ могло случиться, что нѣкоторыя

---

[1]) Приведенныя строки для насъ особенно интересны въ томъ отношеніи, что здѣсь конспективно намѣчаются тѣ пункты, которые въ пятидесятыхъ годахъ получили детальное развитіе въ брошюрахъ о Западныхъ исповѣданіяхъ.

изъ нихъ, подъ вліяніемъ очевидныхъ сомнѣній, предпочли совершенное опущеніе словъ объ исхожденіи Святаго Духа принятію формулы Православнаго исповѣданія, хотя она есть буквальное повтореніе словъ Спасителя? Не убѣдительное-ли это доказательство несомнѣннаго, хотя и непризнаннаго, подчиненія Римскому, стародавнему, вліянію и глубокоукорененнаго чувства отвращенія ко всему тому, что могло бы, повидимому, подтвердить истину Православнаго ученія? Вы, я надѣюсь,—оговаривается нашъ полемистъ,—не упрекнете меня въ несправедливости или пристрастіи сужденія о нашихъ противникахъ въ области Церкви".

Между тѣмъ разсматриваемый вопросъ „чрезвычайно важенъ; онъ важенъ въ двоякомъ отношеніи: въ нравственномъ и въ догматическомъ". Оставляя въ сторонѣ второе, Хомяковъ, сообразно съ своей задачей, выдвигаетъ нравственную сторону вопроса, какъ она проявилась въ исторіи возникновенія и дальнѣйшаго развитія его.

Вспомнивъ то счастливое время, когда Каѳолическая Церковь была едина и представляла полное согласіе и единство въ ученіи, какъ потомъ въ Испаніи впервые появилось измѣненіе въ Символѣ, Хомяковъ продолжаетъ. „Въ первомъ письмѣ моемъ я прибавилъ, что это измѣненіе совпало съ появленіемъ инквизиціи, въ худшемъ ея видѣ, и что то и другое было дѣломъ однихъ и тѣхъ же областныхъ соборовъ. Я хотѣлъ этимъ напомнить вамъ, что первый шагъ къ разобщенію былъ совершенъ духовенствомъ самымъ развращеннымъ, худшимъ, чуждымъ христіанскаго духа, напыщеннымъ, отуманеннымъ горделивымъ сознаніемъ своихъ непомѣрныхъ политическихъ правъ". Констатировавъ, далѣе, фактъ постепеннаго проникновенія этого нововведенія въ остальныя западно-христіанскія общины, указавъ на нерѣшительную борьбу съ нимъ первыхъ папъ, Хомяковъ говоритъ: „Западъ сознавалъ себя совершеннолѣтнимъ и заговорилъ отъ своего имени, пренебрегая чужимъ мнѣніемъ, не требуя ни совѣта

его, ни согласія въ дѣлахъ вѣры. Нововведеніе было торжественно принято. Для этого не созывали собора и не только не обращались къ восточнымъ епископамъ для испрошенія ихъ согласія, но даже не предупредили ихъ о случившемся. Такимъ образомъ былъ расторгнутъ *союзъ любви*; такимъ образомъ было на дѣлѣ отвергнуто общеніе вѣры, ибо при различныхъ символахъ такого общенія быть не можетъ. Не стану спрашивать, было-ли все это законно? Идея права и законности стоитъ на первомъ планѣ у казуистовъ и учениковъ jurіs romani; но она не можетъ удовлетворить христіанина; я спрошу, было-ли это нравственно? Одна Церковь самовластно себѣ усвоила, похитила, право всей Каѳолической Церкви. Незаслуженная обида нанесена была довѣрчивымъ братьямъ, которые, до того времени, подавали примѣръ величайшей твердости и ревности въ защитѣ Церкви. Поступокъ этотъ былъ, конечно, самымъ ужаснымъ преступленіемъ и проявленіемъ самой отвратительной гордости, самаго наглаго презрѣнія. А между тѣмъ, наслѣдство нечестія принято; оно удерживается донынѣ. Неужели оно сохранится на вѣки?“

Разъ вступивъ на путь самовольства, Западъ продолжалъ двигаться въ этомъ направленіи. Православный Востокъ, отвергнутый своими братьями, тоже получилъ свободу и точно такъ же могъ бы воспользоваться своимъ положеніемъ для проявленія самовластія. Но что же мы видимъ? „Мы, такимъ образомъ отверженные нашими самовластными братьями, говоритъ Хомяковъ, повидимому, могли бы признать за собою право рѣшать одни всякаго рода вопросы, властью нашего собственнаго духовенства, съ согласія нашихъ мірянъ. Мы однако не воспользовались имъ. Мы не измѣнились; мы все тѣ же, какими были въ восьмомъ столѣтіи, прежде чѣмъ Западъ оттолкнулъ такъ нагло своихъ братьевъ. Пусть испытываютъ насъ, пусть зовутъ къ отвѣту. О, если бы вы только согласились возвратиться къ тому, чѣмъ вы были въ

то время, когда мы всѣ соединялись союзомъ вѣры, молитвеннаго общенія и любви!"

Изъ сказаннаго становится яснымъ то условіе, при которомъ Церковь можетъ опять войти въ общеніе съ своими прежними братьями. Какъ „каждый человѣкъ долженъ отвѣчать за грѣхи свои и терпѣть за нихъ кару до тѣхъ поръ, пока не признаетъ ихъ и не покается въ нихъ", такъ и цѣлое христіанское „общество, принимающее и сохраняющее наслѣдство грѣха, никакъ не можетъ вступить въ общеніе съ Церковью, ни быть признаваемо за часть ея", пока не сознаетъ этого грѣха и не покается въ немъ; ибо „въ Церкви Божіей, въ избранномъ, святомъ и совершенномъ сосудѣ Его небесной правды и благодати, грѣховъ нѣтъ и быть не можетъ".

Вполнѣ раздѣляя то мнѣніе Пальмера, что въ случаяхъ, подобныхъ настоящему, „должно держаться крайней добросовѣстности и доброжелательства въ сужденіяхъ о вѣрованіяхъ разобщенныхъ съ нами братьевъ; должно внимательно избѣгать клеветы или ошибочныхъ объясненій, чтобы не произвести напраснаго и новаго разногласія и не усилить его въ томъ, въ чемъ оно уже существуетъ", и находя, что мы, русскіе, „вообще не склонны къ такому пороку" и скорѣе расположены къ противоположной крайности, Хомяковъ, въ концѣ концовъ, вопросъ о прибавкѣ къ Символу формулируетъ такъ. „Одно изъ двухъ: прибавка имѣетъ-ли дѣйствительно то значеніе, какое ей приписывается послѣдователями Рима, т. е. догмата о начальномъ исхожденіи Духа, котораго мы никакъ иначе назвать не можемъ, какъ еретическимъ, или прибавка выражаетъ лишь исхожденіе *ad extra*, т. е., ниспосланіе, о чемъ ни одинъ Православный не посмѣетъ и не станетъ спорить? Въ первомъ случаѣ, разногласіе двухъ церквей существенно, и дѣло должно быть рѣшено доказательствами, почерпнутыми изъ писаній и изъ нравственнаго чувства. Иными словами, должно убѣдиться,

на самомъ ли дѣлѣ западное ученіе оправдывается Священнымъ Писаніемъ, древнѣйшими его истолкователями, а также опредѣленіями вселенскихъ соборовъ; слѣдуетъ также разсмотрѣть, вѣроятно-ли, чтобы измѣненіе, сопровождавшееся столь явнымъ нарушеніемъ правъ, столь очевиднымъ пренебреженіемъ къ значительной части Церкви, могло быть внушено благодатію Святаго Духа? Кажется, не трудно доказать неосновательность того и другого положенія. Во второмъ случаѣ, разногласіе въ существѣ дѣла, правда, исчезаетъ; но вмѣстѣ съ тѣмъ обязанность выкинуть вставку дѣлается еще настоятельнѣе. Кто рѣшится упорствовать въ употребленіи двусмысленнаго выраженія, когда неточность эта имѣла и доселѣ имѣетъ столь горестныя послѣдствія? Кто изъ осуждающихъ въ душѣ своей старый грѣхъ самовластія рѣшится поднять его знамя? Кажется, что здѣсь нравственная обязанность очевидна и не подлежитъ сомнѣнію".

Пальмеръ признавалъ присутствіе въ Англиканской церкви православнаго элемента, вѣрилъ въ его торжество и придавалъ этому большое значеніе въ дѣлѣ единенія церквей. До извѣстной степени и Хомяковъ раздѣляетъ это убѣжденіе. Онъ согласенъ съ тѣмъ, что въ Англиканской церкви „замѣтны многія православныя стремленія, еще невполнѣ развившіяся, но готовыя созрѣть; что въ ней содержатся многія начала единства съ Православіемъ, можетъ быть, лишь затемненнымъ несчастными привычками схоластицизма, и что близко время, когда, за лучшимъ взаимнымъ пониманіемъ, послѣдуетъ настоящее примиреніе разлученныхъ братій. Но должно непремѣнно уяснить, и уяснить въ смыслѣ Православномъ, двусмысленное выраженіе, столь близко походящее на ересь; должно торжественно, рѣшительно, отвергнуть, исключить изъ употребленія и духъ и языкъ ереси— повторяю здѣсь ваши собственныя слова. Для этого, прежде всего, слѣдуетъ покаяться въ незаконномъ усвоеніи власти, отъ котораго возникло измѣненіе символа и признать это

измѣненіе нарушеніемъ закона любви. Но здѣсь-то именно и возникаетъ *нравственное* препятствіе. Такой приговоръ показался бы (да и былъ бы на самомъ дѣлѣ) самоосужденіемъ, покаяніемъ; а какъ ни сладки плоды покаянія, корень его всегда горекъ и противенъ для гордости, отъ которой ни одинъ изъ смертныхъ вполнѣ не избавленъ. Ничто истинно доброе не дается безъ нравственнаго возрожденія; напротивъ, изъ него истекаетъ всякое благое послѣдствіе, такъ какъ само возрожденіе приноситъ съ собою всесовершенную благодать Отца міровъ. Знаю, что такое возрожденіе—дѣло нелегкое, и вотъ почему надежды мои такъ слабы и ничтожны, не смотря на то, что есть многія причины, которыя, повидимому, могли бы ободрять меня. Чувствую, что не слѣдуетъ уступать недовѣрчивому страху; но я поступилъ бы еще хуже, если бы не объяснился съ вами съ полною откровенностью и скрылъ бы отъ васъ свой образъ мыслей. Велика была бы моя радость, если бы событія обличили меня въ напрасной робости и доказали мое заблужденіе".

Между многими изъ самыхъ благонамѣренныхъ англійскихъ богослововъ распространено ложное мнѣніе, „будто каждая отдѣльная церковь можетъ увлекаться мѣстными заблужденіями, не нарушая каѳолическаго единства, и что вся Каѳолическая Церковь можетъ также быть помрачена временными заблужденіями, иногда общими во всѣхъ ея частяхъ, иногда различными въ каждой ея части, такъ что истину пришлось бы добывать изъ неочищенной массы, по извѣстному правилу: quod semper, quod omnes, quod ubique... Если бы въ самомъ дѣлѣ *вся* Церковь (или Церковь въ ея совокупности) могла впадать въ догматическія погрѣшности, тогда *частная* (личная) критика надъ нею была бы не только правомъ, но неизбѣжною необходимостью для каждаго. Но въ этомъ именно и заключается вся суть *раціонализма*, какъ бы она ни прикрывалась благозвучными словами; сви-

дѣтельства Отцовъ, авторитета Каѳолической Церкви, преданія, вдохновенія, и другими. Ибо для раціонализма свидѣтельства Отцовъ—кипа исписанной бумаги, авторитетъ Церкви—пустое слово, когда уже разъ допущено, что сама Церковь впадала въ заблужденія; преданіе, хотя бы единожды перервавшееся, уничтожено навсегда. Наконецъ, что значитъ это спеціальное вдохновеніе, на которое всякій можетъ имѣть притязаніе, хотя никто другой не обязанъ ему вѣрить? Сама Истина дала намъ обѣтованіе постояннаго пребыванія Духа Святаго, и если мы будемъ твердо вѣрить этому обѣтованію, то свѣтъ истиннаго ученія не перестанетъ во всѣ вѣки сіять и освѣщать насъ, привлекать къ себѣ наши взоры, даже и тогда, когда мы не ищемъ свѣта. Но если разъ дать помрачиться этому свѣту, онъ неминуемо и навсегда померкнетъ. Тогда слово „Церковь“ значитъ собраніе добрыхъ людей, самыхъ разнообразныхъ убѣжденій, но соединенныхъ искреннимъ желаніемъ открыть истину, съ полною однако увѣренностію, что до сихъ поръ никто не находилъ ея и безъ всякой надежды когда-либо ее открыть. Вотъ неизбѣжныя послѣдствія раціонализма, хотя, кажется, ихъ не сознаютъ многіе изъ достойнѣйшихъ вашихъ богослововъ. Это, безъ всякаго сомнѣнія, опасное самообольщеніе“...

Это письмо Хомякова Пальмеръ нашелъ „очень интереснымъ и цѣннымъ“, хотя, по случайному стеченію обстоятельствъ, могъ отвѣтить на него только почти годъ спустя [1]). Въ своемъ печатномъ письмѣ на имя Хомякова онъ, по

[1]) Письмо Хомякова писано отъ 18 августа 1845 г., а Пальмеръ отвѣчалъ ему письмомъ отъ 1 іюля 1846 года. Эту медлительность онъ объясняетъ слабостью глазъ, значительнымъ размѣромъ письма Хомякова, требовавшаго основательнаго отвѣта, требовавшими много времени неотложными занятіями, и, наконецъ, работою надъ сочиненіемъ: „Согласованіе Англиканскаго ученія съ ученіемъ Каѳолической, Апостольской Восточной Церкви“. Экземпляры этого сочиненія Пальмеръ пересылалъ теперь Хомякову съ просьбой раздать ихъ разнымъ знакомымъ, въ томъ числѣ и митрополиту Филарету. Это письмо напечат. въ Русск. Арх. 1895 г., кн. 2, стр. 257—268. Сочин. 1900 г., т. II, стр 451—465.

его собственному сознанію, „не имѣлъ цѣлью касаться чего-либо похожаго ва *полемику*“, а хотѣлъ „только вызвать обмѣнъ добрыхъ чувствъ, чрезъ примѣненіе началъ уже допущенныхъ“. Въ виду этого Пальмеру особенно пріятно было встрѣтить въ письмѣ Хомякова почти совершенное уклоненіе „отъ всякихъ частныхъ догматическихъ преній“. Съ другой стороны, онъ находилъ, что „все, касающееся до христіанской нравственности, до взаимнаго назиданія и до тѣхъ первоосновъ, которыя составляютъ самый фундаментъ Каѳолическаго или Православнаго Христіанства“... все это, по мнѣнію Пальмера, можетъ „удобно и съ пользою обсуждаться и частными людьми“, а этого именно и касается Хомяковъ въ своемъ письмѣ.

Обращаясь къ самому содержанію письма Хомякова, Пальмеръ прежде всего останавливается все на томъ же вопросѣ о недостаткѣ миссіонерской ревности въ членахъ Православной Церкви. Признавая законность тѣхъ извиненій, которыя Хомяковъ приводитъ въ оправданіе своей Церкви, онъ выдвигаетъ еще одно, безъ котораго, какъ онъ думаетъ, „первыя не имѣютъ значенія“, но которое въ дѣйствительности хуже всякаго обвиненія; ибо оно направлено къ тому, чтобы низвести Церковь съ того пьедестала, для отстаиванія котораго Хомяковъ и поднялъ вопросъ объ извиненіяхъ. Вотъ это извиненіе: „вы, говоритъ Пальмеръ, внутренно сознаете, и сама Восточная Церковь такъ же внутренно сознаетъ, что ваша Церковь *только частная Церковь и что не она одна составляетъ Церковь Каѳолическую* и что Западъ, хотя можетъ быть и впавшій въ заблужденіе, тѣмъ не менѣе не отпалъ отъ вѣры кореннымъ и существеннымъ образомъ (vitally and essentially). При такомъ объясненіи очень естественно и разумно (?), что Восточная Церковь мало имѣетъ рвенія или любви для обращенія Латинянъ, и этимъ же объясняется ея равнодушіе къ обращенію язычниковъ. Недостатокъ рвенія въ этомъ есть ея отличительная

черта, какъ Церкви только частной. Но, при всякомъ иномъ предположеніи, ея отношеніе ко всему міру внѣ ея стоящему совершенно необъяснимо. Вы, конечно, подобно большинству членовъ Восточной Церкви, не замѣчаете этого и далеки отъ выраженія вашего съ этимъ согласія. Вы, впрочемъ, убѣждены, что ваша Церковь обладаетъ истиной—одна, что Латинское ученіе объ исхожденіи есть въ точномъ его смыслѣ ересь; что мы первоначально сдѣлали вставку (когда-де мы почувствовали себя возмужавшими и способными дѣйствовать по собственному разумѣнію) въ духѣ безнравственной гордости и беззаконія, и что съ тѣхъ поръ и понынѣ одинъ лишь этотъ злой духъ гордыни и презрѣнія препятствуетъ намъ открыть глаза и увидѣть, что только Востокъ сохранилъ истинную вѣру, и вернуться къ этой вѣрѣ сознаніемъ вины и покаяніемъ.

„Въ отвѣтъ на это я только скажу, замѣчаетъ Пальмеръ, что признаю *незаконность и безнравственность* того, какъ поступилъ Западъ, когда сдѣлалъ вставку въ Символѣ и что это конечно бросаетъ нѣкоторую тѣнь на самое ученіе, такимъ способомъ вставленное“ [1]). Но что

---

[1]) Это замѣчательное безпристрастіе Пальмера въ отношеніи къ данному вопросу, позволяющее ему вслѣдъ за Хомяковымъ признать поведеніе въ данномъ случаѣ Запада „безнравственнымъ“, невольно заставляетъ вспомнить діаметрально противоположное отношеніе къ этому вопросу покойнаго В. С. Соловьева, который напрягаетъ все свое остроуміе, чтобы доказать, что сужденіе Хомякова о „братоубійствѣ“ Запада есть не что иное, какъ „шаткость историческихъ представленій у краснорѣчиваго вождя нашихъ антикатоликовъ“... („Исторія и будущность теократіи“ Т. I. Загребъ 1887 г., стр. XVI) *Шаткость представленій* тутъ несомнѣнно есть, только вопросъ, у кого? Хомяковъ относится къ этому вопросу просто и ясно. Отмѣчая въ немъ стороны нравственную и догматическую, онъ оставляетъ въ сторонѣ послѣднюю и, сообразно съ своею задачею, выдвигаетъ первую, давая вопросу такую постановку: признаемъ-ли мы внесеніе въ символъ *Filioque* существеннымъ измѣненіемъ его или несущественнымъ, все равно—разъ оно влекло за собою „горестныя послѣдствія“, вело къ разрыву церковнаго единства, то нравственная обязанность новаторовъ была устранить этотъ поводъ къ соблазну и возвратиться къ первоначальной редак-

касается предъявляемаго Православною Церковью права на признаніе ея одной истинною Церковью, то въ этомъ отношеніи Пальмеръ не соглашается съ Хомяковымъ. Онъ разъясняетъ свою мысль при помощи слѣдующей аналогіи. „Несторіане, община тысячъ во сто душъ, живущая въ горахъ Курдистана, считаютъ, что они одни сохранили истинное ученіе и что Греческая и Латинская Церкви отпали по вопросу самому существенному. Я утверждаю, замѣчаетъ Паль-

---

ціи символа, тѣмъ болѣе, что эту редакцію въ такой же степени имѣла право признавать своею Западная Церковь, какъ и Восточная. Но Западная церковь не послушала голоса благоразумія и *союзъ любви* былъ расторгнутъ Возражать противъ такого рѣшенія вопроса можно было только при помощи софизмовъ; Соловьевъ такъ дѣйствительно и поступаетъ. Начинаетъ онъ издалека. Сначала онъ выдвигаетъ мысль, что „халкидонскіе отцы отдаютъ-де явное предпочтеніе первоначальному никейскому символу и не безъ оговорокъ допускаютъ (?) символъ второго (Константинопольскаго) собора занять мѣсто рядомъ съ символомъ перваго". Признавая, далѣе, что отцы Халкидонскаго собора произнесли „запрещеніе и анаѳему на всякаго, кто сталъ бы слагать *другую вѣру* или предлагать *другой символъ*", онъ ставитъ вопросъ, слѣдуетъ-ли это запрещеніе относить къ *буквальной* неприкосновенности символа и именно *символа Константинопольскаго*, или не къ буквальной? Своеобразное пониманіе авторомъ слова „буквальный" даетъ ему возможность отвѣтить на этотъ вопросъ отрицательно. Полагаемъ, что если бы Соловьевъ задалъ вопросъ, позволяетъ-ли это запрещеніе вводить въ символъ выраженія, содержащія въ себѣ *новыя понятія*, какихъ не было въ символѣ первоначальной редакціи, то онъ, вѣроятно, былъ-бы осторожнѣе въ своемъ приговорѣ. Впрочемъ, вопросъ о *буквальной неприкосновенности* поднятъ авторомъ мимоходомъ. Сущность его аргументаціи заключается не въ этомъ, а въ томъ, что запрещеніе отцовъ Халкидонскаго собора относится-де лишь къ первой половинѣ вселенскаго символа и совсѣмъ не касается второй его половины, въ которой идетъ рѣчь объ исхожденіи Святаго Духа. „Если бы именно этотъ (Цареградскій) символъ имѣли въ виду халкедонскіе отцы, то они конечно сдѣлали бы какое-нибудь указаніе на его *особое значеніе* въ ряду прочихъ изложеній вѣры Вмѣсто этого мы находимъ, что изъ четырехъ догматическихъ документовъ, утвержденныхъ на Халкидонскомъ соборѣ, отцы этого собора приписываютъ нѣкоторое особое значеніе никакъ не Константинопольскому символу, а первоначальному и основоположному символу никейскому, съ одной стороны, и посланію папы Льва, съ другой, какъ послѣднему въ ихъ время изложенію православной вѣры, или, по ихъ собственному выраженію, какъ общему столпу противъ зломыслящихъ".. Понимая однако же, что съ такимъ толкованіе-

меръ, что при этихъ обстоятельствахъ всякій разумный человѣкъ не только не согласился бы обсуждать вопросъ на основаніи *однихъ* богословскихъ доводовъ, но доказалъ бы свое здравомысліе и свое благочестіе, совершенно уклонившись отъ разсмотрѣнія его, хотя бы онъ былъ и способенъ къ этому и ученъ. Тѣмъ болѣе для простыхъ, неученыхъ людей долженъ явствовать голосъ самого Бога изъ сопоставленія условій, въ которыхъ находятся спорящія стороны. Совер-

---

емъ далеко не уйдешь, что съ такимъ легкомысленнымъ отношеніемъ ко второй половинѣ вселенскаго символа можетъ согласиться лишь полный невѣжда въ области православной догматики, Соловьевъ въ заключеніе выдвигаетъ послѣдній резервъ своей аргументаціи. „Впрочемъ, говоритъ онъ, какъ бы кто ни понималъ запрещеніе Халкидонскаго собора, оно во всякомъ случаѣ есть *дисциплинарное*, а не догматическое постановленіе. Дисциплинарныя же узаконенія, хотя бы и сопровождаемыя анаѳемою, имѣютъ безусловно обязательную силу лишь въ тѣхъ обстоятельствахъ времени и мѣста, въ которыхъ они постановлены. Такъ напримѣръ, отцы седьмого вселенскаго собора запретили подъ страхомъ анаѳемы всякое участіе свѣтской власти въ назначеніи епископовъ на тѣ или другія каѳедры. Неуже-ли и это запрещеніе имѣетъ обязательную силу для всѣхъ мѣстъ и временъ, и всѣ нарушители его подлежатъ анаѳемѣ"? (Истор. и будущ. теократ., стр. 16—18). Послѣднее—и въ сущности единственное—доказательство Соловьева основано, какъ видитъ читатель, на аналогіи: постановленіе вселенскаго собора по вопросу объ одномъ изъ основныхъ догматовъ церковнаго ученія признается фактомъ аналогичнымъ съ опредѣленіемъ по вопросу о томъ, кто имѣетъ право назначать епископовъ (назначать, а не хиротонисать) на каѳедру, и затѣмъ, на основаніи такой аналогіи, доказывается, что опредѣленіе вселенскаго собора по вопросу объ исхожденіи Святаго Духа имѣетъ лишь временное и мѣстное значеніе, а поэтому, если кому-нибудь вздумается, тотъ-де имѣетъ право отвергнуть это опредѣленіе и замѣнить его своимъ. Покончивъ такъ легко съ догматико-каноническою стороною вопроса, Соловьевъ принимается за историческую Хомяковъ, отказываясь точно опредѣлить, на какомъ „изъ Готѳскихъ соборовъ" сдѣлана прибавка Filioque, но, признавая *несомнѣннымъ* ея испанское происхожденіе, не считаетъ возможнымъ объяснять происхожденіе этой прибавки „поддѣлкой въ актахъ Испанскихъ соборовъ", и объясняетъ ее „борьбою Аріанъ съ Католиками во время Готѳовъ и желаніемъ приписать Сыну, Коего Божество не признавалось Аріанами, всѣ принадлежности Бога Отца. Это былъ, думаетъ Хомяковъ вслѣдъ за многими другими изслѣдователями, единственный разумный предлогъ для *своевольнаго* измѣненія символа на Западѣ" (Сочин. т. II, стр. 371). Но мысль о своеволіи Запада сильно не нравится Соловьеву, и онъ, во

шенно согласно этому я утверждаю, что человѣкъ, который (не будучи воспитанъ въ Восточномъ исповѣданіи) на одну минуту могъ бы допустить, что Восточная Церковь одна истинная, что она одна сохранила истинное ученіе и что Латинская Церковь заблудилась существенно,—я утверждаю, что такой человѣкъ показался бы мнѣ по меньшей мѣрѣ утратившимъ здравый смыслъ и на пути, пожалуй, къ помѣшательству. Пожалуйста, не подумайте однако, что я го-

---

что бы то ни стало, старается обѣлить его. Онъ знаетъ, что историческія данныя, впервые указывающія фактъ прибавки, не идутъ дальше Толедскаго собора 589 года, тѣмъ не менѣе ему грезится, „что въ испанской церкви *изначала* (sic) утвердилось чтеніе Константинопольскаго символа съ Filioque *въ связи съ самою мыслію объ исхожденіи Духа Святаго отъ Отца и Сына*“. Но что значитъ это „изначала“? Значитъ-ли это, что Испанская церковь при самомъ первомъ появленіи здѣсь символа получила его уже съ прибавкой? Но утверждать это значитъ сочинять исторію „отъ чистаго разума“, не справляясь съ состояніемъ научныхъ данныхъ. Значитъ-ли это только, что прибавка произошла раньше того времени, которое указываютъ имѣющіяся фактическія данныя? Но сущность дѣла отъ этого нисколько не измѣняется. Соловьевъ оттѣняетъ мысль, что прибавка Filioque утвердилась „въ связи съ самою мыслію объ исхожденіи Духа Святаго отъ Отца и Сына“. Этимъ онъ хочетъ сказать, что испанское духовенство, принимая прибавку, не знало, что оно искажаетъ ученіе вселенской Церкви. Пусть такъ, но вѣдь позднѣйшее западное духовенство, настаивая на Filioque, отлично знало, что прибавки этой нѣтъ въ подлинномъ текстѣ Константинопольскаго символа. Когда папа Левъ III, отказавшись утвердить постановленіе ахенскаго собора (809 г.), приказалъ написать для памяти на доскахъ Никеоцареградскій символъ безъ Filioque, сознавалъ-ли онъ, что онъ дѣлаетъ или нѣтъ? Допустимъ, наконецъ, что все западное духовенство, по своему невѣжеству, не вѣдало, что оно творитъ; но вѣдь послѣ разъясненій патр. Фотія этого уже не могло быть, равно какъ теперь уже не могло быть непониманія того, что это дѣло серьезное, что упрямство Запада неизбѣжно повлечетъ серьезныя послѣдствія. И однако же Западъ не остановился предъ этимъ и довелъ дѣло до конца. Почему? Потому, отвѣчаетъ Хомяковъ, что „*самымъ дѣйствіемъ своимъ (то есть самовольнымъ измѣненіемъ символа) Римскій міръ подразумѣвательно заявилъ, что въ его глазахъ весь востокъ былъ не болье, какъ міръ илотовъ въ дѣлахъ вѣры и ученія. Церковная жизнь*—добавляетъ авторъ—*кончилась для цѣлой половины Церкви*“ (ibid., стр. 50). Теперь предоставляемъ судить самому читателю, кто именно страдаетъ *шаткостью представленій*—Хомяковъ или Соловьевъ?

ворю въ духѣ гордости или презрѣнія: я въ себѣ такого духа не сознаю, и могу совершенно допустить возможность того, что Англиканская церковь впала въ роковое заблужденіе, и даже думаю, что на первый взглядъ оно можетъ такъ казаться. Я даже готовъ признать, что самъ вмѣстѣ съ своею частною Церковью утратилъ бы свое духовное существованіе (spiritual existence), если бы только могъ въ этомъ убѣдиться вполнѣ. Къ тому же я не принадлежу къ Римской или Латинской Церкви, которая озлобленно враждуетъ съ нами, и я въ своихъ личныхъ симпатіяхъ и убѣжденіяхъ по отдѣльнымъ вопросамъ значительно болѣе склоняюсь къ Восточной Церкви, нежели къ Латинской, и такимъ образомъ едва-ли бы безъ основанія пожелалъ дать Римской сторонѣ преимущество передъ Греческою. Тѣмъ не менѣе увѣряю васъ, я скорѣе могу себя представить сомнѣвающимся въ духовномъ существованіи Восточной Церкви въ виду ея исключительныхъ притязаній въ связи съ общими сравнительными качествами обоихъ соперничествующихъ между собою исповѣданій, нежели склониться къ признанію ея единственною истинною Церковью на основаніи лишь доводовъ моего личнаго разумѣнія (если бы я могъ къ этому придти) въ пользу того, что она права, обвиняя Латинскую Церковь въ ереси по вопросу объ „исхожденіи“.

Хомяковъ, какъ бы предвидя возможность такой постановки вопроса, отпарировалъ ударъ съ этой стороны ссылкой на то, что всѣ Протестанты въ большей или меньшей степени крипто-паписты и что поэтому имъ трудно освободиться отъ тѣхъ чувствъ, которыя воспитаны исторически на Западѣ папизмомъ. Пальмеръ, не оправдываясь въ подобномъ обвиненіи и давая обѣщаніе наблюдать за собою и уговорить другихъ развивать въ себѣ именно чувства, наиболѣе противоположныя гордости и презрѣнію къ Восточной Церкви, считаетъ однако же необходимымъ привести нѣкоторые доводы въ пользу того, что „не гордость только и презрѣніе (если

даже и допустить ихъ) препятствуютъ всѣмъ Западнымъ (я бы даже прибавилъ—и всѣмъ отдѣлившимся Восточнымъ) признать хоть на минуту, что Греческая Церковь есть единственная истинная Каѳолическая". Главный доводъ и основаніе въ пользу своего мнѣнія Пальмеръ видитъ „въ общихъ сравнительныхъ условіяхъ, въ историческомъ значеніи Греческой Церкви по отношенію къ Латинской со времени раздѣленія обѣихъ. Вы и другіе, говоритъ онъ, обращаясь къ Хомякову, возросшіе въ лонѣ Греческой Церкви, возражаете мнѣ, что всего этого вы не усматриваете и не понимаете. Скажите же мнѣ однако, можете-ли вы понять слѣдующее. Я утверждаю лично отъ себя, что никогда до сихъ поръ еще не встрѣчалъ ни одного члена Восточной Церкви, ни свѣтскаго, ни священника, ни епископа, который выказывалъ бы малѣйшій признакъ истиннаго убѣжденія въ томъ, что его Церковь одна истинная. Я не встрѣчалъ ни одного, который не призналъ бы, при настоящей постановкѣ вопроса, что Римская Латинская Церковь живетъ истинною духовною жизнію. Я не встрѣчатъ ни одного, который приглашалъ бы меня обратиться, движимый внезапнымъ порывомъ собственной вѣры, а еще менѣе такого, который употреблялъ бы для этой цѣли ревностные доводы или мольбы, какъ это обычно самымъ бѣднымъ и простымъ Римскимъ Католикамъ, съ цѣлію привести въ свою ограду тѣхъ, кого они почитаютъ блуждающими. Вы оговариваетесь, правда, тѣмъ, что просите не судить о васъ по дѣйствіямъ вашимъ или по складу ума вамъ свойственнаго, а только желаете безпристрастнаго разсмотрѣнія вопроса объ „исхожденіи" и т. д. Но вѣдь не можете же вы не усматривать сами, что нѣкоторыя духовныя черты (равно какъ и нѣкоторыя обстоятельства), когда они очень развиты и укоренены, налагаютъ нѣкій отпечатокъ на самое общество (Body) и перестаютъ быть недостатками только личными. Отдѣльные члены истинной Церкви могутъ имѣть недостаточную ревность къ просвѣщенію и обращенію

народовъ; но общество какъ цѣлое и очень многіе изъ членовъ въ частности всегда и необходимо будутъ имѣть и проявлять наглядно всему міру свойственный имъ духъ проповѣди. Если такое общество является всему міру лишеннымъ сего духа, то одного этого, безъ всякихъ другихъ доводовъ, достаточно, чтобы опровергнуть его похвальбу, что оно одно— истинная Церковь. Не разсмѣялись ли бы вы сами, если бы Несторіанинъ или Абиссинецъ, или Армянинъ на ваше замѣчаніе, что полное отсутствіе въ нихъ ревности къ обращенію остального міра и другихъ отторгшихся (по мнѣнію ихъ) Церквей опровергаетъ ихъ жалкія притязанія; если бы они, говорю я, отвѣтили оправданіемъ или разъясненіями. почерпнутыми изъ ихъ мѣстныхъ условій и иныхъ частныхъ обстоятельствъ ихъ исторіи? Такія оправданія могли бы быть основательными въ нѣкоторой степени для еретическихъ или схизматическихъ обществъ или даже для частныхъ церквей, которыя не еретичны и не схизматичны, но которыя, составляя сами часть, не обязаны проявлять всѣ необходимые признаки или черты „цѣлаго“. Но такія оправданія, связанныя съ исключительнымъ притязаніемъ быть *„цѣлымъ“*, только сильнѣе оттѣняютъ заблужденіе и дѣлаютъ такое умопомраченіе еще болѣе жалкимъ, такъ какъ оно безсознательное“. Какъ бы пародируя доказательство Хомякова, Пальмеръ, далѣе, прибѣгаетъ къ слѣдующему, по его же собственному убѣжденію каррикатурному, сравненію. „Вы не должны судить насъ по поведенію или чертамъ отдѣльныхъ членовъ нашихъ, говоритъ Несторіанинъ. Вы должны только разсматривать богословскій вопросъ. Вы не должны требовать отъ насъ невозможнаго. Вы видите, какъ насъ заперли въ горахъ Курдистана, какъ мы бѣдны и угнетены; насъ всего 70 или 100,000 душъ; смотрите, какъ надъ нами постоянно занесенъ мечъ Турка или Персіянина; какъ мы лишены образованія, лишены средствъ сообщенія; мы во всѣхъ отношеніяхъ въ невыгодѣ, сравнительно съ этими Греками и Латинянами,

которыхъ мы правильно обзываемъ еретиками и которыхъ мы должны, по нашему ученію, желать обратить, хотя въ теперешнемъ нашемъ положеніи сравнительно съ ними мы не можемъ и думать о томъ, чтобы на нихъ воздѣйствовать. Единственная наша надежда, что они сами на себя воздѣйствуютъ и сами по себѣ вернутся къ истинѣ, которую въ настоящую минуту мы одни содержимъ.—Это конечно, я сознаюсь,—продолжаетъ Пальмеръ—аргументъ каррикатурный, ибо въ немъ все преувеличено; тѣмъ не менѣе это тотъ самый доводъ, который приводится въ защиту Греческой Церкви. Кто же можетъ не усмотрѣть, что само по себѣ и съ перваго взгляда нелѣпо допустить, что „*одна истинная Церковь*“ можетъ попасть въ такую обстановку? Если бы Несторіане были одни во всемъ мірѣ, и не было бы другихъ христіанъ для противопоставленія имъ, можно было бы почесть Христіанство за нѣчто явно неудавшееся и что данныя ему обѣщанія сошли „*на нѣтъ*“, коль скоро истинная Церковь дошла до такого состоянія, или коль скоро, когда бы то ни было, лишилась своихъ существенныхъ отличій. Но когда рядомъ съ этимъ обществомъ, считающимъ себя единственно истинною Церковью (хотя оно и лишено нѣкоторыхъ существенныхъ чертъ оной), имѣется другое большое общество, вполнѣ обладающее тѣмъ, чего первое лишено: тогда уже не одни недостатки перваго доказываютъ несостоятельность его притязаній, но и сравнительный контрастъ, представляемый вторымъ. Теперь Латинская церковь являетъ не только одну, но много важныхъ чертъ такого именно превосходства, когда ее сопоставляешь съ Восточною, чада коей вмѣстѣ со всѣми остальными Христіанами не вѣрятъ въ ея исключительныя притязанія; даже тогда, когда они стараются дѣйствовать въ противномъ смыслѣ, они такъ или иначе выказываютъ это“.

Обращаясь, далѣе, къ самому Хомякову, Пальмеръ въ его собственномъ письмѣ находитъ выраженіе того же *не-*

вѣрія, въ которомъ онъ обличаетъ всю Православную церковь. „Что можемъ мы дѣлать на Западѣ“? спрашиваете вы (Хомяковъ) и т. д. „Единственный остающійся намъ путь— тревожное ожиданіе исхода борьбы, идущей теперь вездѣ, и выраженіе нашего сочувствія въ молитвахъ къ Богу, да даруетъ Онъ побѣду лучшей части“—чего? Міра, именуемаго христіанскимъ, т. е. Истинной Церкви и ея представителямъ, ибо она лучшая часть міра, именуемая христіанскимъ? Нѣтъ—*лучшей лишь стороны человѣческой природы*. Совершенно отличны отъ этого должны быть языкъ и чувства единой Истинной Церкви и ея членовъ, какъ бы ни были многочисленны, велики, сильны, учены важнѣйшіе епископы той Церкви, еретическіе или схизматическіе, съ которыми ей приходится бороться. Такія выраженія въ устахъ вашихъ, въ то время, когда вы особенно наклонны къ „восточничанью“, есть сознаніе того, что вы либо ничто (a nullity), либо никакъ не болѣе частной Церкви [1]).

„Какъ отличны языкъ и пріемы Рима! Нѣтъ, не Рима только, но даже простѣйшей и бѣднѣйшей старухи между папистами, т. е. между такими, въ которыхъ есть благочестіе. Но мало одного этого контраста и того, что одна вѣскость онаго усугубляется здравымъ смысломъ и сознаніемъ всѣхъ христіанъ, включая и вашихъ восточныхъ. Въ самыхъ актахъ и документахъ Восточной Церкви всегда было и

---

[1]) Ниже мы услышимъ отвѣтъ Хомякова на эту аргументацію Пальмера Здѣсь же считаемъ нужнымъ лишь замѣтить, что Пальмеръ, давая такое толкованіе словамъ Хомякова, лишь придирается къ словамъ, къ формѣ выраженія. Говоря о дарованіи „побѣды чистѣйшимъ побужденіямъ и лучшимъ силамъ человѣческой природы“, Хомяковъ хочетъ сказать, что съ торжествомъ въ жизни этихъ побужденій и этихъ силъ наступитъ вмѣстѣ съ тѣмъ и торжество истинной Православной Церкви, полному успѣху которой препятствуютъ не ея внутренніе недостатки, а именно господство въ мірѣ дурныхъ побужденій и худшихъ силъ человѣческой природы. Словомъ, употребляя такой оборотъ, Хомяковъ логическое удареніе ставитъ не на дѣйствіи, а на причинѣ, обусловливающей это дѣйствіе.

доселѣ встрѣчается немало признаній ея собственной несостоятельности“ [1]).

---

[1]) Эта тирада въ письмѣ Пальмера оканчивается словами: „Достаточно указать вамъ на 161 стр. *книги, вамъ мною посланной*, и на двѣ слѣдующія страницы §§ V, VI—XI“. Объ этой книгѣ, въ начальныхъ строкахъ этого письма Пальмера, читаемъ слѣдующее: „все свободное мое время посвящалось работѣ немало значащей для предмета, о которомъ мы съ вами переписываемся, и озаглавленной такъ: „Согласованіе Англиканскаго ученія съ ученіемъ Каѳолической, Апостольской Восточной Церкви“. Эта книга, наконецъ, напечатана, и я просилъ моего пріятеля г. Блакмора, нашего капеллана въ Кронштадтѣ, для котораго я и напечаталъ ее, послать нѣсколько экземпляровъ ея вамъ отъ имени *насъ обоихъ*. Вы, можетъ быть, сдѣлаете одолженіе распорядиться ими слѣдующимъ образомъ, пользуясь случаями, которые избавили бы васъ отъ всякихъ хлопотъ: одна связка (въ шесть или семь экземпляровъ) назначается митрополиту Московскому; изъ нихъ два для него лично, одинъ для Академической библіотеки, одинъ для Семинарской, одинъ для г. Кириакова (преподават. греч. яз. въ Моск. дух. семинаріи) и одинъ для его сотоварища г. Нечаева (проф Академіи); одинъ, наконецъ, для преосвящ. Аарона (Нарцисова), знающаго, кажется, по-англійски“. Затѣмъ Пальмеръ проситъ лично Хомякова передать нѣсколько экземпляровъ еще другимъ московскимъ его знакомымъ, въ томъ числѣ и проф. Рѣдкину. Издатель письма Пальмера вышеприведенную ссылку на параграфы сопровождаетъ такимъ примѣчаніемъ: „Мы не можемъ изложить содержаніе этихъ мѣстъ книги Пальмера, потому что намъ не удалось найти ея ни въ библіотекѣ Московской дух. семинаріи, ни въ такой же А. С. Норова (въ Румянцевскомъ Музеѣ), гдѣ она должна быть“. Дѣйствительно, книга эта составляетъ у насъ рѣдкость. Экземпляръ ея имѣется въ библіотекѣ Кіевской духовной Академіи (В XVI $^{6}/_{167}$). Полное заглавіе ея таково: A Harmony ot Anglican Doctrine with the Doctrine ot the Catholic aud Apostolic Church ot the East. Книга эта состоитъ изъ двухъ частей. Первая содержитъ переводъ на англійскій языкъ нашего Пространнаго Катихизиса (A Full Catechism ot the Orthodox Catholic Eastern Church), вторая—примѣчанія къ нему (Notes to the Orthodox Catechism). Отецъ В. Михайловскій считаетъ ее сочиненіемъ Блакмора (Англійская Церковь, стр. 10, примѣч 10). Но изъ выше приведенныхъ строкъ письма Пальмера видно, что послѣдній тоже трудился надъ ея составленіемъ. Хомяковъ, благодаря Пальмера за ту книгу, называетъ ее книгой Пальмера („ваша книга“). Возможно, что книга эта составлена при участіи Блакмора: ему, вѣроятно, принадлежитъ переводъ Катихизиса, напечатанный въ Московской Синодальной типографіи еще въ 1839 году, т. е. до перваго пріѣзда Пальмера въ Россію, тогда какъ въ полномъ своемъ составѣ книга эта напечатана въ Англіи въ 1846 году. Въ параграфахъ этой книги, на которые ссылается въ своемъ письмѣ Пальмеръ (V—XI, стр. 161—163), говорится о томъ, что, со времени раздѣленія церквей, каждый разъ, какъ только поднимался вопросъ о ихъ соединеніи, право-

Изъ этого Пальмеръ дѣлаетъ тотъ выводъ, что „Восточная Церковь всегда была согласна не затрогивать вопроса о самомъ смыслѣ Латинскаго ученія объ „исхожденіи“, предоставить Латинянамъ имѣть на этотъ счетъ свое собственное мнѣніе и вернуться къ общенію съ ними, лишь бы они согласились возстановить Символъ въ его канонической формѣ. Но вѣдь если бы Латинское ученіе было дѣйствительно по существу и логически (necesserly) ересью, расшатывающею истинную вѣру, развѣ не кощунство и не нелѣпость предположить или подумать хоть на одну минуту, что истинная Церковь могла бы имѣть общеніе съ ея противниками, не потребовавъ отъ нихъ полнаго и не двусмысленнаго отреченія и отрицанія оной? Можете ли вы представить себѣ Аѳанасія, когда бы весь міръ (и самъ папа, можетъ быть) былъ противъ него, согласнаго вступить въ общеніе съ Аріанами или Семи-аріанами на условіи невнесенія лишь ими своей ереси въ Символъ? Вамъ и на умъ подобное не придетъ: ибо покажется ли вамъ возможнымъ, чтобы истинная Церковь, въ различныя времена и часто на много лѣтъ сряду, общилась бы съ многолюдными обществами, открыто исповѣдующими Несторіанство или Евтихіанство и даже прибавляющими таковыя къ своему частному Символу, при этомъ никогда не отрекаясь отъ этихъ ученій и не осуждая таковыхъ. Однако это именно то, что Восточная Церковь (какъ вы хорошо знаете и какъ знаетъ весь міръ) многократно дѣлала относительно такъ называемой еретической Латинской Церкви“.

славные богословы единственнымъ условіемъ послѣдняго ставили исключеніе изъ Символа словъ Filioque, при чемъ, избѣгая обсужденія этого вопроса по существу, предоставляли Римской Церкви право держаться своего ученія, какъ частнаго мнѣнія. Рядъ свидѣтельствъ Пальмеръ начинаетъ ссылкой на Ѳеофилакта Болгарскаго, выдержку изъ котораго онъ приводитъ со словъ Іоанна Векка (VI). Въ своемъ отвѣтномъ письмѣ, какъ ниже увидимъ, Хомяковъ особенно подчеркиваетъ имя Марка Ефесскаго (IX). Источникомъ свѣдѣній для Пальмера въ данномъ случаѣ служило изслѣдованіе извѣстнаго Адама Зерникава.

Вообще Пальмеръ находитъ, что Православная Церковь вела и ведетъ себя крайне непослѣдовательно въ отношеніи къ другимъ церквамъ и полагаетъ, что въ будущемъ она должна будетъ рѣшиться на одно изъ двухъ: или выразить твердо и рѣшительно вѣру въ свою вселенскость, въ свое превосходство и вести себя въ отношеніи къ другимъ исповѣданіямъ согласно съ этими своими исключительными притязаніями; или отказаться отъ обличенія ихъ въ ереси, войти въ общеніе съ ними на условіяхъ лишь простыхъ формальныхъ уступокъ, и въ частности признать, что „Латинская церковь есть живая часть Вселенской Церкви", общеніе съ которою, а равно и съ христіанами другихъ исповѣданій Запада, возможно подъ условіемъ подчиненія ихъ „Вселенскому обще-церковному закону", безъ спеціальнаго требованія отъ нихъ „обращенія или примиренія" (reconversion or reconciliation).

„Какимъ путемъ вы пойдете на первый разъ, продолжаетъ Пальмеръ, кажется мнѣ дѣломъ неважнымъ. Мнѣ пока все равно, что́ вы почитаете правдою и что́ ложью, лишь бы вы были серьезны и достаточно ревностны, чтобы дѣлать либо одно, либо другое. Единственно чего я для васъ боюсь, это продолженія теперешняго видимаго равнодушія и косности. Пока вы *кажетесь* мертвыми, то, навѣрное, на насъ вы не будете имѣть никакого вліянія: мы будемъ все болѣе и болѣе обращаться къ Риму, который явно дѣятеленъ и живъ. Если же, наоборотъ, вы проявите признаки жизни; или, если, говорю я, вы вернетесь къ сознанію вашихъ обязанностей (въ какомъ бы то ни было видѣ) по отношенію ко всей Церкви, ко всему міру: тогда мы тотчасъ начнемъ интересоваться вами, мы начнемъ уважать васъ, даже если бы ваша энергія была, повидимому, обращена противъ насъ. Да и вы сами, въ попыткахъ быть вселенскими, что мнѣ кажется совсѣмъ недостижимымъ, несомѣнно пришли бы подъ вліяніемъ самаго этого старанія къ сознанію своего заблу-

жденія и исправили бы себя, если-бъ оказалось, что предпринимаете невозможное".

По вопросу „объ обращеніи къ Святымъ и Ангеламъ и о призываніи ихъ" Пальмеръ въ общемъ вполнѣ соглашается съ Хомяковымъ.

Въ концѣ письма Пальмеръ, въ девяти пунктахъ, дѣлаетъ краткія замѣчанія по поводу нѣкоторыхъ частныхъ вопросовъ, затронутыхъ въ письмѣ Хомякова. Изъ этихъ замѣчаній слѣдуетъ отмѣтить слѣдующія слова: „я долженъ выразить вамъ мое полное сочувствіе по поводу вашихъ прекрасныхъ замѣчаній на счетъ заблужденія, распространеннаго между Англиканцами и Протестантами вообще и заключающагося въ предположеніи, что не только каждая частная Церковь можетъ впадать въ частныя заблужденія, не переставая принадлежать къ Вселенской Церкви, но что и вся Каѳолическая Церковь можетъ временно подпадать заблужденіямъ, либо однимъ и тѣмъ же во всѣхъ частяхъ своихъ, либо разнымъ въ разныхъ обществахъ, такъ что истина должна быть извлекаема изъ зараженнаго цѣлаго чрезъ посредство частнаго разумѣнія, руководимаго положеніемъ „quod semper, quod ubique, quod ab omnibus". Это конечно очень распространенное мнѣніе, очень ложное и конечно въ сущности еретическое, если только дѣло касается заблужденія существеннаго въ догматѣ или въ дисциплинѣ", хотя этого не слѣдуетъ распространять на ошибки второстепенныя...

„Не лѣность, а нѣкоторыя домашнія обстоятельства" были причиною того, что Хомяковъ опоздалъ съ отвѣтомъ на это письмо Пальмера [1]). Въ этомъ письмѣ онъ нашелъ

---

[1]) Письмо Пальмера, на которое отвѣчалъ Хомяковъ, писано отъ 1 іюля 1846 г Хомяковъ отвѣтилъ, по его собственнымъ словамъ, послѣ „продолжительнаго молчанія. Вотъ почему это письмо его, не имѣющее даты, писано было не раньше конца 1846 года. Сочин., т. II. стр. 362—376.

много жестких нападений и *несправедливых обвинений*. Тѣмъ не менѣе онъ находитъ невозможнымъ не признать его *дружественнымъ*, ибо эти нападенія и обвиненія высказаны, съ одной стороны, съ тою *честною откровенностью*, которая служитъ ручательствомъ истинно дружескаго расположенія, съ другой стороны, съ тою *безпощадною прямотою*, которая свидѣтельствуетъ о сильномъ желаніи открыть истину и довести спорный вопросъ до удовлетворительнаго рѣшенія. Вообще Хомяковъ думаетъ, что „всегда бы слѣдовало ясно и откровенно высказывать всякое сомнѣніе, недоразумѣніе и осужденіе, не щадя осуждаемаго: это единственный путь къ опредѣленію границъ между правдою и заблужденіемъ. Въ вопросахъ истинной важности не только не слѣдуетъ уклоняться отъ правды, но не должно даже смягчать ее".

Въ этомъ отвѣтномъ письмѣ Хомякова ясно выдѣляются три части. Сначала, въ трехъ пунктахъ, онъ отвѣчаетъ на *обвиненія*, взводимыя Пальмеромъ на Православную Церковь. Во второй части дѣлаетъ „нѣсколько замѣчаній" по поводу вышеупомянутыхъ замѣчаній Пальмера по нѣкоторымъ *частнымъ* вопросамъ. Наконецъ, въ третьей части Хомяковъ просилъ позволенія „сказать нѣсколько словъ по поводу всего содержанія" письма Пальмера.

Хомяковъ, прежде всего, разсматриваетъ обвиненіе Пальмера, которое можно формулировать такъ. Восточная Церковь имѣетъ притязаніе быть единой, истинною, Православною и Каѳолическою церковію; въ истинно-православной и каѳолической церкви не можетъ изсякнуть духъ апостольства, истинный духъ любви; а между тѣмъ въ Восточной Церкви замѣчается явный недостатокъ апостольскаго духа.

„Въ нашемъ недостаткѣ христіанскаго рвенія отвѣчаетъ на это обвиненіе Хомяковъ, я чистосердечно сознался, хотя и снялъ съ Церкви это обвиненіе въ отношеніи къ

западному міру. Вы—обращается Онъ къ Пальмеру—приписываете эту нравственную вялость нашу тому, что Церковь внутренно, про себя, убѣждена будто бы въ томъ, что она есть не болѣе, какъ часть всеобщей Церкви, не смотря на всѣ свои притязанія на иное значеніе. Такое толкованіе кажется мнѣ совершенно произвольнымъ: оно не можетъ быть допущено до тѣхъ поръ пока представляется возможность другого, болѣе удовлетворительнаго объясненія. Вамъ кажется, что я отвѣчалъ не прямо, а уклончиво, когда упомянулъ о различіи, существующемъ между нашими отношеніями къ язычникамъ, и христіанскимъ народамъ Европы. Но, думаю, мнѣ не трудно будетъ защищать высокимъ авторитетомъ справедливость сдѣланнаго мною различія. Я говорилъ: „какую вѣсть понесемъ мы христіанскому Западу, какой новый источникъ знанія откроемъ мы народамъ, болѣе насъ просвѣщеннымъ, на какое новое ученіе укажемъ мы людямъ, которымъ извѣстна истина, но которые пренебрегаютъ ею“? Слова эти не выражаютъ ни робкаго уклоненія отъ борьбы (что въ самомъ дѣлѣ доказывало бы слабость и сомнѣніе), ни недовѣрчивости къ силѣ нашихъ доказательствъ и авторитетовъ; едва-ли даже можно найти въ сказанномъ мною признакъ большаго недостатка рвенія и любви; это не болѣе, какъ доказательство въ подтвержденіе того глубокаго убѣжденія нашего, что есть *нравственное препятствіе*, непозволяющее Западу принять, въ простотѣ сердца, истину, предлагаемую ему Церковію, препятствіе, истекающее не изъ невѣжества и не изъ доводовъ разума. Никакія человѣческія усилія не побѣдятъ его, когда она не побѣждается лучшими чувствами тѣхъ лучшихъ людей, которые видятъ истину, но не рѣшаются ее исповѣдать. Такое нравственное нерасположеніе само по себѣ возможно; остается лишь дознать, дѣйствительно ли оно существуетъ въ обсуждаемомъ нами случаѣ? Вспомните притчу о Лазарѣ: не изрекъ ли

въ ней Самъ Отецъ Свѣта и Источникъ Любви устами Авраама: „аще Моисея и пророковъ не послушали, и аще кто отъ мертвыхъ воскреснетъ, не имутъ вѣры". Не думайте, прошу васъ, чтобъ я привелъ это мѣсто съ намѣреніемъ огорчить васъ; мнѣ бы не хотѣлось обращаться къ вамъ съ обидными упреками. Я уже признался въ недостаткѣ рвенія въ нашемъ народѣ и въ нашей странѣ; я готовъ повторить это признаніе, но все-таки я убѣжденъ, что мы имѣемъ право примѣнить къ настоящему дѣлу слова Христовы и что вы удалены отъ насъ силою нравственнаго препятствія, происхожденіе и историческое развитіе котораго я старался прослѣдить въ моемъ предыдущемъ письмѣ.

„Изъ признаннаго мною недостатка рвенія нашего, въ отношеніи къ язычникамъ, слѣдуетъ-ли заключать, что Восточная Церковь заблуждается, и что она есть только часть (да едва-ли даже часть) всеобщей Церкви? Съ этимъ я не могу согласиться. Можно допустить, что духовная вялость есть частный недостатокъ народовъ (Грековъ или Русскихъ), которымъ временно поручена судьба Церкви; но недостатокъ этотъ не касается самой Церкви и не нарушаетъ ея чистоты. Неисповѣдимы судьбы Божіи! Въ продолженіе двухъ столѣтій, сколько милліоновъ людей присоединено къ стаду Христову усиліями нѣсколькихъ сотенъ учениковъ! Ежели бы такая пламенная вѣра продолжала согрѣвать сердца христіанъ, то въ короткое время весь родъ человѣческій услышалъ бы слово спасенія и покорился бы ему. Между тѣмъ шестнадцать столѣтій прошло съ тѣхъ поръ, и мы, съ невольнымъ смиреніемъ, должны признаться, что и теперь большая часть человѣчества погружена во мракѣ невѣжества.

„Гдѣ же ревность апостольская? Гдѣ истинная Церковь? Это обстоятельство, если придать ему значеніе доказательства, привело бы къ такому заключенію, которое заставило бы всякаго отвергнуть его доказательность. Въ средне-

вѣковой и въ началѣ новой исторіи, мы, въ продолженіе нѣсколькихъ столѣтій, не видимъ ни одного примѣра великаго народнаго обращенія, ни одной замѣчательной попытки проповѣди Слова Божія; едва встрѣчаемъ мы въ это время нѣсколько частныхъ обращеній. Но даетъ ли это поводъ къ обвиненію всей Церкви? Въ наше время духъ миссіонерства торжественно пробудился въ Англіи. Въ тѣ дни испытанія, чрезъ которые странѣ этой, вѣроятно, суждено еще пройти, заслуга эта, конечно, забыта не будетъ Всемогущимъ Богомъ. Но этотъ новый, или до сихъ поръ незамѣченный фактъ высокаго стремленія къ миссіонерству есть ли признакъ приближенія Англиканской Церкви къ истинѣ? Доказываетъ-ли, что она очищается и растетъ въ силѣ? Этого, кажется, никто не находитъ. Или обратимся къ Несторіанцамъ, которыхъ вы противопоставляете намъ. Я не обижаюсь этимъ сближеніемъ, хотя вы сами назвали его каррикатурнымъ, вѣроятно, изъ опасенія огорчить насъ. Несторіанцы вообще необразованы и весьма невѣжественны во всемъ, что касается наукъ и художествъ; но не болѣе какъ лѣтъ сто тому назадъ невѣжество было и нашимъ удѣломъ. Несторіанцы вообще бѣдны, но бѣдность никому не ставится въ укоръ, а тѣмъ менѣе христіанину. Несторіанцы немногочисленны, но истина оцѣнивается не по числу ея послѣдователей. Была пора, когда Несторіанцы были многочисленнѣе, богаче и ученѣе, чѣмъ въ наше время. Ревностные проповѣдники ихъ разошлись по всему Востоку, доходили до внутренней Индіи и до самой средины Китая, и не тщетно трудились они: милліоны за милліонами обращались къ ученію Несторія (не одинъ Марко-Поло свидѣтельствуетъ объ ихъ успѣхахъ). Спрашиваю: были ли Несторіанцы ближе къ истинѣ въ эпоху своего торжества, чѣмъ въ наше время? Магометанство и Буддизмъ представятъ намъ тѣ же явленія и приведутъ къ такимъ же заключеніямъ, то есть къ заблужденію. Такъ и истина переживала эпохи горячаго рвенія и сравнительнаго равнодушія;

что обусловливается во времени характеромъ различныхъ эпохъ, то можетъ встрѣчаться и въ одну и ту же эпоху, какъ послѣдствіе различій въ характерѣ народовъ. Поэтому не понимаю, какъ можно обвинять Православную Церковь въ порокахъ, которые, по моему, очевидно, принадлежатъ исключительно лишь тѣмъ народамъ, изъ которыхъ составляются ея общины".

Объяснивъ такимъ образомъ характеромъ народностей, исповѣдующихъ Православіе, то, что Пальмеръ объясняетъ особенностями самой Православной Церкви, Хомяковъ, далѣе, находитъ, что сравненіе, проведенное имъ „между рвеніемъ Латинянъ и кажущимся равнодушіемъ Восточнаго міра, не совсѣмъ вѣрно. Я, говоритъ Хомяковъ, не отвергаю фактовъ и не выражаю сомнѣнія въ кажущемся превосходствѣ первыхъ; но никакъ не могу признать, чтобы прозелитизмъ ихъ исходилъ изъ чувства христіанскаго, даже изъ чувства близкаго къ христіанскому. Мнѣ кажется, что надобно оставить этотъ ихъ прозелитизмъ совершенно въ сторонѣ, какъ вовсе неидущій къ дѣлу, какъ необходимое послѣдствіе особенной, національной или церковной, организаціи, близко напоминающей направленіе Магометанства въ эпоху его торжества. Конечно, я не стану порицать ревности послѣдователей Рима. Несправедливо было бы презрительно или даже легкомысленно отзываться о чувствѣ во многихъ отношеніяхъ достойномъ похвалы. Но не могу ни восхищаться стремленіемъ, которое нерѣдко впадало въ противорѣчіе съ духомъ Христіанства, ни завидовать такому одушевленію, которое создавало и теперь можетъ создавать *скорѣе гонителей, чѣмъ мучениковъ*. Словомъ, это чувство смѣшанное, помѣсь добра и зла, чувство, которое, конечно, не безчеститъ народовъ Римскаго исповѣданія, но которое недостойно Церкви и не заслуживаетъ упоминанія въ вопросахъ о христіанскихъ истинахъ". Затѣмъ, Хомяковъ обращаетъ вниманіе на слѣдующій „странный, до сихъ поръ мало замѣченный, фактъ. Не смотря на

очевидную ревность Римлянъ и на кажущееся равнодушіе Православныхъ, Восточная Церковь, въ своихъ пріобрѣтеніяхъ, была счастливѣе своей Западной соперницы. Это замѣтно со временъ папской ереси (которая, конечно, началась не споромъ Фотія съ Николаемъ, а измѣненіемъ символа, выразившимъ притязаніе Запада сдѣлаться единственнымъ судьею въ христіанскомъ догматѣ). Чтобы убѣдиться въ этомъ, стоитъ только сравнить число Русскихъ Православнаго исповѣданія съ малымъ числомъ жителей Скандинавіи и той трети Германіи, которая была обращена послѣ Карла Великаго, притомъ обращена болѣе чѣмъ на половину не добровольно, а мечемъ, огнемъ и лестью. Опять повторяю, что я болѣе стыжусь нашего бездѣйствія, чѣмъ горжусь нашими успѣхами. Но Провидѣніе, въ неисповѣдимыхъ судьбахъ Своихъ, быть можетъ, избрало этотъ путь въ доказательство живучести истины, которая не гибнетъ и тогда, когда охрана ея ввѣряется, повидимому, недостойнымъ и незаботливымъ рукамъ. Ни Анскары, ни Вильфриды, ни Вильброды, ни Колумбаны, не приходили обращать Россію. Мы сами встрѣтили истину на полудорогѣ, увлеченные тайною благодатію Божію. Въ послѣдующія времена у насъ были мученики; у насъ были, у насъ и теперь есть миссіонеры, коихъ труды не безплодны. Сознаю, что ихъ немного; но голосъ истины, призывающій васъ, не есть ли голосъ всей Церкви? Вамъ еще не встрѣтился ни Русскій, ни Греческій миссіонеръ; но отвергъ ли Корнилій голосъ Ангела и отвѣтилъ ли ему, что не повѣритъ до тѣхъ поръ, пока не явится къ нему апостолъ? Онъ повѣрилъ, и апостолъ пришелъ, какъ необходимое, вещественное орудіе христіанскаго обращенія. И неужели благая вѣсть не будетъ принята вами, неужели голосъ истины, выраженіе всей Церкви, потеряетъ для васъ свое могущество потому только, что не нашлось человѣка, достойнаго возвѣстить его вамъ? Церковь можетъ распола-

гать и дѣйствительно располагаетъ самыми разнообразными средствами обращенія".

Второе обвиненіе Пальмера Хомяковъ формулируетъ такъ: „вы (т. е. Пальмеръ) находите, говоритъ онъ, что притязанія наши (православныхъ) явно противорѣчатъ готовности, выраженной нѣкоторыми изъ самыхъ извѣстныхъ нашихъ богослововъ, допустить соединеніе съ Латинскою Церковью на самыхъ снисходительныхъ условіяхъ". Въ числѣ этихъ богослововъ Пальмеръ указываетъ и Марка Ефесскаго [1]). На это обвиненіе Хомяковъ отвѣчаетъ, что онъ „готовъ признать излишнюю уступчивость въ Маркѣ Ефесскомъ. Но ежели судить безпристрастно этого великаго человѣка и замѣчательнаго богослова, то, кажется, придется болѣе удивлятся его несокрушимой твердости, чѣмъ порицать его за минуты человѣческой слабости. Тяжела была его задача! Онъ чувствовалъ, онъ не могъ не понимать, что, отвергая союзъ могучаго Запада, онъ положительно произносилъ смертный приговоръ надъ своимъ отечествомъ. Для его благородной души такое испытаніе было труднѣе мученичества и однако—онъ остался непоколебимъ. Не должны-ли мы послѣ этого быть снисходительны въ приговорахъ о невольныхъ уступкахъ, внушенныхъ желаніемъ спасти отечество? Не должны ли мы благословлять память этого достославнаго борца? Богословы позднѣйшихъ временъ соглашались вступить въ общеніе съ Западомъ подъ однимъ лишь непремѣннымъ условіемъ возстановленія прежняго символа вѣры въ древней его формѣ, да еще нѣкоторыхъ, не столь существенныхъ измѣненій въ церковномъ ученіи. Вы считаете эти условія слишкомъ снисходительными; вы спрашиваете: „согласился-ли бы Аѳанасій соединиться съ Аріанами на такихъ условіяхъ; допустилъ ли бы онъ ихъ во всемъ,

[1]) См. выше (примѣчаніе).

за исключеніемъ символа вѣры, свободно излагать свое ученіе"? Безъ сомнѣнія, нѣтъ! Но между ересью Арія и лжеученіемъ Рима большая разница. Первая отвергаетъ истинное ученіе, второе принимаетъ его, но грѣшитъ прибавкою къ священной истинѣ своего частнаго и, конечно, ложнаго мнѣнія. Самое же это мнѣніе, по себѣ, не составляетъ ереси, такъ какъ оно не заключаетъ въ себѣ прямого противорѣчія Священному Писанію и не было осуждено Церковью. Ересь заключается собственно въ клеветѣ на Церковь и въ выдачѣ частнаго, произвольнаго мнѣнія за преданіе Церкви. Выключите вставленное мѣсто изъ символа вѣры, и вы дадите удовлетвореніе преданію; вы разграничите вѣру съ мнѣніемъ. Это, можно сказать, краеугольный камень Римскаго ученія; отнимите его, и все построеніе, съ горделивыми притязаніями на непогрѣшимость, на право исключительнаго суда о христіанскихъ истинахъ—рушится въ прахъ. Духъ мятежа смирится и уляжется; словомъ, все необходимое будетъ сдѣлано".

Но особенно характерно то мнѣніе Хомякова, по которому filioque, какъ позднѣйшая вставка въ символъ, не будучи плодомъ исконнаго вѣрованія Западной Церкви, не служитъ предметомъ глубокаго вѣрованія и новѣйшаго Западнохристіанскаго міра: оно есть продуктъ измышленія горсти людей, измышленія, которое, какъ частное мнѣніе, можно и не ставить въ вину всей Западной Церкви, которою оно, при благопріятныхъ условіяхъ, такъ же легко можетъ быть оставлено и забыто, какъ легко, или вѣрнѣе—легкомысленно, оно было принято. „Если мы углубимся далѣе въ вопросъ, говоритъ онъ, то увидимъ (и это замѣчаніе вѣроятно не было упущено нашими богословами), что мнѣніе, прибавленное къ преданному ученію и выраженное словомъ filioque, никакого другого основанія не имѣло какъ только постановленія *нѣсколькихъ* невѣжественныхъ, *мѣстныхъ собо-*

ровъ и декретовъ, исшедшихъ отъ Римской каѳедры; поэтому, по исключеніи его изъ символа (то есть изъ преданія и изъ предметовъ вѣры), это мнѣніе никакъ не могло бы устоять по себѣ и, безъ сомнѣнія, было бы скоро оставлено и забыто, какъ многія другія частныя и мѣстныя заблужденія, какъ, напримѣръ, ложное мнѣніе, принимавшее Мельхиседека за явленіе (а не образъ) Христа. Церковь въ своемъ недосягаемомъ величіи, не взыскиваетъ за ложныя мнѣнія частныхъ лицъ, когда въ нихъ нѣтъ прямого противорѣчія ея ученію; тогда, и только тогда, мнѣнія эти могутъ обращаться и дѣйствительно обращаются въ ересь, когда они выдаютъ себя за ученіе, преданіе и вѣру Церкви. Вотъ, мнѣ кажется, достаточное оправданіе условій, предложенныхъ Риму, и доказательство, что снисходительность ихъ нисколько не подаетъ повода къ сомнѣнію въ правдѣ Восточнаго Православія и въ его увѣренности въ томъ, что это ученіе, и одно это ученіе, истинно".

Третье обвиненіе Пальмера по адресу Православной Церкви Хомяковъ формулируетъ такъ: „Церковь, допустивъ измѣненіе нѣкоторыхъ обрядовъ, сознала въ себѣ возможность маловажныхъ ошибокъ, и какъ бы заблужденіе ни было ничтожно, какъ бы измѣненіе ни было незначительно, все же, говорите вы, они лишаютъ насъ возможности логически защищать начало догматической непогрѣшимости истинной Церкви". Эта формулировка принадлежитъ, какъ сказано, самому Хомякову; она является у него выводомъ изъ слѣдующихъ словъ Пальмера. Соглашаясь съ тѣмъ мнѣніемъ Хомякова, что Вселенская Церковь, взятая во всемъ своемъ объемѣ, не можетъ, хотя бы то временно только, подпадать заблужденію, Пальмеръ дѣлаетъ оговорку, что положеніе это онъ принимаетъ лишь настолько, насколько „дѣло касается заблужденія существеннаго въ догматѣ или въ дисциплинѣ (practice). Въ противномъ же случаѣ, замѣчаетъ онъ, если вы (т. е. Хомяковъ) категорически сказали бы, что имѣете въ виду

второстепенныя ошибки или злоупотребленія, которыя не колеблютъ самой вѣры или не доходятъ до ереси, въ этомъ ограниченномъ смыслѣ я не отрицаю за частными церквами или даже за Вселенскою возможности временно подпадать заблужденіямъ или злоупотребленіямъ... Такъ въ Римской Церкви продажа индульгенцій, а въ вашей Русской неканоническое перекрещиваніе уже крещеныхъ христіанъ господствовали много лѣтъ и даже освящались мѣстными постановленіями“...

„Ваше третье обвиненіе, отвѣчаетъ на это Хомяковъ, не твердо поставлено; оно выражается только намекомъ, въ сравненіи съ продажею индульгенцій; однако я не могу оставить его безъ отвѣта. Вами же употребленныя выраженія, „что перекрещиваніе христіанъ существовало, какъ обычай, господствовавшій въ продолженіе многихъ лѣтъ и одобренный мѣстными постановленіями“, уже достаточно насъ оправдываетъ; ибо мѣстныя заблужденія не суть заблужденія всей Церкви. Это ошибки, въ которыя могутъ впадать частныя лица вслѣдствіе незнанія церковныхъ правилъ. Здѣсь виновато частное лицо (епископъ или мірянинъ—все равно); но сама Церковь твердо стоитъ въ незапятнанной чистотѣ своей, постоянно исправляетъ мѣстныя заблужденія, но никогда не нуждается сама въ исправленіи. Прибавлю, что по моему мнѣнію, и въ этомъ случаѣ Церковь никогда не измѣняла своего ученія; тутъ замѣтно лишь различіе въ обрядѣ, при совершенномъ сохраненіи его первоначальнаго значенія. Всѣ таинства могутъ окончательно совершаться лишь въ нѣдрахъ Православной Церкви. Въ какой формѣ они совершаются—это дѣло второстепенное. Примиреніемъ (съ Церковью) таинство возобновляется или довершается въ силу примиренія; несовершенный еретическій обрядъ получаетъ полноту и совершенство Православнаго таинства. Въ самомъ фактѣ или обрядѣ примиренія заключается въ сущности (virtualiter) повтореніе предшествовавшихъ таинствъ. Слѣдова-

тельно, видимое повтореніе крещенія или миропомазанія, хотя и не нужное, не имѣетъ характера заблужденія: оно свидѣтельствуетъ о различіи въ обрядѣ, но не въ понятіяхъ. Сравненіе съ другимъ фактомъ церковной исторіи уяснитъ мою мысль. Бракъ есть таинство въ глазахъ Церкви; однако Церковь не требуетъ повторенія брака отъ тѣхъ язычниковъ, которыхъ она принимаетъ въ общество вѣрующихъ. Самое обращеніе язычниковъ, безъ совершенія обряда, дастъ предшествовшему соединенію четы значеніе христіанскаго таинства. Вы должны съ этимъ согласиться; а иначе вамъ придется допустить невозможное, именно, что законное соединеніе языческой четы имѣло полное значеніе христіанскаго таинства. Церковь не требуетъ ни отъ язычниковъ, ни отъ жидовъ, возобновленія брака; но вторичное обвѣнчаніе могло ли бы считаться заблужденіемъ? Не думаю, хотя въ обрядѣ произошло бы измѣненіе. Вотъ мое мнѣніе объ этомъ вопросѣ: перекрещиваніе христіанъ, въ сущности, не есть заблужденіе; но если бы даже оно было таковымъ, то и въ такомъ случаѣ Церковь была бы въ немъ непричастна, ибо заблужденіе было бы частное, областное. Продажа индульгенцій—дѣло совершенно иное. Это грѣхъ всей Римской Церкви, ибо оно не только одобрено непогрѣшимымъ главою Церкви, но прямо имъ указано, отъ него исходило. Впрочемъ, если даже оставить въ сторонѣ это доказательство (хотя оно должно быть вполнѣ убѣдительно для всякаго истиннаго послѣдователя Римской Церкви), если допустить, на что я готовъ, что продажа индульгенцій подверглась порицанію отъ многихъ богослововъ, которые однако не были за это осуждены, какъ еретики: то, и въ такомъ случаѣ, сущность дѣла не измѣнится. Заблужденіе все-таки остается заблужденіемъ, ибо, съ Римской точки зрѣнія, нельзя порицать продажу индульгенцій. Если признать, что вѣчное спасеніе можетъ быть пріобрѣтено внѣшними средствами, то необходимо согласиться и съ тѣмъ, что Церковь имѣетъ право

указывать эти средства, соображаясь съ особыми обстоятельствами, въ которыхъ находится общество вѣрующихъ. Почему бы ей, напримѣръ, вмѣсто дѣлъ милосердія въ пользу бѣдныхъ, не указать на дѣло милосердія въ пользу всего тѣла видимой Церкви, или въ пользу ея главы? Въ этомъ случаѣ вопросъ принимаетъ нѣсколько комическую форму. Но догматически заблужденіе не заключается въ случайной формѣ ея проявленія. Заблужденіе это лежитъ въ самомъ основаніи Римскаго ученія, ученія убійственнаго для христіанской свободы и превращающаго въ рабовъ и наемниковъ усыновленныхъ дѣтей Божіихъ".—Хомяковъ далѣе заявляетъ, что все это онъ говоритъ безъ особаго желанія нападать на Римъ: онъ хотѣлъ бы только доказать право православнаго христіанина защищать ученіе, признающее совершенную непогрѣшимость Православной Церкви и невозможность открыть въ ней какой-либо, хотя бы наималѣйшій порокъ. Онъ находитъ, „что если бы это ученіе было устранено, то самое понятіе о Церкви утратило бы всякую разумность и превратилось бы въ мечту по той ясной причинѣ, что признать въ Церкви возможность погрѣшимости значитъ поставить человѣческій разумъ единственнымъ судьей надъ дѣломъ Божіимъ и подвергать всѣ основы вѣры разрушительному дѣйствію неограниченнаго раціонализма".

Сдѣлавъ „нѣсколько замѣчаній по поводу размышленій", которыми Пальмеръ оканчиваетъ свое письмо [1]), Хомяковъ

---

[1]) Изъ этихъ замѣчаній нѣкоторыя касаются частныхъ сторонъ вопроса объ исхожденіи Святаго Духа, а одно—времени введенія инквизиціи. Въ первомъ письмѣ къ Пальмеру Хомяковъ выразился: „Испанцы (во времена Готѳовъ) изобрѣли инквизицію и сдѣлали прибавку въ символѣ" (стр. 347). Во второмъ письмѣ по поводу этихъ строкъ онъ дѣлаетъ такое поясненіе. „въ первомъ письмѣ моемъ я прибавилъ, что это измѣненіе (въ символѣ) совпало съ появленіемъ инквизиціи, въ худшемъ ея видѣ, и что то и другое было дѣломъ однихъ и тѣхъ же областныхъ соборовъ. Я хотѣлъ этимъ напомнить вамъ, обращается онъ къ Пальмеру, что первый шагъ къ разобщенію былъ совершенъ духовенствомъ самымъ развращеннымъ, худшимъ, чуждымъ христіанскаго духа,

въ заключеніе произноситъ „нѣсколько словъ по поводу всего содержанія“ этого „дружескаго письма“. Хомяковъ находитъ, что письмо это дружественно не только къ нему лично, „но и ко всѣмъ намъ, чадамъ Православной Церкви. Мы—добавляетъ онъ—не могли бы требовать ни большихъ уступокъ, ни совершеннѣйшаго согласія въ догматическихъ вопросахъ... Такое убѣжденіе—источникъ великой сердечной радости для всякаго, кому дороги вопросы о согласіи и истинѣ; и однако, грустно сознаться, что ничто еще нами не пріобрѣтено, что дѣло наше ни мало еще не подвинулось! Догматы вѣры нашей были изслѣдованы и признаны безукоризненными [1]); теперь нравственность наша подвергается такому же испытанію (ибо рвеніе и любовь, побуждающая къ апостольству,—существенныя принадлежности христіанской нравственности): мы оказываемся недостойными (что и справедливо), и, ради нашихъ пороковъ, осуждается

напыщеннымъ, отуманеннымъ, горделивымъ сознаніемъ своихъ непомѣрныхъ политическихъ правъ“ (стр. 356). На это Пальмеръ замѣчаетъ: „На какіе именно факты, относящіеся къ учрежденію инквизиціи, вы намекаете? Римско-католическіе писатели не приписываютъ ей той древности, какую ей даете вы, и я не припоминаю ничего подходящаго къ инквизиціи въ той ранней эпохѣ, на которую вы указываете“ (P Ар. 1895 г., кн. 2, стр 267). Это недоразумѣніе Хомяковъ разъясняетъ такъ „Инквизиція, существовавшая въ Испаніи во время Готескаго періода, была еще неизвѣстна подъ этимъ именемъ, внѣшняя связь историческаго событія не соединяла ея съ инквизиціей временъ позднѣйшихъ. Поэтому, вѣроятно, историки никогда не отыскивали начала и корня этого страшнаго учрежденія въ бытописаніяхъ этихъ отдаленныхъ столѣтій; но кровавые и возмутительные законы, на основаніи которыхъ, во времена предшественниковъ Родрига, такъ жестоко преслѣдовались жиды и Ріане, носятъ совершенно характеръ религіозной инквизиціи въ самомъ отвратительномъ ея видѣ, они возникли, какъ и позднѣйшая инквизиція, по произволу духовенства. Вотъ почему, упоминая о нихъ, я назвалъ законы эти именемъ всѣмъ извѣстнымъ, хотя въ то время, въ Готескую эпоху, еще неупотребительнымъ“ (стр. 371).

[1]) Здѣсь Хомяковъ имѣетъ въ виду главнымъ образомъ вышеуказанный трудъ Пальмера и Блакмора, составляющій переводъ нашего Православнаго Катихизиса съ примѣчаніями.

ученіе наше [1]). Справедливо-ли такое заключеніе? Вы употребляете противъ Православія такое доказательство, которымъ вы, конечно, не позволили бы Магометанину пользоваться въ спорѣ объ истинѣ христіанской вѣры".

Гдѣ же причины такого явленія? „Мы видимъ, что члены Римской Церкви переходятъ въ Протестантство, а Протестанты въ Романизмъ; часто это дѣлается и безъ особенно глубокихъ убѣжденій. Французъ, Англичанинъ, Нѣмецъ присоединяются къ Пресбитерьянцамъ, Лютеранамъ, Индепендентамъ и т. п., уживаются легко со всѣми формами вѣрованій или заблужденій, но никогда не рѣшаются перейти въ Православіе. Это оттого, что, не смотря на перемѣну вѣроисповѣданія, покуда онъ не выходитъ изъ круга ученій, возникшихъ на Западѣ, онъ чувствуетъ себя какъ бы дома и не испытываетъ страха отступничества, того страха, который иногда затрудняетъ возвратъ отъ заблужденія къ истинѣ болѣе, чѣмъ переходъ отъ истины къ заблужденію. Его прежніе братья, конечно, осудятъ его, назовутъ поступокъ его необдуманнымъ, даже предосудительнымъ; но все же не скажутъ про него, что онъ спятилъ съ ума и что поступокъ его принадлежитъ къ числу тѣхъ, вслѣдствіе которыхъ теряются гражданскіе права всякаго члена образованнаго, западнаго міра. Это понятно! Всѣ западныя вѣрованія суть отрасли Римскаго ученія; всѣ они чувствуютъ, хотя безсознательно, свою солидарность; всѣ они сознаютъ свою зависимость отъ одной науки, отъ одного вѣрованія, одного быта; эта наука, это вѣрованіе, эта жизнь—Латинскія... Не трудно было бы доказать, что въ богословіи (такъ же какъ и въ философіи) всѣ опредѣленія вѣры и разума заимствованы изъ древней Латинской науки, хотя въ употребленіи къ

[1]) Эти слова Хомякова любопытно сопоставить съ вышеприведенными словами его друга Гоголя. Защищая Православную Церковь отъ иновѣрцевъ, обвинявшихъ ее въ безжизненности, Гоголь говоритъ: „мы трупы, а не Церковь наша и по насъ они назвали и Церковь нашу трупомъ".

нимъ часто прилагается ихъ отрицаніе (negatived). Словомъ, если бы можно было выразить мысль мою сжатою алгебраическою формулою, я сказалъ бы, что у всего Запада одна данная: А; вся разница въ томъ, что у Римлянъ, ей предшествуетъ положительный знакъ +, а у протестантовъ отрицательный —; но А остается неизмѣннымъ. Такимъ образомъ переходъ къ Православію дѣйствительно представляется отреченіемъ отъ всего прошедшаго, отъ всей прежней вѣры, науки и жизни. Перейти въ Православіе—это значитъ ринуться въ чужой, неизвѣстный міръ. Это шагъ рѣшительный; трудно совершить его, трудно даже присовѣтовать!

„Вотъ она, м. г., та нравственная преграда, о которой я упомянулъ выше, та гордость, то пренебреженіе, которые я приписываю всѣмъ религіознымъ обществамъ Запада. Это, какъ вы видите, не личныя чувства сознательно и добровольно воспитанныя въ душѣ, но порокъ разума; это невольное подчиненіе вліянію всего прошедшаго". Со времени раздѣленія церквей „обѣ половины христіанскаго міра зажили каждая своею отдѣльною жизнію и со дня на день стали болѣе и болѣе чуждаться другъ друга. На западѣ видимо росло чувство самодовольнаго торжества, тогда какъ на Востокѣ, отвергнутомъ и презрѣнномъ, высказывалось чувство глубокой скорби о разрывѣ дорогого союза христіанскаго братства и вмѣстѣ сознаніе совершенной своей невинности. Всѣ эти чувства по наслѣдству перешли и къ намъ, и мы, частію безсознательно, частію добровольно, подчиняемся ихъ вліянію. Въ наше время пробудились лучшія чувства—въ Англіи болѣе, чѣмъ гдѣ-либо. Вы теперь доискиваетесь прежняго братства, прежняго единомыслія и согласія; стыдно было бы намъ не отвѣчать взаимностью на предложенную вами дружбу; великъ былъ бы грѣхъ нашъ, если бы мы не приложили старанія возбудить и воспитать въ сердцахъ вашихъ пламенное желаніе возобновленія прежняго единства Церкви". Но это единство возможно лишь на извѣстныхъ

опредѣленныхъ условіяхъ, требующихъ внимательнаго, хладнокровнаго обсужденія.

Возражая противъ поверхностнаго отношенія къ этому вопросу, Хомяковъ уясняетъ тѣ условія, при которыхъ только и возможно истинное единеніе вѣрующихъ въ Церкви. „Церковь, говоритъ онъ, не можетъ быть гармоніею разногласій; она не ариѳметическій итогъ Православныхъ, Латинянъ и Протестантовъ. Церковь—ничто, если не представляетъ полной, внутренней гармоніи вѣры съ внѣшнимъ согласіемъ наружнаго ея проявленія (не смотря на мѣстныя различія въ обрядахъ). Вопросъ вовсе не въ томъ, лишаются-ли Протестанты и Латиняне надежды вѣчнаго спасенія? Такъ-ли ужасенъ ихъ грѣхъ, что осуждаетъ ихъ на вѣчную погибель? Вопросъ недостойный и узкій, обличающій сомнѣніе въ милосердіи Всевышняго (вопросъ, о которомъ однако часто, долго и горячо спорили). Весь вопросъ заключается въ томъ, обладаютъ-ли они истиною? Сохранили-ль церковное преданіе во всей его чистотѣ? Если окажется, что нѣтъ: то возможно-ли согласіе?... Многіе изъ вашихъ богослововъ были прежде и теперь совершенно православны; но что изъ этого? *Ихъ убѣжденія—личныя мнѣнія, а не вѣра Церкви*... Мы сочувствуемъ, мы должны сочувствовать частнымъ лицамъ; но Церкви, которая измѣняетъ символъ, хотя сомнѣвается въ законности измѣненія, Церкви, которая допускаетъ къ причастію безъ различія, какъ того, кто открыто объявляетъ, что хлѣбъ и вино, употребляемые для великой жертвы, остаются виномъ и хлѣбомъ, такъ и того, кто признаетъ ихъ за тѣло и кровь Спасителя,—такой Церкви мы не можемъ сочувствовать. Пойду далѣе, предположу несбыточное, именно: что всѣ Англиканцы, безъ исключенія, стали вполнѣ православны, приняли и символъ, и вѣрованіе совершенно сходные съ нашими; но они дошли до такой вѣры средствами и путями чисто протестантскими, то есть: они приняли ее какъ логическій выводъ, какъ добычу раз-

судка, который, подвергнувъ анализу преданіе и писаніе отцевъ, нашелъ въ нихъ нѣчто близкое, подходящее къ истинѣ. Если бы мы это допустили, т. е. признали бы этотъ процессъ, все было бы потеряно, и раціонализмъ сдѣлался бы верховнымъ судьею во всѣхъ вопросахъ. Протестантство есть признаніе *неизвѣстнаго*, искомаго разумомъ. Это „неизвѣстное“ измѣняетъ все уравненіе, какъ бы прочіе его термины не были положительны и ясны. Не питайте, умоляю васъ, надежды обрѣсти христіанскую истину, не выступая изъ прежняго кругозора Протестантства. Это была бы неразумная надежда, остатокъ той гордости, которая домогалась права и считала себя достойною самовластно судить и рѣшать окончательно, безъ помощи небесной благодати и безъ общенія въ христіанской любви. Если бы вы и обрѣли всю истину, то все-таки вы еще ничѣмъ бы не обладали; ибо мы одни можемъ дать вамъ то, безъ чего все прочее тщетно, именно *увѣренность* въ истинѣ“. Эта увѣренность только и существуетъ въ Православіи; ибо „Римъ, при всей своей обманчивой дѣятельности, пораженъ на смерть Протестантствомъ, своимъ законнымъ исчадіемъ“ и едва-ли можно „указать хоть одного послѣдователя Римской Церкви, которой, при полномъ богословскомъ и философскомъ образованіи, вѣрилъ бы въ нее серьезно и искренно... Невредимъ и цѣлъ только ковчегъ Православія, не смотря на всѣ волны и бури“.

Разсмотрѣнныя доселѣ письма находятся въ непосредственной причинной связи между собою: каждое послѣдующее письмо было отвѣтомъ на предыдущее. На послѣднее же письмо Хомякова отвѣта Пальмера мы не имѣемъ. Возможно, что его совсѣмъ не было: Пальмеръ, какъ и Хомяковъ, обыкновенно запаздывалъ съ отвѣтомъ. Изложенное письмо Хомякова писано было не раньше конца 1846 года, а можетъ быть и въ началѣ 1847 года; а весною этого года, какъ мы уже знаемъ, Хомяковъ отправился въ заграничное путешествіе и въ концѣ лѣта лично встрѣтился съ Пальмеромъ

въ Оксфордѣ, какъ это видно изъ послѣдующей переписки. Хотя прямого свидѣтельства мы не имѣемъ, но съ увѣренностью можно утверждать, что главнымъ предметомъ бесѣды встрѣтившихся друзей былъ одинаково обоихъ ихъ интересовавшій вопросъ о единеніи церквей. Вотъ почему слѣдующее въ хронологическомъ порядкѣ письмо Хомякова, начатое еще въ Берлинѣ (18 сентября 1847 г.) и оконченное уже на родинѣ (14 мая слѣдующаго 1848 г.), являясь какъ бы продолженіемъ устной бесѣды, прямо начинается трактатомъ о *единствѣ* [1]).

„Пишу вамъ—такъ начинается это письмо—изъ столицы самодовольнаго раздора, изъ Берлина, и начинаю словомъ: *единство*. Нигдѣ такъ глубоко не чувствовалъ я необходимости, святости, утѣшительной силы этого божественнаго начала! *Единство*—его не найдешь въ тщетныхъ и слабыхъ стремленіяхъ отдѣльныхъ *личностей* и умовъ (ибо каждый отдѣльный умъ ставитъ себя центромъ самого себя, тогда какъ, на самомъ дѣлѣ, существуетъ лишь единое истинное средоточіе—Божество). Его нельзя ожидать отъ естественной силы сочувствія (ибо это было бы не что иное, какъ суевѣрное поклоненіе отвлеченному понятію), но въ простотѣ и смиреніи пріемлется оно—даръ Божьяго милосердія и благодати.

„*Единство!* Это существеннѣйшее знаменіе Церкви, видимый признакъ постояннаго пребыванія Господа на землѣ, сладчайшая радость человѣческаго сердца! Почти безграничное развитіе индивидуализма—вотъ отличительнѣйшій признакъ Германіи, Пруссіи въ особенности. Здѣсь, въ Берлинѣ, трудно отыскать хотя бы одинъ какой-либо догматъ, хотя бы одно какое-либо чувство, которое могло бы послужить звеномъ истинно духовнаго общенія человѣка съ человѣкомъ, въ христіанскомъ смыслѣ этого сло-

[1]) Сочин., т. II, стр. 377—381.

ва. Самое стремленіе къ согласію, повидимому, исчезло, и это преобладаніе исключительно личнаго развитія, это духовное одиночество среди вѣчно озабоченной толпы нагоняетъ на душу чувство унынія и глубокой тоски". Для мрачно настроеннаго Хомякова въ Германіи уже виднѣются „явные признаки разложенія, не смотря на наружный успѣхъ ея матеріальнаго развитія". Онъ, впрочемъ, не находитъ, чтобы отъ этой страны ужъ совсѣмъ ждать было нечего: „глядя на строгую добросовѣстность, съ которою Германская мысль вдается во всякаго рода умственныя изслѣдованія, не испытываешь того тяжелаго чувства, которое наводитъ вѣтренность, самодовольная разсѣянность и какъ бы бездомность легкомысленной Франціи; ибо умъ, склонный къ размышленію, имѣетъ время и можетъ почувствовать желаніе прислушаться къ голосу Божественной истины". Но самое пріятное впечатлѣніе и въ этомъ, какъ и въ другихъ отношеніяхъ, произвела на нашего путешественника, какъ мы уже знаемъ, Англія, вызвавшая въ немъ *глубокое сочувствіе*, хотя то наружное единство, которое нынѣ существуетъ въ Англіи, представляется ему скорѣе призракомъ, обманчивымъ представленіемъ, чѣмъ дѣйствительнымъ фактомъ, а поэтому онъ находитъ, что и Англія, не менѣе Германіи, „нуждается въ благодати духовнаго единства"...

Въ дальнѣйшемъ изложеніи письма Хомяковъ, между прочимъ, передаетъ Пальмеру то впечатлѣніе, какое онъ по возвращеніи въ Россію, вынесъ изъ бесѣды по его дѣлу съ двумя высокопоставленными русскими людьми: граф. Протасовымъ въ Петербургѣ и митрополитомъ Филаретомъ въ Москвѣ. Первый много разспрашивалъ Хомякова объ Англіи и, въ особенности, о религіозномъ движеніи и выслушивалъ отвѣты, какъ показалось Хомякову, съ серьезнымъ и искреннимъ участіемъ. Изъ этой бесѣды выяснилось, что гр. Протасовъ не приписывалъ „никакой важности нѣкоторымъ формамъ", противъ которыхъ возражалъ Пальмеръ (напри-

мѣръ, употребленію въ церковныхъ служебникахъ слова *восточный*), и находилъ, „что всякая форма, выражающая узкое понятіе мѣстности, безъ сомнѣнія, устранится, коль скоро она будетъ указана и коль скоро, дѣйствительно, потребуется ея измѣненіе“. Въ свою очередь и Хомяковъ находилъ, что „незаконное возведиченіе какой бы то ни было мѣстности прямо противорѣчитъ самой идеѣ христіанской Церкви, которая призываетъ къ живому общенію прошедшее съ будущимъ, міръ видимый съ міромъ невидимымъ“.

Но особенно сильное и вмѣстѣ съ тѣмъ пріятное впечатлѣніе произвела на Хомякова бесѣда по тому же дѣлу съ митрополитомъ Филаретомъ: „бесѣда этого въ высшей степени даровитаго человѣка, замѣчаетъ Хомяковъ, удовлетворила меня еще болѣе, чѣмъ свиданіе съ гр. Протасовымъ. Боюсь, не былъ ли я до сихъ поръ несправедливъ къ нему. Въ такомъ случаѣ я почитаю за счастіе, что могу признать свою ошибку. Меня неожиданно поразили сила и полнота выраженнаго имъ сочувствія. Многое выслушалъ онъ съ радостною улыбкою и со слезами на глазахъ. Странно даже было видѣть такое волненіе въ человѣкѣ обыкновенно столь сдержанномъ въ выраженіи своихъ чувствъ. Онъ придалъ мнѣ самому надежды. Если спросите: далъ-ли онъ какое-нибудь положительное обѣщаніе? Отвѣчу: нѣтъ; но онъ сказалъ: „все то, что можетъ быть исполнено безъ оскорбленія христіанской совѣсти будетъ исполнено“. Онъ говорилъ это искренно, и выраженіе его лица вполнѣ согласовалось съ его словами. Онъ сказалъ мнѣ также, что всякое правдоподобное и допустимое (plausible) истолкованіе предметовъ, по которымъ можетъ возникнуть несогласіе не въ существѣ, а по видимости, будетъ охотно допущено, и что всякій обрядъ, не вмѣщающій въ себѣ прямого отрицанія догмата, будетъ дозволенъ „Ибо—говорилъ онъ—хотя и весьма желательно единство обрядовъ, тѣмъ не менѣе единство догмата есть единственное необходимое, sine qua non, условіе“.

Нѣкоторые частные факты даютъ поводъ Хомякову еще разъ указать на „несостоятельность наружнаго единства Англиканской Церкви и на возможность тамъ религіознаго кризиса, о чемъ онъ сожалѣетъ, „потому что, замѣчаетъ онъ, меня всегда пугаетъ всякое предвѣстіе волненій и раздоровъ; впрочемъ, утѣшаетъ онъ себя, можетъ быть, все это къ лучшему. Божественная логика исторіи неотвратима. Всякому призраку придетъ конецъ, и тогда благородныя души, освобожденныя отъ обманчиваго призрака единства, станутъ искать, и дѣйствительно обрѣтутъ, единство истинное". Эта надежда на лучшее будущее заставляетъ Хомякова обратиться къ Пальмеру съ слѣдующими словами воодушевленія. „Станемъ также и мы, м. г., искать единства. Возьмемся за дѣло добросовѣстно и мужественно. Сознаемъ важность поступковъ нашихъ не только въ отношеніи къ намъ самимъ, но и какъ проявленій духа времени и какъ воздѣйствій на него. Конечно, нѣсколько спѣлыхъ зеренъ не составляютъ еще цѣлой жатвы: но пахарь радуется и первому зрѣлому колосу, ибо видитъ въ немъ доказательство, что скоро затѣмъ поспѣетъ и вся жатва".

Въ то время, когда писались эти строки, въ Россіи уже сдѣлались извѣстны ближайшія слѣдствія *февральской* революціи. Удивляясь тому, съ какою „поразительною неожиданностью" слѣдуютъ въ Европѣ великія событія другъ за другомъ, Хомяковъ въ заключеніе письма замѣчаетъ: „Поднялись самые важные вопросы, и человѣкъ уповаетъ разрѣшить ихъ безъ помощи вѣры. Боюсь, какъ бы человѣчество дорого не поплатилось за безумную гордость разума. Рука Божественнаго милосердія да усмиритъ и направитъ угрожающую бурю. Да будетъ пощажена Англія—это мое самое искреннее желаніе".

Письмо это не требовало прямого отвѣта, и поэтому Пальмеръ ждалъ момента, когда наступитъ возможность сообщить Хомякову „точныя свѣдѣнія о своихъ дѣйствіяхъ". Но

ждать пришлось долго, потому что неблагопріятныя обстоятельства не позволяли Пальмеру скоро проявить свои дѣйствія. Всю зиму 1847—48 г. онъ „былъ заключенъ въ своей комнатѣ припадкомъ или послѣдовательными припадками подагры"; а лѣтомъ 1848 г. онъ уѣхалъ „въ Шотландію и остался всю зиму въ Эдинбургѣ, занимаясь печатаніемъ подробнаго отчета о полемикѣ, которую вели покойный епископъ Шотландскій въ Парижѣ" и самъ Пальмеръ съ русской княгиней Голицыной [1]). Весною 1849 года, одинъ изъ сочленовъ Пальмера по коллегіи св. Магдалины Барнеби отправлялся въ Петербургъ. Пальмеръ воспользовался этимъ случаемъ и отправилъ письмо Хомякову, помѣченное Ѳоминымъ Воскресеньемъ [2]). Письмо это своимъ содержаніемъ не стоитъ въ прямой причинной связи ни съ предыдущимъ, ни съ послѣдующимъ, письмами Хомякова, а поэтому и останавливаться намъ на немъ подробно нѣтъ достаточнаго основанія. Главный предметъ письма—это изложеніе видовъ и расчетовъ на Шотландскую Церковь, на которую, какъ независимую отъ свѣтской власти, Пальмеръ возлагалъ большія надежды въ дѣлѣ о соединеніи Церквей. Но есть въ этомъ письмѣ, содержащемъ интересный матеріалъ для біографіи Пальмера, мѣсто, заслуживающіе и нашего вниманія. Говоря о вышеназванной книгѣ, содержащей „подробный отчетъ о полемикѣ" съ кн. Голицыной, Пальмеръ замѣчаетъ: „Вы найдете въ этой книгѣ нѣсколько длинныхъ выдержекъ изъ вашихъ собственныхъ писемъ, или скорѣе самыя письма ваши (только съ нѣкоторыми пропусками) и надѣюсь, что вы не осудите сдѣланное изъ нихъ употребленіе. Я хотѣлъ дать нѣчто уясняющее мнѣнія и чувства, какія могутъ имѣть члены вашей церкви по вопросу о единствѣ, и конечно едвали бы я нашелъ въ дру-

[1]) Рѣчь идетъ о женѣ кн. Мих. Голицына, о совращеніи которой въ Англиканство упоминалось выше.

[2]) Напечат. въ Русск. Арх. 1895 г., кн. 2, 269—274. Сочинен., издан. 1900 г., т. II, стр. 466—473

гомъ источникѣ что-либо столь подходящее или что-либо могущее показаться привлекательнѣе въ хорошемъ смыслѣ слова для Англиканскаго читателя, какъ ваши письма, *посланныя мнѣ какъ бы самимъ Промысломъ и достойныя сами по себѣ получить большую степень извѣстности, чѣмъ та, которую они могутъ имѣть прочтенныя только мною и потомъ сложенныя въ портфель. Могу прибавить, что не одинъ человѣкъ, прочитавшій ихъ, признавался мнѣ, что они во многомъ измѣнили его прежнія предубѣжденія противъ Восточной Церкви* [1]).

„Болѣе года прошло“ прежде, чѣмъ Хомяковъ собрался отвѣтить на это письмо Пальмера [2]). Причина этой медленности оказалась совершенно та же, что и у Пальмера. „Я долженъ бы былъ, пишетъ Хомяковъ, покаяться въ томъ, что долго не отвѣчалъ, и просить прощенія, если бы не могъ сказать въ свое оправданіе, что *сильное воспаленіе глазъ* лишило меня на *нѣсколько мѣсяцевъ* возможности взяться за перо или книгу и даже принудило меня, въ продолженіе многихъ недѣль, не выходить изъ темной комнаты“. Такое состояніе было, конечно, для него „весьма тягостно“ потому, что лишало его возможности отвѣчать на письмо Пальмера и обратить его „вниманіе на обстоятельство весьма важное въ церковной жизни“. Прежде чѣмъ говорить объ этомъ *весьма важномъ обстоятельствѣ*, Хомяковъ жалуется на то, что Европейскіе умы, занятые политическими событіями „значительной, или только мнимо значительной важности“, весьма мало интересуются *отвлеченными вопросами* вѣры. „Отвлеченные вопросы вѣры, говоритъ онъ, почти всѣми считаются менѣе интересными и менѣе важными, чѣмъ практическіе вопросы дипломатіи и политики. Таково общее мнѣніе, и я

---

[1]) Ibid., стр 270.

[2]) Сочин. II, стр. 382—387. Письмо это Хомякова помѣчено 11 октября 1850 г.

тому не удивляюсь, хотя считаю его однимъ изъ самыхъ ошибочныхъ и ложныхъ. Оно ложно не только съ философской точки зрѣнія (ибо вопросы религіозные касаются вѣчныхъ истинъ и единственнаго истиннаго человѣческаго счастья), но и съ точки зрѣнія исторической. Можно ли человѣку не слѣпому, съ глазами не закрытыми для свѣта исторической науки, хотя на минуту усумниться въ томъ. что Аріанство и осужденіе его на Никейскомъ Соборѣ дало особенное направленіе судьбамъ Европы на многія столѣтія, соединивъ интересы Каѳоличества съ жизнію нѣкоторыхъ Германскихъ племенъ и поставивъ послѣднія во враждебныя отношенія къ другимъ племенамъ, павшимъ въ столкновеніи съ ними? Нельзя также не признать, что раздѣленіе Востока и Запада по поводу вопроса религіознаго имѣло жизненное значеніе для всей Европейской исторіи: оно побудило Западъ отдать на жертву Восточную Имперію, оно повело отчужденіе послѣдней, задержало ее и осудило на неполное развитіе. Въ отвѣтъ на такія указанія обыкновенно говорятъ, что они не болѣе какъ исключенія; тогда какъ они, наоборотъ, представляютъ лишь яркіе примѣры общаго правила. Даже въ наше время большая часть Европейскихъ потрясеній, хотя и возникла, повидимому, изъ матеріальныхъ и иногда изъ самыхъ ничтожныхъ интересовъ, служитъ только внѣшнею оболочкою для глубокихъ вопросовъ религіознаго свойства, управляющихъ дѣйствіями людей безъ вѣдома ихъ самихъ. Вы—обращается авторъ къ Пальмеру—я увѣренъ, раздѣляете это мнѣніе, и надѣюсь, что вы также согласитесь со мною въ томъ, что я не напрасно считаю *слѣдующій фактъ весьма важнымъ и значительнымъ событіемъ*“.

Дѣло въ слѣдующемъ. Въ концѣ 1847 года на Востокѣ сдѣлалось извѣстнымъ, что папа Пій IX отправилъ къ Турецкому султану архіепископа Ферріери, который прибылъ въ Константинополь 16 января 1848 года, привезъ съ собою *посланіе* папы „къ христіанамъ Восточной Православной

Церкви, въ которомъ вновь выразилось давно питаемое папами желаніе подчинить ее своему престолу". На это папское посланіе на Востокѣ въ томъ же 1848 г. появилось два отвѣта: частный „Отвѣтъ Православной Восточной Церкви на окружное посланіе папы римскаго Пія IX, въ недавнее время присланное къ Православнымъ на Востокѣ"[1]) и *„Окружное посланіе единой, святой, соборной и апостольской Церкви ко всѣмъ Православнымъ христіанамъ"* [2]), подписанное четырьмя патріархами Востока и 29 епископами [3]). Говоря о *весьма важномъ и значительномъ событіи*, Хомяковъ имѣлъ въ виду послѣднее *Окружное Посланіе*. Важнымъ онъ его считалъ, „во-первыхъ, потому, что, въ продолженіе цѣлаго столѣтія, это первый случай исповѣданія вѣры, близко подходящаго къ соборному, вселенскому опредѣленію; во-вторыхъ, здѣсь виденъ прекрасный примѣръ единодушія". Внѣшнею стороною посланія Хомяковъ не совсѣмъ былъ доволенъ: онъ „не совсѣмъ одобрялъ общее изложеніе и самый слогъ" посланія, на которомъ видѣлъ отраженіе вліянія „безвкусной Византійской школы"; онъ находилъ, что „полемическая часть, хотя не лишенная достоинствъ, могла бы быть сильнѣе"; признавалъ также, что „выраженія, обращенныя къ Римскимъ противникамъ, могли и даже должны бы быть не такъ рѣзки". Но все это онъ считалъ „дѣломъ второстепенной важности", имѣющимъ къ тому же свое оправданіе. Въ чемъ же однако заключается важность и значительность посланія?

---

[1]) Русскій переводъ этого *Отвѣта* въ слѣдующемъ 1849 году напечатанъ былъ въ „Прибавл. къ Изданію Твореній Св. Отцовъ". Ч. VIII. 1849 г. Тогда же этотъ переводъ выпущенъ былъ и отдѣльною брошюрою.

[2]) Русскій переводъ этого *Посланія*, съ разрѣшенія Св. Правительствующаго Синода, изданъ былъ въ С.-Петербургѣ въ 1850 г.

[3]) Кромѣ 4 патріарховъ подписались: 18 членовъ Констант Св. Синода, 4 члена Антіох. Св. Синода и 7 членовъ Іерусалимскаго Св. Синода. Всѣхъ епископовъ, слѣдовательно, подписалось 33; а у Хомякова, по описке, стоитъ цифра 31

„Единственная важная сторона патріаршаго соборнаго посланія заключается въ тѣхъ выраженіяхъ, которыя употреблены епископами въ опредѣленіи своего исповѣданія и своихъ догматовъ. Эти выраженія имѣютъ огромное значеніе и доставили многимъ изъ насъ великую радость, и, вѣроятно, не однихъ насъ они обрадовали, но и всякаго, кто принимаетъ живое участіе въ религіозныхъ вопросахъ. Вы уже конечно давно почувствовали такъ же, какъ и многіе изъ насъ, что различіе между Восточною Церковью и всѣми Западными общинами, какъ Римскою, такъ и тѣми, которыя проникли изъ Рима и облеклись въ форму Протестантства, лежитъ не столько въ различіи отдѣльныхъ догматовъ или частей символа вѣры, сколько въ чемъ-то иномъ, что еще не было ясно опредѣлено и выражено. Вся разница состоитъ въ различномъ способѣ пониманія или опредѣленія самой сущности Церкви. Въ нѣкоторыхъ разбросанныхъ очеркахъ, и еще болѣе въ неизданныхъ доселѣ историческихъ изслѣдованіяхъ, я старался опредѣлительно и ясно изложить это различіе. Но объясненія частнаго лица, и при томъ мірянина, не имѣли бы силы; никто бы не принялъ его одинокаго голоса за истинное выраженіе самой Церкви, за ея самосознаніе. Непремѣнно возникли бы сомнѣнія, или прямыя противорѣчія, тѣмъ болѣе, что объясненія мои, я долженъ признаться, были бы прямымъ отрицаніемъ многихъ опредѣленій Церкви и ея сущности, данныхъ тѣми богословами нашими, которые, къ несчастію, воспитались подъ вліяніемъ западной науки, до нѣкоторой степени еще преобладающей въ нашихъ школахъ. Но выраженія, употребленныя соборомъ, состоявшимъ изъ 3 (въ текстѣ подписалось 4) патріарховъ и 28 (29) епископовъ, имѣютъ высокій авторитетъ, и теперь, когда выраженія эти перепечатаны въ Россіи съ дозволенія нашей Церкви, они близко подходятъ къ вселенскому рѣшенію Восточной Церкви. Выраженія эти, изложенныя въ § 17, слѣдующія: „Папа очень ошибается, предполагая, что мы считаемъ цер-

ковную іерархію хранительницею догмата. Мы смотримъ на дѣло иначе. Непоколебимая твердость, незыблемая истина христіанскаго догмата не зависитъ отъ сословія іерарховъ; она хранится всею полнотою, всею совокупностью народа, составляющаго Церковь, который и есть тѣло Христово“ [1]). Затѣмъ слѣдуютъ примѣры. Та же самая мысль выражается, кажется, въ § 15-мъ (посланія у меня нѣтъ подъ рукою, и я цитую на память). Вотъ смыслъ этого мѣста: ни іерархическая власть, ни сословное значеніе духовенства, не могутъ служить ручательствомъ за истину; знаніе истины даруется лишь взаимной любви [2]). Трудно было бы требовать болѣе ясныхъ и положительныхъ изъясненій. Здѣсь даръ познанія истины рѣзко отдѣляется отъ іерархическихъ обязанностей (т. е. власти совершать таинства и соблюдать церковный порядокъ), и такимъ образомъ опредѣляется совершенное различіе отъ Римскаго ученія. Даръ неизмѣннаго вѣдѣнія (которое есть не что иное, какъ вѣра) приписывается не отдѣльнымъ лицамъ, но совокупности церковнаго тѣла и является спутникомъ нравственнаго начала—взаимной любви. Это положеніе прямое противорѣчіе тому личному, раціоналистическому началу, которое есть основаніе всякаго протестантскаго уче-

---

[1]) Это вольная передача слѣдующихъ словъ Окружнаго Посланія, содержащихся дѣйствительно въ § 17: „у насъ ни патріархи, ни Соборы никогда не могли ввести что-нибудь новое, потому что хранитель благочестія (ὑπερασπιζῆς τὴς θρησκίας) у насъ есть *самое тѣло Церкви*, *т. е. самый народъ*, который всегда желаетъ сохранить вѣру неизмѣнною и согласною съ вѣрою отцовъ его, какъ то испытали многіе и изъ папъ и латинствующихъ патріарховъ, со времени раздѣленія нисколько не успѣвшіе въ своихъ противъ нея покушеніяхъ“ (Изд. 1850 г., стр. 37).

[2]) Это тоже вольная передача слѣдующихъ словъ изъ § 15 Посланія: „у насъ православіе сохранило соборную Церковь непорочною невѣстою Жениху ея—хотя мы и не имѣемъ никакого свѣтскаго надзирательства (ἀςυνομίαν κοσμικὴν) или, какъ говоритъ его блаженство (папа), „священнаго управленія“, а только соединены союзомъ любви и усердія къ общей матери, въ единствѣ вѣры, запечатлѣнной семью печатями Духа (Апок 5. 1), т. е семью вселенскими Соборами, и въ послушаніи истинѣ“.. (Ibid. стр. 35)

нія. Вижу съ радостью, что теперь ясно и прочно установлено одно изъ главныхъ основаній нашего катихизиса. Я готовъ этотъ фактъ признать за чудо, когда вспомню о глубокомъ невѣжествѣ и даже, можетъ быть, нравственномъ униженіи Греческаго клира, и о той склонности къ духовному деспотизму, которой нельзя не замѣтить въ нашемъ болѣе свѣдущемъ и образованномъ духовенствѣ. Разъ высказанная сила тайнаго жизненнаго начала сокрушаетъ всѣ препятствія, которыя нашимъ очамъ и нашему разуму казались непреодолимыми. Надѣюсь, что вы не осудите нѣсколько торжественнаго тона моего письма. Радость, которую мы испытали при чтеніи соборнаго посланія, была тѣмъ живѣе, что была совершенною для насъ неожиданностью. Вы конечно будете ей сочувствовать точно такъ же, какъ сочувствовали бы тяжелымъ впечатлѣніемъ, которыя мы ежедневно испытываемъ".

Обращаясь, затѣмъ, къ общему положенію дѣлъ въ Россіи, Хомяковъ находитъ, что оно „удовлетворительно", хотя сознается, что оно „было бы еще лучше, если бы у насъ (въ Россіи) правительство могло убѣдиться въ томъ, что христіанская истина не нуждается въ постоянномъ покровительствѣ, и что чрезмѣрная объ ней заботливость ослабляетъ, а не усиливаетъ ее. Расширеніе умственной свободы много бы способствовало къ уничтоженію безчисленныхъ расколовъ самаго худшаго свойства, которые безпрестанно возникаютъ и распространяютъ свое вредное вліяніе въ простомъ народѣ. Но все это временныя ошибки робкихъ политическихъ дѣятелей, все это исчезнетъ, только бы самыя начала были яснѣе высказаны и лучше поняты. Тогда все пойдетъ хорошо. Надѣюсь, что мы къ тому идемъ".

Надежды Пальмера на соединеніе церквей сильно радуютъ Хомякова. Онъ сознается, что день осуществленія этихъ надеждъ, если бы это случилось, былъ бы „однимъ изъ счастливѣйшихъ" въ его жизни и что вообще труды

Пальмера на пользу этого дѣла составляютъ для него „предметъ постоянной тревожной думы“. Особенно радуютъ Хомякова признаки „возможнаго соглашенія или сближенія съ Каѳоличествомъ“, замѣченные Пальмеромъ во время путешествія въ Шотландію. „Та земля, добавляетъ онъ, которая столько разъ заслуживала благодарность человѣчества не за независимыя учрежденія и успѣхи въ наукахъ (объ нихъ здѣсь не упоминаю), а за благородныя усилія многихъ ея сыновъ, разносившихъ во всѣ концы міра имя Христово и благодать христіанскаго служенія, эта земля, говоритъ Хомяковъ, кажется мнѣ болѣе другихъ достойною ясно понимать дивное стремленіе христіанской Церкви“.

„Такъ, увѣряетъ Хомяковъ, мыслитъ и нашъ митрополитъ (Филаретъ). Онъ былъ весьма тронутъ чтеніемъ письма вашего и вполнѣ одобряетъ все то, что̀ вы дѣлали и предлагали“. Послѣднія извѣстія изъ Оксфорда и особенно переходъ многихъ „или въ ультрапротестантство или въ совершенный раціонализмъ, стоящій на рубежѣ невѣрія, если онъ уже не есть полное отрицаніе всякой религіи“, а равно переходъ Ньюмана въ католичество (въ 1845 г.), сильно смущаютъ Хомякова, хотя все это кажется ему совершенно естественнымъ. „Я думаю, говоритъ онъ, иначе и быть не могло. Двусмысленное положеніе Англиканства между Папизмомъ и Ультрапротестантствомъ должно выразиться въ своихъ послѣдствіяхъ. Честный умъ Ньюмана не избѣгнулъ одного изъ этихъ уклоненій; другіе, менѣе извѣстные, но, быть можетъ, одушевленные столь-же искренними стремленіями, впали въ противоположную крайность“. Но Хомяковъ надѣется, что „эти отпаденія не подѣйствуютъ ни на друзей Пальмера, ни на его собственную энергію“. Но такъ какъ никто не можетъ считать себя гарантированнымъ отъ „минутной слабости“, то на всякій случай Хомяковъ предлагаетъ Пальмеру „вспомнить, что въ далекой странѣ есть сердца, вполнѣ оцѣнивающія великое значеніе предпринятаго

имъ дѣла,—сердца, встревоженныя слухами о томъ, что можетъ затруднить это дѣло, и возносящія, по мѣрѣ силъ своихъ, усердныя молитвы объ успѣхѣ усилій и подвиговъ" его.—Свое письмо Хомяковъ оканчиваетъ словами: „буду-ли я имѣть счастье снова встрѣтиться съ вами подъ чудною, раздумье наводящею, тѣнью Оксфордскихъ деревьевъ? Это одна изъ надеждъ моихъ, одно изъ моихъ pia desideria. Быть можетъ, въ будущемъ году! Но не буду гадать о будущемъ"... Осуществиться этой мечтѣ Хомякова не суждено было [1]).

На это письмо Хомякова Пальмеръ не отвѣтилъ. Въ другое время тяжелый на подъемъ, на этотъ разъ Хомяковъ обнаружилъ необычную для него энергію, и, не дождавшись отвѣта, шлетъ (не раньше, впрочемъ, чѣмъ черезъ 8 мѣсяцевъ) Пальмеру новое письмо, помѣченное 6 іюня 1851 г.[2]).

---

[1]) Это письмо отправлено было въ Англію съ извѣстнымъ санскритологомъ Коссовичемъ, который, въ случаѣ посѣщенія имъ Оксфорда, долженъ былъ явиться къ Пальмеру, на дружественный пріемъ котораго расчитываетъ Хомяковъ. Сравн. выше текстъ, стр 243

[2]) Въ собраніи *Сочиненій* это письмо помѣщено VI-мъ (т. II, изд. 3 стр 838—392). Редакція Русск Арх., указывая на недочоты въ письмахъ Пальмера, находитъ возможнымъ, „что VI-е письмо было вызвано *сообщеніемъ* Пальмера о подробностяхъ дѣла Горгама и о назначеніи папою Католическихъ епископовъ въ Англіи", о чемъ говоритъ Хомяковъ въ этомъ своемъ письмѣ, которое, такимъ образомъ, является отвѣтомъ на предполагаемое, но доселѣ не разысканное, письмо Пальмера (Р Арх. 1895 г., кн. 2, стр 298—299). Мы однако же думаемъ, что это предполагаемое письмо Пальмера не существовало. Полагаемъ это, во-первыхъ, въ виду полнаго отсутствія въ письмѣ Хомякова даже намека на предшествующее письмо Пальмера, а во-вторыхъ, въ виду слѣдующихъ строкъ письма Пальмера писаннаго послѣ VI-го письма Хомякова: „Я такъ давно у васъ въ долгу, что мнѣ стыдно оправдываться"... (Ibid. стр. 275). Это письмо Пальмера писано отъ 22 сентября 1852 г.; значитъ, между VI-мъ письмомъ Хомякова и этимъ письмомъ Пальмера прошло около 3 мѣсяцевъ. При общей медлительности въ отвѣтахъ обоихъ корреспондентовъ, этотъ трехмѣсячный промежутокъ слишкомъ ничтоженъ для того, чтобы онъ могъ вызвать вышеприведенныя строки извиненія. Эту же мысль подтверждаютъ и слѣдующія строки того же письма Пальмера отъ 22 сентября: „Я думаю, что вы знаете, какъ я про-

Уже изъ этого можно заключить, что была какая-то особенно важная причина, побудившая Хомякова взяться за перо. Эта причина видна изъ первыхъ строкъ самаго письма. Нужно помнить, что въ 1851 году въ Лондонѣ устроена была всемірная выставка, показавшая блестящій успѣхъ англійской промышленности. Указаніемъ на этотъ фактъ и начинается письмо Хомякова. „Никогда еще, пишетъ онъ, по моему мнѣнію, Англія не была такъ достойна удивленія, какъ въ теченіе нынѣшняго года. Одного Вавилонскаго предпріятія всемірной выставки въ хрустальномъ дворцѣ, доказавшаго, что Лондонъ есть истинная и всѣми признанная столица всемірной промышленности, было бы достаточно для поглощенія всего вниманія и всѣхъ умственныхъ силъ всякаго другаго народа; но очевидно, что Англія стоитъ выше своихъ собственныхъ промышленныхъ чудесъ. Ее волнуютъ *интересы болѣе важные*, ея духовная энергія возбуждается *болѣе возвышенными помыслами*“. Подъ этими болѣе важными интересами и болѣе возвышенными помыслами Хомяковъ имѣетъ въ виду то движеніе, которое вызвано было въ Англіи такъ называемымъ „дѣломъ Горгама“. Чтобы понять смыслъ письма Хомякова, необходимо, хотя кратко, напомнить, въ чемъ именно состояло дѣло Горгама.

Дѣло Го́ргама, начавшееся въ 1846 году, возникло на почвѣ борьбы уже извѣстныхъ намъ религіозныхъ партій— высокоцерковниковъ и низкоцерковниковъ. Экстерскій епископъ Фильпотсъ, принадлежавшій къ партіи высокоцерковниковъ и примыкавшій къ кружку новыхъ оксфордскихъ богослововъ (трактаріанцевъ), заподозрилъ діакона Горгама въ неправовѣріи и поэтому отказался посвятить его во священника на мѣсто въ своей спархіи. Понуждаемый свѣтскою

велъ зиму 1849—1850 г. въ Аѳинахъ“. Ясно, что послѣ весенняго письма 1849 г., помѣченнаго *Ѳоминымъ Воскресеньемъ*, Пальмеръ Хомякову не писалъ, что, впрочемъ, видно изъ всего сентябрьскаго письма; это отчасти выяснится ниже

властью (лордомъ канцлеромъ) къ посвященію Горгама, Фильпотсъ назначилъ ему особое испытаніе, на которомъ выяснилось, что Горгамъ невѣрно учитъ о таинствѣ крещенія. Именно, онъ отрицалъ духовное возрожденіе человѣка въ таинствѣ крещенія, при чемъ о дѣтяхъ выражался, что чрезъ это таинство они „не дѣлаются членами тѣла Христова (церкви) и чадами Божіими". Понятно, что послѣ этого разоблаченія епископъ продолжалъ настаивать на своемъ рѣшеніи. Горгамъ пытался-было обратиться къ суду архіепископскому; но и здѣсь получилъ отказъ. Тогда онъ рѣшился передать дѣло въ высшую инстанцію, въ Тайный Совѣтъ Королевы, который, найдя, что въ символическихъ книгахъ англиканской церкви нельзя отыскать точнаго категорическаго рѣшенія разсматриваемаго вопроса, рѣшилъ дѣло въ пользу Горгама. Но это рѣшеніе не только неуладило дѣла, но. напротивъ, осложнило его: ибо теперь поднялся вопросъ о неправоспособности свѣтскаго суда въ дѣлѣ рѣшенія религіозныхъ вопросовъ и о необходимости возстановить права духовныхъ соборовъ. Мысль эта проводилась, съ одной стороны, въ печати, съ другой стороны, въ представленныхъ на разсмотрѣніе парламента законопроектахъ. Но въ парламентѣ эти законопроекты не прошли, что означало, что въ Англіи господствуетъ направленіе, непризнающее свободы и самобытности Церкви, какъ божественнаго учрежденія. Послѣдній фактъ больше всего смутилъ трактаріанцевъ, которые ближе другихъ англиканъ стояли къ истинному пониманію существа Церкви, и поэтому сильнѣе другихъ опечалены были такимъ исходомъ дѣла. Утративъ надежду возвратить англиканскую церковь къ началамъ Вселенскаго Православія, нѣкоторые изъ нихъ подъ вліяніемъ этихъ событій, слѣдуя примѣру Ньюмана, стали переходить въ Римскій Католицизмъ. Папа Пій IX, внимательно слѣдившій за происходившею въ Англіи смутою, воспользовался послѣднимъ фактомъ, и особою буллою, изданною 24 сентября

1850 г., объявилъ Англію въ церковномъ отношеніи провинціей Римской Церкви и учредилъ въ ней 12 епископовъ и одного архіепископа съ титуломъ Вестминстерскаго [1]). Эта выходка папы вызвала въ Англіи цѣлую бурю негодованія и вновь осложнила дѣло Горгама, выражаясь языкомъ Хомякова, „папскимъ вопросомъ“. Легко понять, какъ все это должно было интересовать Хомякова, питавшаго надежду на возможность соединенія Англиканской Церкви съ Православною, и какое важное значеніе онъ долженъ былъ придавать событіямъ, вызваннымъ дѣломъ Горгама. „Европа, пишетъ онъ, въ суетѣ своихъ матеріальныхъ заботъ и стремленій, не понимаетъ той духовной жизни, или точнѣе, той жажды духовной жизни, которая выражается агитаціями по поводу дѣла Горгама и папскаго вопроса. Надъ первымъ почти вездѣ смѣялись, какъ надъ чѣмъ-то дѣтскимъ, недостойнымъ образованной націи; второе же сочли такимъ же ребячествомъ и признакомъ болѣзненнаго самолюбія Англичанъ и Англиканской Церкви въ особенности. Я недавно слышалъ разговоръ Француза съ однимъ моимъ соотечественникомъ. Они сошлись въ слѣдующемъ глубокомысленномъ заключеніи: самолюбіе всѣхъ народовъ, оскорбленное сравненіемъ съ Англіею, теперь можетъ утѣшиться; Англія, эта земля чудесъ, до того безразсудка, что толкуетъ въ продолженіе цѣлыхъ мѣсяцевъ о догматическомъ помѣшательствѣ приходскаго священника и о пустыхъ, ничего незначащихъ, титулахъ какихъ-нибудь двѣнадцати епископовъ.

„Конечно, такого рода мнѣнія доказываютъ лишь, какъ невысоко въ умственномъ стношеніи стоятъ лица, провозглашающія ихъ; однако нельзя не признать, что форма, принятая религіозными движеніями въ Англіи, много способство-

---

[1]) А. И Булгаковъ. Новыя религіозныя преобразованія въ Англіи въ XIX вѣкѣ Кіевъ 1897 г., стр. 46 и далѣе. См также Р. Арх. 1895 г., кн. 2, стр. 298 примѣч. 3.

вала скрытію истинной важности спорныхъ вопросовъ. Мнѣ кажется даже, что эта форма обманываетъ и большинство вашихъ соотечественниковъ, и что они рады обману, дозволяющему имъ укрыться отъ неизбѣжной встрѣчи съ истиннымъ вопросомъ, отъ необходимости стать къ нему лицомъ къ лицу и признать его значеніе и важность.

„Дѣло Горгама приняло форму спора о юрисдикціи; въ папскомъ вопросѣ споръ шелъ о титулахъ; но въ томъ и другомъ форма не болѣе, какъ предлогъ. Горгамскій вопросъ, въ сущности, не что иное какъ несогласіе, распря между пресвитеромъ и епископомъ по поводу сомнительнаго богословскаго мнѣнія“, окончательно затемненнаго „умствованіями схоластической науки, или скорѣе, схоластическаго невѣжества. Рѣшеніе гражданской власти, по моему мнѣнію, очень благоразумно. Но этимъ же самымъ рѣшеніемъ допускается и устанавливается, какъ законъ, что магистратура судитъ вопросы церковной дисциплины, и, что еще важнѣе, этимъ рѣшеніемъ признается, что сомнѣнія о догматахъ, возникшія внутри Церкви, могутъ быть устраняемы гражданскою властью, прежде чѣмъ рѣшитъ ихъ сама Церковь. Это уже чисто Прусское Протестантство. Если Церковь приметъ это рѣшеніе, то она тѣмъ самымъ объявитъ себя вполнѣ протестантскою, вполнѣ некаѳолическою и, по неизбѣжной необходимости, впадетъ въ Нѣмецкій раціонализмъ“.

Хомяковъ, далѣе, переходитъ къ „папскому вопросу“, т. е. къ вопросу о назначеніи папою епископовъ. „Нападеніе со стороны папы, говоритъ онъ, въ сущности, еще ничтожнѣе вопроса о крещеніи. Папа имѣлъ несомнѣнное право посвящать епископовъ для Ирландіи; въ продолженіе многихъ лѣтъ онъ имѣлъ de facto право управлять церковными дѣлами всего Римскаго католическаго населенія Англіи; теперь ему разсудилось назначить своимъ уполномоченнымъ мѣстопребываніе въ Англіи и дать имъ соотвѣтственный титулъ. Гдѣ тутъ опасность? Въ чемъ заключается оскорбленіе“?

Для такой церкви какъ Римская, которая опредѣляетъ себя географически, титулъ по мѣстности можетъ имѣть значеніе; „но для Англіи, какъ государства, для Англичанъ, какъ христіанъ, могутъ-ли эти фантастическія притязанія имѣть какое-нибудь значеніе? Если бы Якобитскій патріархъ вздумалъ прислать въ Англію 12 епископовъ, облеченныхъ самыми громкими титулами, то неужели ихъ бы также встрѣтили съ крикомъ негодованія? Дружный неудержимый хохотъ былъ бы, конечно, единственнымъ имъ привѣтствіемъ. Въ чемъ же разница? А впечатлѣніе, въ первомъ случаѣ, совсѣмъ иное, и причина этого очевидна. Церковь въ Англіи, или, по крайней мѣрѣ, значительная часть ея, хотя и разорвала узы, подчинявшія ее Риму, однако, чувствуя себя безпрестанно угрожаемою Ультрапротестантствомъ, крѣпко стоитъ за призракъ каѳоличности, въ тайной надеждѣ, что авось когда-нибудь состоится сдѣлка, которая дастъ Англиканцамъ право утверждать, что они всегда держались преданія и никогда не были вполнѣ отчуждены отъ одной изъ первобытныхъ церквей. Теперь Римъ отвергаетъ ихъ рѣшительно; Римъ доказалъ, что онъ отрицаетъ ихъ существованіе какъ церкви, или точнѣе: не хочетъ о немъ знать. Такимъ образомъ они чувствуютъ себя отброшенными силою въ Протестантство (по ихъ понятіямъ—убійственное для всякой религіи), или же вынужденными признать, что Англиканство есть не церковь, а простое учрежденіе. Вотъ, кажется, единственный ключъ къ религіознымъ волненіямъ, происходившимъ въ теченіе послѣднихъ мѣсяцевъ. Англія почувствовала, что Англиканство, въ теперешнемъ его видѣ, удержаться не можетъ. Та скорбь, то глубокое потрясеніе, съ которыми сознала это Англія (хотя, правда, не признаваясь въ этомъ), приносятъ великую честь искренности и силѣ ея религіозныхъ потребностей.

„И Англійское и Римское правительства сдѣлали все, что могли, чтобы выяснить вопросъ, и оба были поняты. Въ

непродолжительное время совершилось много отпаденій въ Латинство; объ нихъ много говорили. Переходы въ Ультрапротестантство, хотя они и остались незамѣченными, были еще чаще. Тѣ, которые стремятся къ Католичеству, чувствуютъ, что обрывки преданій, произвольно набранныхъ, безъ послѣдовательности и власти, и безпрестанно подвергаемыхъ сомнѣніямъ, не могутъ составить каѳолической церкви. Тѣ, которые требуютъ полной свободы Протестантства, чувствуютъ, что свобода, ограниченная остатками преданій и авторитетовъ, не есть истинное Протестантство. Всякій тянетъ въ свою сторону, и никого нельзя обвинить. Положеніе Англиканства теперь совершенно опредѣлилось. Это узкая земляная насыпь, сомнительной устойчивости, о которую съ двухъ оторонъ ударяютъ волны Романизма и Протестантства и которая съ обѣихъ сторонъ быстро осыпается въ неизмѣримыя глубины. Такое положеніе долго продолжаться не можетъ. Но гдѣ же изъ него выходъ"? Этотъ выходъ Хомяковъ указываетъ въ Православіи. „Романизмъ, говоритъ онъ, есть противная природѣ тираннія. Протестантство есть беззаконный бунтъ. Ни того, ни другого признать нельзя. Но гдѣ же единство безъ самовластія? Гдѣ свобода безъ бунта? И то и другое находится въ древнемъ, непрерывающемся, преданіи Церкви. Тамъ *единство,* облеченное большею властью, чѣмъ деспотизмъ Ватикана: ибо *оно основано на силѣ взаимной любви.* Тамъ *свобода* болѣе независимая, чѣмъ безначаліе Протестантства: ибо *ею правитъ смиреніе взаимной любви.*—Вотъ твердыня и убѣжище!

„Въ девятомъ вѣкѣ Римъ разорвалъ святой союзъ и впалъ въ то догматическое заблужденіе, которое вы сами такъ откровенно признали и такъ сильно опровергли. Болѣзнь христіанскаго міра должна быть излѣчена. Почему бы Англіи не положить начала этому желанному излѣченію? Чѣмъ опаснѣе становится положеніе Англиканской Церкви,

тѣмъ настойчивѣе призываются ея члены къ дѣлу возрожденія. Конечно, на первое время, нельзя надѣяться на сочувствіе всѣхъ Англиканцевъ, ни даже большинства. Въ Англіи, какъ и вездѣ, большинство раболѣпствуетъ предъ невѣріемъ, мірскими заботами, невѣжествомъ, предубѣжденіями, привычками и лѣнью. Но сила Божія не въ числительности совершается. Пусть хоть немногіе заговорятъ рѣшительно, и хотя бы ихъ было не болѣе, чѣмъ первыхъ Апостоловъ, все же они могутъ, подобно первымъ учителямъ Христіанства, положить начало быстрому теченію духовныхъ побѣдъ. Я считаю теперешнее время особенно благопріятнымъ именно потому, что оно крайне опасно, и потому, что опасность стала такъ ощутительна.

„Надѣюсь, что вы не осудите откровенности моей рѣчи. Я не могу говорить объ Англиканской Церкви безъ глубокаго и искренняго волненія. Я жалѣю о теперешнемъ ея положеніи, но источникомъ надежды служитъ мнѣ рвеніе, одушевляющее членовъ этой Церкви, въ дѣлѣ распространенія имени Христова по всему міру. Да обрѣтутъ они у себя дома и для себя самихъ тотъ миръ душевный и ту духовную радость, которую они стараются распространить въ отдаленныхъ племенахъ“.

Въ то время какъ Хомяковъ, пользуясь смутами въ Англиканской Церкви, теоретически выяснялъ ея критическое положеніе среди Католичества и Протестантства и указывалъ на необходимость ея возрожденія въ духѣ Православія, Пальмеръ шелъ къ той же цѣли путемъ практическихъ мѣропріятій. О его дѣйствіяхъ за послѣднее время узнаемъ изъ письма къ Хомякову, писаннаго изъ Константинополя и помѣченнаго 22-мъ сентября 1851 года [1]). Въ этомъ письмѣ

---

[1]) Р. Ар. 1895 г., кн. 2, стр. 275—280. Сочин. 1900 г., т. II, стр. 473—479. Письмо это, богатое данными для біографіи Пальмера, не можетъ быть предметомъ нашего подробнаго анализа: мы его коснемся настолько, насколько

Пальмеръ извѣщаетъ своего друга, что зиму 1849—1850 года онъ провелъ въ Аѳинахъ, весною 1850 года посѣтилъ Палестину и Константинополь, заглянулъ на три недѣли на Аѳонъ, и къ зимѣ слѣдующаго (1850—1851 г.) возвратился на родину. Своимъ пребываніемъ въ Аѳинахъ онъ воспользовался для пріисканія переводчика, съ которымъ условился относительно перевода на ново-греческій языкъ обширнаго труда, имѣвшаго состоять изъ *документовъ* и *разсужденій*, долженствовавшихъ ознакомить читателя съ положеніемъ и взаимнымъ отношеніемъ отдѣльныхъ Христіанскихъ церквей и выяснить мотивы, побудившіе его искать единенія съ Восточною Церковью [1]). Предполагалось, что переводъ будетъ изготовленъ въ теченіе зимы и весны 1851 года, когда Пальмеръ, возвратившись опять въ Аѳины, пересмотритъ, напечатаетъ его, и лѣтомъ этого года успѣетъ вернуться въ Англію чрезъ Константинополь, Одессу, Кіевъ, Москву и Петербургъ. На этомъ пути онъ надѣялся лично встрѣтиться въ Россіи съ Хомяковымъ.

Въ надеждѣ на осуществленіе этого проекта, Пальмеръ „оставилъ Англіи 20 марта н. ст. для Аѳинъ и пробылъ тамъ до 19-го іюля н. ст., занимаясь печатаніемъ“ [2]). Книга къ этому времени не была напечатана; а между тѣмъ переводчикъ, безъ котораго Пальмеръ печатать своего изданія не могъ, уѣхалъ на 6 недѣль самаго жаркаго времени на острова. Не въ состояніи будучи исполнить своего плана

это необходимо для выясненія хода событій, приведшихъ Пальмера къ разрыву съ Восточною Церковью и присоединенію къ Римской Церкви.

[1]) Пальмеръ подробно перечисляетъ предназначенные для перевода трактаты, изъ которыхъ предполагалось составить „хорошій томъ in-octavo“ (ibid., стр. 275—276).

[2]) Только теперь, предъ отправленіемъ Пальмера въ Аѳины, къ нему, 6 марта н. ст., явился извѣстный санскритологъ Коссовичъ и привезъ письмо Хомякова отъ 11 октября 1850 г. (Пальмеръ указываетъ дату его отъ 8-го октября н. ст.).

относительно возвращенія на родину чрезъ Россію, „я, пишетъ Пальмеръ, рѣшилъ сдѣлать краткую экскурсію по Югу Россіи, чтобы повидать святыя мѣста Кіевскія, древній соборъ и катакомбы (пещеры) въ Черниговѣ и недавно реставрированный монастырь Святогорскій между Изюмомъ и Славянскомъ въ Харьковской губерніи, куда я былъ приглашенъ въ гости г-жей Потемкиной. Это я теперь исполнилъ и нашелъ удовольствіе единовременно увидать двухъ старыхъ благопріятелей, которыхъ я не расчитывалъ видѣть (именно А. Н. Муравьева, пріѣхавшаго для меня въ Святыя Горы, и Филарета, епископа Харьковскаго) и познакомиться съ нѣкоторыми учеными и благочестивыми людьми, которыхъ я прежде зналъ только по имени. Важнѣйшіе изъ нихъ Иннокентій, арх. Херсонскій, А С. Стурдза и Филаретъ, достопочтенный митрополитъ Кіевскій, который меня принялъ, какъ настоящій отецъ“. Побывавъ въ Крыму и погостивъ у кн Воронцова въ Алупкѣ, Пальмеръ прибылъ въ Константинополь, откуда теперь собирался возвратиться въ Аѳины для окончанія печатанія своего труда. Будучи въ Константинополѣ, онъ сдѣлалъ слѣдующій важный въ ходѣ позднѣйшихъ событій шагъ. „Я, пишетъ онъ, адресовалъ по новогречески прошеніе къ Константинопольскому патріарху, копію съ коего я вамъ доставлю, какъ только самъ опять достану таковую. Оно касается вопроса о перекрещиваніи: Русская Церковь признаетъ силу западнаго крещенія, хотя бы и совершоннаго неправильно; Греческая же отвергаетъ оное, какъ недѣйствительное, а перекрещиваетъ всѣхъ прозелитовъ, крещенныхъ такимъ образомъ. Въ виду этого я самъ не могу быть принятъ въ общеніе, если бы желалъ сего, безъ того, чтобы или признать себя доселѣ некрещеннымъ въ противность собственному убѣжденію и заявленію Русской Церкви, или быть принятымъ въ общеніе не всею Восточною Церковью, а только частію оной (Русскою), тогда какъ другая часть (Греческая) утверждаетъ, что я доселѣ

некрещенный и неправильно принятъ Русскими какъ крещенный. Завтра я долженъ получить отвѣтъ на мой вопросъ; но изъ бывшихъ уже разговоровъ почти навѣрное знаю, что онъ оставитъ затрудненіе неразрѣшеннымъ. Вопросъ состоитъ въ томъ, не можетъ ли Греческая Церковь, въ виду противоположности ученія и практики Русской Церкви, перекрестить меня *условно*, а не абсолютно (сей рабъ Божій N, если онъ доселѣ не крещенъ, крестится и т. д.) или по крайней мѣрѣ позволитъ мнѣ понимать ихъ крещальный обрядъ какъ *условный,* если не явно, то по крайней мѣрѣ подразумѣвательно. Но, кажется, что они не позволятъ, чтобъ ученіе и практика Русской Церкви (которыя считаютъ ложными) внесли какое-либо сомнѣніе въ этотъ вопросъ и сдѣлали бы ученіе Восточной Церкви въ ея цѣлости сомнительнымъ относительно этого пункта".

Въ своемъ октябрьскомъ письмѣ, по поводу *Окружного Посланія,* Хомяковъ, какъ мы видѣли, между прочимъ, выразился, что „даръ познанія истины (въ Церкви) рѣзко отдѣляется отъ іерархическихъ обязанностей" и что „знаніе истины даруется лишь взаимной любви" всѣхъ членовъ Церкви. По поводу этой мысли Пальмеръ замѣчаетъ: „Что касается до положенія, въ отвѣтъ на папскую энциклику къ Восточнымъ, на которое вы указываете въ письмѣ вашемъ, какъ на особенно важное, то я присоединяюсь къ тому, что вы говорите... Конечно, это положеніе и вѣрное, и важное; тѣмъ не менѣе оно изъ тѣхъ, которыхъ *не слѣдуетъ слишкомъ обострять.* Какое бы участіе ни принадлежало общей вѣрѣ и любви мірянъ (the laity) въ сохраненіи истиннаго преданія и ученія, тѣмъ не менѣе миссія учить всѣ народы и обѣщаніе пребывать съ ними въ ученіи даже до „скончанія вѣка", обѣщаніе, дающее учительскую непогрѣшимость, во сколько таковая необходима, дарованы собору Апостоловъ и ихъ преемникамъ; и поэтому-то мы и должны

всегда обращаться къ ихъ оффиціальнымъ и соборнымъ постановленіямъ“ [1]).

Въ заключеніе Пальмеръ проситъ передать его „память и почтеніе“ митрополиту Филарету и „всѣмъ моимъ пріятелямъ и знакомымъ“ въ Россіи, и заканчиваетъ письмо словами: „Васъ прошу вѣрить, что я всегда съ истиннымъ удовольствіемъ получаю письма ваши и что я всегда, любезнѣйшій г. Хомяковъ, съ истиннымъ пожеланіемъ и молитвами за здоровье и счастье во всѣхъ отношеніяхъ, какъ ваше, такъ и всѣхъ вашихъ или близкихъ вамъ, есмь искренно преданный В. Пальмеръ“.

Легко догадаться, что главнымъ предметомъ вниманія Хомякова въ этомъ письмѣ Пальмера должно было послужить то его мѣсто, гдѣ говорится о подачѣ прошенія на имя Константинопольскаго патріарха. Пальмеръ отправилъ письмо Хомякову до полученія патріаршаго отвѣта, а поэтому онъ могъ лишь предположительно выразиться, что отвѣтъ патріаха „оставитъ затрудненіе неразрѣшеннымъ“. Но у Хомякова былъ, повидимому, другой источникъ, изъ котораго онъ скоро окончательно узналъ объ отказѣ патріарха и о томъ затруднительномъ положеніи, въ какомъ оказался Пальмеръ вслѣдствіе этого отказа [2]). Впрочемъ, и само пись-

[1]) Мысль Пальмера, что даръ „учительной непогрѣшимости“ въ Церкви принадлежитъ іерархіи, вызвала со стороны издателя этого письма слѣдующее замѣчаніе: „Римское воззрѣніе на исключительную непогрѣшимость учительства, дарованную одной іерархіи, обличаетъ внутреннюю связь Пальмера съ Латинствомъ даже въ то время, когда онъ стоялъ, повидимому, уже въ предверіи Православной Церкви“.. (ibid., стр 279, примѣч.).

[2]) Это необходимо предположить, между прочимъ, въ виду содержанія письма Хомякова къ архіеп. Казанскому Григорію, о которомъ рѣчь будетъ ниже. Въ этомъ письмѣ содержится больше свѣдѣній о ходѣ дѣла Пальмера въ Константинополѣ, чѣмъ тѣ, какія Хомяковъ могъ почерпнуть изъ послѣдняго письма самого Пальмера. Какой это источникъ, мы точно указать не умѣемъ; можно лишь предполагать, что это были частныя сношенія другихъ лицъ. Какъ Пальмеръ получалъ свѣдѣнія о Хомяковѣ отъ другихъ лицъ (см Р. Арх. ibid., стр. 279—280), такъ точно и Хомяковъ могъ получать свѣдѣнія о Пальмерѣ, на что послѣдній почти прямо указываетъ въ своемъ письмѣ отъ 22 сентября (1851 г.).

мо Пальмера было таково, что оно не могло не опечалить горячо сочувствовавшаго ему Хомякова. „Послѣ дружескаго письма вашего, полученнаго мною въ началѣ ноября—пишетъ Хомяковъ въ своемъ отвѣтномъ письмѣ отъ 10 марта 1852 г.—я находился въ самомъ горестномъ положеніи [1]). Я глубоко и живо сочувствовалъ вашему горю и вашему безпокойству; я сознавалъ, что мнѣ должно непремѣнно найти средство помочь вамъ или чѣмъ-либо успокоить васъ. Но что могъ я сдѣлать? Я не былъ въ близкихъ, дружескихъ сношеніяхъ ни съ кѣмъ изъ духовныхъ правителей Русской Церкви; я былъ лишонъ всякихъ средствъ быть вамъ на что-либо полезнымъ, и однако сердце мое надрывалось скорбью о васъ и друзьяхъ вашихъ. Наконецъ я рѣшился сдѣлать слѣдующее: я познакомился съ однимъ изъ нашихъ молодыхъ епископовъ, человѣкомъ благочестивымъ и живымъ. Онъ обѣщалъ сдѣлать все, что только будетъ возможно. Но послѣ безплодной переписки съ нѣкоторыми болѣе его вліятельными лицами онъ признался, что ничего для васъ сдѣлать не можетъ, или по крайней мѣрѣ не можетъ обѣщать въ настоящее время. Тогда я сдѣлалъ отчаянную попытку: я написалъ къ одному изъ самыхъ замѣчательныхъ богослововъ нашихъ, котораго никогда не видалъ и который, вѣроятно, не зналъ о моемъ существованіи. На дняхъ я почти неожиданно обрадованъ былъ отвѣтомъ. Этотъ отвѣтъ исполненъ утѣшительныхъ увѣреній, которыя спѣшу передать вамъ“ [2]).

Замѣчательный богословъ, о которомъ пишетъ Хомяковъ, былъ Григорій, архіеп. Казанскій. Сохранилось и письмо Хо-

---

[1]) Сочин., ibid., стр. 410—412. Въ собраніи *Сочиненій* прежнихъ изданій это письмо поставлено почему-то IX. Это несомнѣнная ошибка: въ счетѣ извѣстныхъ писемъ Хомякова этому письму принадлежитъ VII-ое мѣсто; оно несомнѣнно предшествовало тѣмъ двумъ, которыя помѣщены подъ номерами VII и VIII.

[2]) Ibid., стр. 410.

мякова къ Григорію, и письмо Григорія къ Хомякову [1]). Переписка эта заслуживаетъ особеннаго вниманія. Въ Хомяковѣ здѣсь выступаетъ просвѣщенный, благочестивый мірянинъ, связанный личною дружбою съ Пальмеромъ и поэтому особенно горячо принимающій къ сердцу его интересы, которые, по его представленію, совпадаютъ съ интересами Православной Церкви; въ преосвященномъ Григоріи выступаетъ просвѣщенный архипастырь, тоже отзывчиво относящійся къ интересамъ Пальмера и его единомышленниковъ, но на первомъ мѣстѣ ставящій интересы Церкви, которымъ онъ боится повредить малѣйшею неосторожностью, каковую онъ усматриваетъ въ дѣйствіяхъ Пальмера. Въ этомъ различіи точекъ зрѣнія заключается причина не совсѣмъ одинаковаго отношенія къ дѣлу Пальмера этихъ двухъ замѣчательныхъ людей своего времени. Въ этой неодинаковости отношенія, въ свою очередь, лежитъ причина высокаго научнаго интереса, возбуждаемаго этими письмами; ибо здѣсь одинъ и тотъ же предметъ освѣщается подъ двумя различными углами зрѣнія, изъ которыхъ каждый имѣетъ свои резонныя основанія.

Письмо Хомякова состоитъ въ краткомъ, но выпукломъ изображеніи послѣдовательнаго хода дѣла Пальмера, съ его возникновенія, до послѣдней неудачи въ Константинополѣ включительно. „Вашему высокопреосвященству, пишетъ онъ, извѣстно движеніе мысли въ Англиканскомъ исповѣданіи и какъ мало-по-малу сердца, неудовлетвореннныя отвлеченностью протестантства и умы, оскорбленные вещественностью латинства, стали обращаться къ Восточной Церкви. Главнымъ двигателемъ былъ Пальмеръ, вице-президентъ Коллегіума св. Маріи Магдалины въ Оксфордѣ. Тому лѣтъ семь, слу-

[1]) Извѣстны два письма Григорія къ Хомякову по дѣлу Пальмера. Оба эти письма, вмѣстѣ съ письмомъ Хомякова, напечатаны въ Р. Арх. 1881 г., кн. 2, стр. 32—38 Ср Сочин. издан. 1900 г., т. VIII, приложен, стр. 31—34.

чайныя обстоятельства ввели меня въ переписку съ нимъ и, разумѣется, предметомъ ея были тѣ вопросы, которые составляли исключительное его занятіе. Онъ сообщилъ мнѣ свои сомнѣнія, недоумѣнія противъ ученія и обрядовъ Церкви. Я объяснилъ ему, что могъ и какъ умѣлъ, съ желаніемъ искренняго добра и съ искреннею любовью къ человѣку прямодушному и ревностному въ дѣлѣ вѣры. Былъ-ли я Пальмеру полезенъ, сказать не могу; но знаю, что онъ былъ мнѣ благодаренъ за доброе намѣреніе, и охотно продолжалъ переписку. Въ 1847 году познакомился я съ нимъ лично въ Оксфордѣ, и дружескія отношенія наши стали еще тѣснѣе. Въ бытность мою въ Англіи, понялъ я всю важность значенія этого человѣка. Я узналъ отъ его же товарищей въ Оксфордѣ, и отъ учителей богословія и другихъ членовъ Кембриджскаго университета, что его нѣсколько лѣтъ считали какъ бы сумасшедшимъ именно за его постоянное стремленіе къ Православію; но что неутомимая ревность, разумная дѣятельность и жизнь, посвященная единственно служенію истинѣ и Богу, побѣдили всѣ предубѣжденія и внушили всѣмъ глубокое къ нему почтеніе, а многимъ сердечное сочувствіе. Отъ души радовался я такому успѣху, но самъ Пальмеръ жаловался на равнодушіе своихъ соотечественниковъ и особенно высшаго духовенства; жаловался онъ отчасти и на православныхъ, но съ крайнимъ смиреніемъ, говоря, что въ смыслѣ православія онъ человѣкъ еще совершенно новый, и можетъ быть, принимаетъ за равнодушіе необходимую осмотрительность и осторожность Церкви, совершенно чуждой всякому честолюбію и властолюбію.

„Въ послѣдующіе годы переписка наша продолжалась. Превосходная книга Церникова, другія произведенія нашихъ духовныхъ писателей и собственныя изслѣдованія разрѣшили всѣ сомнѣнія Пальмера: онъ принялъ ученіе Православной Церкви во всей полнотѣ. Но этимъ не могла довольствоваться его ревность. Истину, которую ему Богъ далъ узнать,

долженъ онъ былъ сообщить своимъ соотечественникамъ. Онъ обратился сперва къ епископамъ въ Англію и былъ встрѣченъ съ отталкивающею холодностью; потомъ къ Англиканскимъ епископамъ въ Шотландію и къ ихъ синодамъ. Синоды приняли его записку объ исхожденіи Духа Святаго и о таинствахъ съ одобреніемъ, но не приступили ни къ какому рѣшенію и отложили дѣло Божіе въ сторону; у нихъ были другія дѣла. Огорченный Пальмеръ рѣшился оставить отечество и искать на Востокѣ пристанища и покоя душевнаго.

„Но не такъ угодно было Богу. Въ то самое время, какъ Пальмеръ уже собрался выѣхать изъ Англіи, стали созрѣвать плоды его ревностныхъ трудовъ. Сердечное сочувствіе, которое онъ уже успѣлъ внушить многимъ достойнымъ людямъ, обратилось въ полное согласіе мысли, и немногочисленная, но сильная своимъ нравственнымъ достоинствомъ, паства была готова вступить въ общеніе Православной Церкви. Я слышалъ (и отчасти изъ письма Пальмера предполагаю, что это правда), что онъ и его друзья обращались съ прошеніемъ по сему предмету въ Святѣйшій Синодъ; но, можетъ быть, вслѣдствіе какой-нибудь ошибки съ своей стороны, никакого удовлетворительнаго отвѣта не получили. Пальмеръ поѣхалъ въ Аѳины, занялся трудами по предметамъ богословскимъ и историческимъ и обратился въ то же время къ патріарху Константинопольскому съ прошеніемъ о принятіи его въ нѣдра Православной Церкви. Патріархъ отказалъ въ просьбѣ, требуя отъ него крещенія, какъ отъ обливанца, основываясь на обычаѣ Греческой Церкви, слѣдующей въ этомъ дѣлѣ положеніямъ (если не ошибаюсь) помѣстнаго Карѳагенскаго собора. Пальмеръ подалъ новое прошеніе, въ которомъ излагалъ, что, согласно съ постановленіями Русской Церкви, отмѣнившей, по Богомъ данной ей свободѣ, обрядъ перекрещиванія для обливанцевъ, онъ проситъ быть принятымъ безъ новаго крещенія не вслѣдствіе какого-нибудь упор-

ства или желанія сохранить какіе-нибудь обряды или положенія общины, впавшей въ расколъ, но потому, что, согласившись принять снова крещеніе, онъ остановитъ отъ перехода къ Православію многихъ изъ своихъ соотечественниковъ, а можетъ быть и всѣхъ тѣхъ, которые готовы къ этому богоугодному дѣлу. Снова послѣдовалъ отказъ. Въ то же время, т. е. около половины прошлаго года, поступило, какъ извѣстно вашему высокопреосвященству, прошеніе людей съ нимъ единомыслящихъ въ Святѣйшій Синодъ о томъ же предметѣ. Подписей довольно, и кромѣ подписавшихся множество людей, принадлежащихъ къ самому высокому образованію и слѣдовательно могущихъ увлечь своимъ примѣромъ еще большее число своихъ соотечественниковъ, готово примкнуть къ начинающейся паствѣ; но и до сихъ поръ ничего утѣшительнаго не слыхалъ Пальмеръ.

„Наконецъ, прошлаго года въ началѣ зимы, получилъ я отъ него письмо, и съ какимъ горемъ читалъ его, не могу даже выразить вашему высокопреосвященству. Изъ этого письма видно, что онъ хотѣлъ лѣтомъ пріѣхать въ Москву, но былъ удержанъ болѣзнью въ южной Россіи и далѣе Кіева проѣхать не могъ [1]). Передъ отъѣздомъ своимъ изъ Константинополя, подалъ онъ третье [2]) прошеніе патріарху,

---

[1]) Первоначальный планъ Пальмера побывать въ Москвѣ не осуществился не вслѣдствіе болѣзни, а вслѣдствіе того, что проектъ напечатанія въ Аѳинахъ сочиненія къ іюлю мѣсяцу (1851 г.) встрѣтилъ препятствіе въ отъѣздѣ на острова переводчика. Благодаря этому, вмѣсто возвращенія чрезъ Россію на родину, Пальмеръ рѣшилъ ограничиться лишь „краткой экскурсіей по Югу Россіи“, въ проектъ которой поѣздка въ Москву и не входила. *Болѣзнь*, причиненная опрокинутіемъ экипажа, случилась уже на обратномъ пути изъ Россіи: слѣдствіемъ ея была лишь нѣкоторая задержка Пальмера въ Николаевѣ, посѣщеніе Бахчисарая и гощеніе въ Алупкѣ у Воронцова. Это все ясно изъ вышеуказаннаго Константинопольскаго письма Пальмера отъ 22 сентября.

[2]) Въ имѣющихся письмахъ Пальмера къ Хомякову о двухъ предшествующихъ прошеніяхъ не упоминается. Въ константинопольскомъ письмѣ говорится только о томъ прошеніи, которое Хомяковъ называетъ *третьимъ*. О двухъ

повторяя прежнія слова свои, но прибавляя еще, что, по великому желанію своему присоединиться къ единой истинной Церкви, онъ согласенъ даже принять снова крещеніе, съ тою только оговоркою, которая дѣлается для младенцевъ, о крещеніи которыхъ есть сомнѣніе. Такой оговорки онъ просилъ для устраненія соблазна, который могъ бы удалить всѣхъ его соотечественниковъ отъ обращенія въ Православіе и для успокоенія своей совѣсти; ибо не только по его убѣжденію, но и по мнѣнію всей Церкви Русской, совершонное надъ нимъ крещеніе достаточно для того, чтобы дать ему право на вступленіе въ нѣдра Православія. Кажется бо́льшаго и ожидать нельзя было; но патріархъ снова отказалъ, говоря, что мнѣніе Русской Церкви не обязательно для Греціи въ дѣлѣ обряда. Съ этимъ, конечно, должно согласиться; но для Пальмера ударъ былъ ужасенъ. Всѣ надежды его рушились, и за всѣмъ тѣмъ въ глубокой горести своей, предчувствуя и мое огорченіе, онъ еще говоритъ съ глубочайшимъ смиреніемъ: „И мы все-таки не должны осуждать пастырей Церкви, ибо имъ поручено Церковное правленіе и сужденіе объ обрядѣ; судъ же надъ ними принадлежитъ Высшему Судьѣ“. Какъ будто для того, чтобы ударъ былъ еще тяжелѣе и болѣзненнѣе, онъ получилъ изъ Англіи письмо отъ одного изъ лучшихъ своихъ друзей, котораго имя я разобрать не могъ. Вотъ содержаніе этого письма: „Ты знаешь мою дружбу и согласіе нашихъ мнѣній; всѣ убѣжденія наши одинаковы. Я ждалъ только твоего принятія въ Церковь Православную, чтобъ не медля послѣдовать твоему примѣру, но нѣтъ, мой другъ! Дверь, которая не отворяется предъ такимъ ревностнымъ просителемъ, дверь, которая слишкомъ два года остается

предыдущихъ прошеніяхъ Хомяковъ узналъ, очевидно, изъ другого источника, о которомъ мы говорили выше. На этотъ разъ такимъ источникомъ могъ быть общій ихъ знакомый А. Н Муравьевъ, съ которымъ, какъ мы уже знаемъ, Пальмеръ встрѣтился во время своей экскурсіи по Югу Россіи.

запертою предъ твоими жаркими моленіями, не можетъ быть дверью Церкви Христовой. Одного *этого нравственнаго убѣжденія* достаточно, чтобы пересилить всѣ убѣжденія моего ума и даже стремленія моего сердца. На дняхъ вступаю я въ Римскую Церковь". Удрученный скорбію, Пальмеръ проситъ у меня утѣшенія, и, если можно, помощи [1]).

---

[1]) Приведенныя здѣсь двѣ выдержки изъ письма Пальмера, изъ которыхъ въ одной выражается „глубочайшее смиреніе" его въ виду отказа патріарха, а въ другой передается *содержаніе письма* къ Пальмеру его друга, представляются нѣсколько загадочными. Дѣло въ томъ, что въ письмѣ Пальмера, на которое ссылается Хомяковъ, ничего подобнаго нѣтъ Словамъ: „и мы все-таки не должны осуждать пастырей"..—еще можно отыскать аналогію въ томъ мѣстѣ письма Пальмера, гдѣ онъ старается смягчить мнѣніе Хомякова по вопросу объ отдѣленіи „дара познанія истины" отъ „іерархическихъ обязанностей" пастырей Церкви, хотя эта мысль въ письмѣ Пальмера передается въ иномъ контекстѣ, чѣмъ тотъ, въ какомъ передаетъ ее Хомяковъ. Что же касается содержанія письма къ Пальмеру его друга, въ которомъ тотъ указываетъ мотивы своего обращенія въ Католицизмъ, то въ разсматриваемомъ письмѣ Пальмера ничего аналогичнаго отыскать нельзя. Тамъ читаются только слѣдующія строки: „Обращенія къ Римскому Католицизму до сихъ поръ повторяются въ Англіи по временамъ и между очень хорошими и вѣрующими людьми. Трое или четверо изъ *моихъ друзей* сдѣлались Католиками въ теченіе послѣдняго года" (Р. Арх. 1895 г., кн 2, 279—280). Возможно, что въ письмѣ къ арх Григорію Хомяковъ и передаетъ содержаніе письма одного изъ этихъ друзей. Но откуда онъ познакомился съ содержаніемъ этого письма? Несомнѣнно не изъ письма Пальмера. Хомяковъ ссылается на то письмо Пальмера, которое онъ получилъ „въ началѣ зимы". Въ отвѣтномъ письмѣ къ Пальмеру онъ точнѣе опредѣляетъ время полученія этого письма, именно—*начало ноября*. Это несомнѣнно Константинопольское письмо Пальмера, датированное 22-мъ сентября и полученное Хомяковымъ въ началѣ ноября. Нѣтъ ни малѣйшаго основанія предполагать, чтобы Хомяковъ въ этотъ незначительный промежутокъ времени (отъ конца сентября до начала ноября), при тогдашнихъ путяхъ сообщенія, успѣлъ получить отъ Пальмера второе письмо. Остается предположить одно изъ двухъ: или то, что Хомяковъ получилъ дополнительныя свѣдѣнія изъ другого источника, о которомъ мы говорили выше, или то, что „*содержаніе*" письма (а не „подлинный текстъ письма) къ Пальмеру его друга есть импровизація самого Хомякова. Мы лично склоняемся въ пользу послѣдней мысли; и во всякомъ случаѣ вся тирада, представляющая „содержаніе этого письма" („Ты знаешь мою дружбу"...), несомнѣнно принадлежитъ перу Хомякова, хотя, можетъ быть, поводомъ для нея и

„На дняхъ, высокопреосвященнѣйшій владыко, по волѣ Божіей, похоронилъ я, на шестнадцатомъ году нашего брака, жену молодую, прекрасную, добрую, какъ, кажется, только возможно человѣку быть добрымъ, единственную любовь моей жизни и величайшее счастіе, какое можетъ дать жизнь земная. Совѣстію свидѣтельствуюсь, что я не осмѣлюсь сравнить своей сердечной болѣзни, своей неисцѣлимой раны съ духовнымъ страданіемъ Пальмера. Но какое утѣшеніе могу я дать ему или какую оказать помощь?

„Я узналъ, что ваше высокопреосвященство, какъ членъ Святѣйшаго Синода, находитесь теперь въ Петербургѣ. Архіепископъ Рязанскій и Тверской оставилъ о себѣ такія воспоминанія въ прежнихъ паствахъ, что я обращаюсь къ нему съ полною надеждою и какъ христіанинъ смѣло передаю пастырю паствы Христовой дѣло, котораго самъ исполнить не могу. Вы не откажете страдающей душѣ, просящей вступленія въ Церковь Христову, въ словѣ утѣшенія Вы не откажете ей въ помощи, которую можете оказать, какъ одинъ изъ первыхъ сановниковъ Церкви, не только по своему высокому званію, но и по общему къ вамъ почтенію. Я не прошу у васъ извиненія въ своей смѣлости, ибо исполняю обязанность, которую не исполнить счелъ бы непростительнымъ грѣхомъ. Передавъ вамъ скорбь Пальмера, я уже покоенъ на его счетъ. Простите меня, если я прибавлю, что во мнѣ невольно пробуждается надежда (и Богъ такую надежду благословитъ), что имя Григорія, съ которымъ связана память о первомъ обращеніи Англіи къ Христу, будетъ два раза для нея благодѣтельнымъ“.

Нельзя не замѣтить, что при всей объективности въ передачѣ факта, при всей осторожности въ выраженіяхъ,

---

послужило письмо друга Пальмера. Этою тирадою Хомяковъ хочетъ показать, какъ должны были чувствовать сочувствовавшіе Православію члены Англиканской церкви въ виду встрѣченныхъ Пальмеромъ на Востокѣ затрудненій.

Хомяковъ не могъ скрыть того, что, въ конфликтѣ Пальмера съ патріархомъ, онъ стоитъ на сторонѣ перваго. Пальмеръ, по его представленію, сдѣлалъ все, что онъ могъ сдѣлать при данномъ положеніи дѣлъ и чего, казалось бы, отъ него могла потребовать Православная Церковь, и тѣмъ не менѣе дверь послѣдней предъ нимъ не отворяется. Вслѣдствіе чего же? Вслѣдствіе разногласія въ формѣ принятія въ Церковь, въ той формѣ, относительно которой и въ самой Церкви нѣтъ единомыслія. Причина, казалось бы, не важная, легкоустранимая, и тѣмъ не менѣе она тормозитъ дѣло. Вотъ источникъ „горя“ и „сердечной боли“ Хомякова.

Но освѣщая дѣло Пальмера съ этой точки зрѣнія, Хомяковъ выпускалъ изъ виду, что Пальмеръ своимъ поведеніемъ „неблаговременно и неосторожно поднималъ запутавшійся“ и крайне щекотливый вопросъ, „который, при болѣе благопріятныхъ обстоятельствахъ, распутался бы самъ собою“, при данныхъ же условіяхъ онъ являлся несвоевременнымъ и поэтому крайне неудобнымъ. Разъясненію этого вопроса и посвящено отвѣтное письмо высокопреосвященнаго Григорія, проникнутое любезностью и горячимъ сочувствіемъ какъ къ Пальмеру, такъ и къ самому Хомякову. „Получивъ ваше письмо, пишетъ Григорій, переговорилъ я о Пальмерѣ и его дѣлѣ съ общимъ нашимъ знакомымъ А. Н. Муравьевымъ, который имѣлъ случай видѣть Пальмера прошлою осенью на Югѣ Россіи и въ подробности знаетъ какъ частныя его обстоятельства, такъ и церковныя въ Англіи. Желалъ бы подать утѣшеніе Пальмеру; но, не зная его лично и не имѣя отъ него письма, не могу. Очень жалѣю о его горькомъ духовномъ положеніи, въ которое *онъ поставилъ себя*. Его другъ пишетъ ему, что онъ „вступаетъ въ Римскую церковь по тому убѣжденію, что дверь, которая не отворяется предъ такимъ ревностнымъ просителемъ, какъ онъ, Пальмеръ, не можетъ быть дверью церкви Христовой“. Убѣжденіе не правильное! Этому другу должно было знать, и онъ, безъ

сомнѣнія, зналъ, что у насъ дверь для нихъ отперта. Причиною означенной неправильности—Пальмеръ.

„Вникните въ образъ дѣйствія Пальмера. Когда онъ пріѣзжалъ въ Россію, тогда, при всемъ своемъ расположеніи къ Православію, онъ былъ еще напитанъ своими частными мнѣніями, спорилъ объ исхожденіи Св. Духа и о пресуществленіи, и хотѣлъ, чтобы церковь Россійская, въ лицѣ его, безусловно признала правовѣріе Англиканской, въ которомъ будто бы никогда не могла сомнѣваться, имѣя столкновеніе только съ Римскою. Возвратясь въ отечество, Пальмеръ, по своей христіанской ревности, лучше изучилъ Православіе, убѣдился въ чистотѣ нашего символа и, сдѣлавшись, можно сказать, православнымъ въ душѣ, поѣхалъ на Востокъ. Тамъ думалъ онъ найти болѣе свободный пріемъ у патріарховъ, но ошибся: патріархи стали требовать отъ него вторичнаго крещенія. Это очень прискорбно, но понятно. Находясь въ тѣснотѣ, живя въ разобщеніи со всѣми исповѣданіями Запада, и видя у себя на Востокѣ въ ихъ представителяхъ, особливо въ настоящее время, жесточайшихъ враговъ Православія, патріархи стали сомнѣваться даже въ ихъ христіанствѣ, и стараются оградить себя отъ нихъ. Могли-ли эти патріархи довѣрить ревности Англиканскаго діакона, которая, при нынѣшнихъ дипломатическихъ хитростяхъ, могла показаться странною всякому, кто не зналъ ее такъ отчетливо, какъ вы и теперь я? Ежели Пальмеръ подлинно убѣдился въ Православіи и, соглашаясь на все, просилъ только объ одномъ, чтобы не повторяли надъ нимъ крещенія: то зачѣмъ было ему силою врываться въ запертыя двери Греческой церкви, когда ему совершенно отворены были двери церкви Русской, болѣе знакомой съ духомъ западныхъ иновѣрцевъ? Когда дѣло шло о душевномъ спасеніи его и людей единомышленныхъ ему въ Англіи: тогда его ли дѣло было *неблаговременно и неосторожно поднимать запутавшійся вопросъ, который, при болѣе благопріятныхъ обстоя-*

тельствахъ, распутался бы самъ собою? Мы приняли бы его безъ вторичнаго крещенія, и братія наша на Востокѣ сообщилась бы съ нимъ безъ всякаго сомнѣнія; а домашнія недоразумѣнія мы рѣшили бы и безъ его вмѣшательства. Что̀ дѣлаетъ онъ теперь въ Аѳинахъ, вмѣсто того, чтобы слѣдить въ Англіи за направленіемъ умовъ къ Православію, котораго онъ былъ первымъ двигателемъ.

„Что касается до просьбы о соединеніи, которую будто бы прислали къ намъ люди благонамѣренные изъ Англіи: то ея у насъ нѣтъ; она существуетъ здѣсь только въ проектѣ, и эти люди, въ отсутствіе Пальмера, какъ слышно, остановились подписывать ее. Конечно, нельзя будетъ оставить безъ вниманія такого прошенія, если оно будетъ написано въ православномъ духѣ; но надо будетъ разбирать его съ большою осторожностью, дабы, сближаясь съ единовѣрцами новыми, не удалиться отъ старыхъ и дабы послѣднее не сдѣлалось, по слову Евангелія, горше перваго.

„Вотъ что̀ могъ я написать съ любовію къ вамъ и съ искреннимъ душевнымъ желаніемъ добра всѣмъ тѣмъ, которые желаютъ войти въ разумъ истины и которыхъ никогда не чуждается Православная церковь, только бы они не чуждались ея особенностію своего взгляда“ [1])...

Тутъ мы имѣемъ дѣло съ совершенно иною точкою зрѣнія; въ своемъ дѣлѣ виноватъ самъ Пальмеръ и при томъ виноватъ вдвойнѣ: виноватъ онъ прежде всего предъ Православною Церковью тѣмъ, что „неблаговременно и неосторожно поднялъ запутавшійся вопросъ“, виноватъ, затѣмъ, онъ, если можно такъ выразиться, и предъ собою, потому что самъ создалъ себѣ затрудненіе, которое легко могъ бы обойти. Представитель Православной Церкви иначе не могъ смотрѣть на дѣло. Но Пальмеру не легко было стать на эту точку

[1]) Р. Арх. 1881 г., кн. 2, 35—37. Письмо датировано 5 мъ марта 1852 г.; начинается и оканчивается утѣшеніемъ Хомякова въ его семейной скорби.

зрѣнія; онъ еще не былъ членомъ Православной Церкви, а только искалъ въ ней истины, производилъ ей оцѣнку, удерживая пока за собою право свободной критики надъ нею. Вотъ почему „запутавшійся вопросъ“, который для православнаго человѣка казался дѣломъ случайнаго недоразумѣнія, въ его глазахъ принималъ серьезное значеніе и становился, какъ увидимъ ниже, вопросомъ принципіальнымъ; вмѣсто того, чтобы обходить его, онъ, напротивъ, выдвинулъ его впередъ и поставилъ чуть ли ни критеріемъ для оцѣнки правоспособности Православной Церкви. Хомяковъ это понималъ, а поэтому и не рѣшился передать Пальмеру содержаніе письма высокопреосвященнаго Григорія въ его точномъ смыслѣ, а передалъ его въ болѣе благопріятномъ для него видѣ. Сказавъ о томъ, что проектъ просьбы на имя Св. Синода отъ нѣкоторыхъ друзей Пальмера „встрѣченъ, какъ кажется, одобреніемъ нашихъ богослововъ“, и что если „просьба будетъ подписана и какъ слѣдуетъ представлена Синоду, то всякое препятствіе отъ недоразумѣнія устранится, всякое справедливое требованіе будетъ уважено съ братскою радостію христіанъ, съ рвеніемъ людей, считающихъ ближайшею заботою своею благосостояніе Церкви и для которыхъ распространеніе ученія ея есть единственная цѣль жизни“, онъ обращается къ Пальмеру съ слѣдующими словами: „Итакъ, не медлите въ дѣлѣ служенія царству Божьему, не медлите возвращеніемъ. Спѣшите совершить послѣдній, рѣшительный шагъ. Передъ вами отверсты двери Церкви. Братья готовы съ братскою любовью встрѣтить васъ. Ваше усердіе, ваше смиренное постоянство очистили вамъ путь, устранили такія недоразумѣнія и препятствія, которыхъ вы даже не подозрѣвали“. Сказавъ, далѣе, о томъ, что высокопреосвященный Григорій „извиняетъ патріарха тою враждою, въ которой всѣ Западныя общины другъ предъ другомъ соперничаютъ въ своихъ отношеніяхъ къ Восточной Церкви, по всей Греціи, Сиріи и Малой Азіи“, Хомяковъ такъ характеризуетъ общій духъ

письма Григорія: „не умѣю выразить того сочувствія къ страданіямъ вашимъ, которымъ проникнуто все письмо, того высокаго мнѣнія о васъ, того христіанскаго упованія и той нетерпѣливой надежды, съ которою писавшій его ожидаетъ рѣшительнаго шага друзей вашихъ. Я увѣренъ, я даже готовъ ручаться, что всякое справедливое требованіе ваше найдетъ въ немъ горячаго и, могу сказать, весьма сильнаго заступника“ [1]).

Представляя Пальмеру отношеніе къ его дѣлу и къ его личности высокопреосвященнаго Григорія въ такомъ симпатичномъ свѣтѣ, Хомяковъ рѣшается обратиться къ послѣднему съ новымъ письмомъ по тому же дѣлу. Это письмо Хомякова пока не обнародовано. Но изъ отвѣтнаго письма Григорія видно, что Хомяковъ, объясняя нерѣшительность дѣйствій сочувствовавшихъ Православію Англичанъ ихъ незнаніемъ „нашихъ чиноположеній и обычаевъ“, хлопоталъ о томъ, не можетъ-ли Св. Синодъ пойти имъ на встрѣчу и сдѣлать имъ соотвѣтствующее *предложеніе*, которое ускорило бы дѣло. Но то, что казалось возможнымъ для Хомякова, котораго сильно смущала и безпокоила сдержанность въ этомъ случаѣ представителей Православія, то нашелъ невозможнымъ высокопреосвященный Григорій [2]). „Въ отношеніи къ Англиканскому вопросу, писалъ онъ во второмъ отвѣтномъ письмѣ къ

[1]) Р. Арх. Сочин., ibid., стр. 410—411. Какъ прежде Хомяковъ не точно передавалъ высовопреосвященному Григорію письмо Пальмера, такъ точно теперь онъ не точно передаетъ Пальмеру содержаніе письма Григорія. Являлясь посредникомъ между этими лицами, онъ каждому изъ нихъ старается внушить возможно лучшее представленіе о другомъ съ цѣлію довести до конца дѣло Пальмера въ благопріятномъ для Православія смыслѣ.

[2]) Это второе письмо Григорія помѣщено вмѣстѣ съ первымъ въ Р. Арх 1881 г., кн. 2, стр 37—38. Это письмо, датированное отъ 16 апр 1852 г., начинается словами: „Винюсь, что *не отвѣчаю такъ долго*“. Изъ этого можно заключать, что письмо Хомякова получено было приблизительно въ первыхъ числахъ апрѣля, а отправлено было, вѣроятно, въ концѣ марта, т. е. скоро послѣ полученія перваго письма Григорія, писаннаго отъ 5 марта. Сочин. 1900 г., т. VIII, прилож. стр. 33.

Хомякову, отъ 16 апрѣля того же 1852 г., къ сожалѣнію, не могу сказать вамъ ничего болѣе сказаннаго (въ первомъ письмѣ). Намъ было бы очень пріятно, если бы Пальмеръ и его единомышленники приняли Православіе; но дѣлать имъ въ этомъ отношеніи какія-либо предложенія нахожу неудобнымъ. Того, чтобъ они не знали нашихъ чиноположеній и обычаевъ, не могу думать. Пальмеръ двукратно посѣщалъ Россію, и издалъ на своемъ языкѣ догматическія книги съ своими объясненіями. Ежели его единомышленники имѣютъ какія-либо сомнѣнія, то, при ихъ довѣренности къ нему, онъ легко можетъ уничтожить ихъ. Главное затрудненіе для Пальмера заключается въ томъ, что онъ самъ колеблется между двумя церквами, и хотя убѣжденъ въ истинѣ догматовъ Православной Церкви, но увлекается внѣшностью Римскою. Тутъ предложеніе, чего просить, неумѣстно. Это предложеніе трудно особенно теперь, когда онъ такъ неосторожно возбудилъ на Востокѣ вопросъ о крещеніи. Этотъ вопросъ, въ свое время, конечно, рѣшится благопріятно; но легкое наше сближеніе съ иновѣрцами въ настоящее время удобно можетъ произвести на Востокѣ касательно насъ сомнѣніе. Говорю не о нуждѣ новаго крещенія со стороны Пальмера съ его соотечественниками, но о затруднительности, въ какую Пальмеръ поставилъ насъ въ отношеніи къ Востоку. До прояснения возбужденнаго имъ вопроса, что, конечно, не можетъ продолжиться слишкомъ далеко, намъ должно опасаться, чтобы, заключая новый союзъ, не разорвать стараго“.

Положеніе, въ какомъ оказался Пальмеръ и его единомышленники послѣ отказа патріарха, требовало, по мнѣнію Хомякова, скорой и рѣшительной поддержки ихъ со стороны Русской церкви. Настроенный въ этомъ направленіи, Хомяковъ никакъ не ожидалъ такого отвѣта, и поэтому это письмо высокопреосвященнаго Григорія сильно опечалило его. „Вы знаете, писалъ онъ А. Н. Попову, что я писалъ къ архіепископу Казанскому Григорію о дѣлѣ. Пальмера. Получилъ отъ него

живой и теплый отвѣтъ; другое письмо мое къ нему тоже не осталось безъ отвѣта; но на этотъ разъ это былъ *кусокъ льда*. Я на него не пеняю. Вѣроятно, его добрые люди обдѣлали и напугали. За всѣмъ тѣмъ, я его благодарю письмомъ"... [1]).

Дѣлая все, что было возможно при данныхъ обстоятельствахъ для дѣла Пальмера, Хомяковъ неустанно слѣдилъ за дѣйствіями самого Пальмера, стараясь поддержать въ немъ симпатіи къ Православію. Не зная точно мѣстонахожденія его, Хомяковъ вышеуказанное письмо отъ 10 марта отправилъ „въ трипликатѣ въ Аѳины, Константинополь и Оксфордъ". Получивъ всѣ эти письма „въ разное время", Пальмеръ отвѣчалъ ему изъ Оксфорда письмамъ отъ 5-го іюля н. ст. 1852 г.: [2]) „Я право не знаю какъ выразить мои чувства за дружественную и любовную искренность, которую вы выказали ко мнѣ, и не только ко мнѣ, но кромѣ того и болѣе того къ интересамъ правды и единенія". Въ своемъ письмѣ Хомяковъ, между прочимъ, извѣщалъ своего друга о своемъ семейномъ горѣ, смерти жены (26 февраля). На это Пальмеръ отвѣчаетъ слѣдующими строками, характеризующими его теперешнее отношеніе къ вопросу о молитвѣ за умершихъ: „Еще до полученія вашихъ трехъ писемъ я уже слышалъ о вашей утратѣ отъ нашего друга г. Титова въ Константинополѣ и тѣмъ живѣе могу за васъ чувствовать, что замѣчаю, что въ это самое время я лишился моей сестры. Но мы оба имѣемъ одинаковое утѣшеніе, и оно благословенное—въ томъ, что чувствуемъ, что отношеніе любимыхъ нами было блаженное для нихъ, и таковое, что можетъ быть полезно и для насъ, подкрѣпляя насъ въ на-

---

[1]) Р. Арх. 1884 г., кн. 2, стр. 317—318. Это письмо безъ хронологической даты Третье письмо Хомякова къ Григорію Казанскому тоже еще не напечатано.

[2]) Р. Арх 1895 г., кн. 2, стр. 280—286. Сочин. 1900 г., т. II, прилож., стр. 480—486.

шихъ стремленіяхъ жить такъ, чтобы быть соединенными съ ними въ концѣ. Чѣмъ болѣе мы испытали такихъ утратъ. тѣмъ полнѣе мы можемъ ежедневно присоединяться къ молитвамъ, которыя за литургіею возносятся за живыхъ и умершихъ".

Существенная часть настоящаго письма посвящена уясненію того отношенія, въ какомъ теперь находился Пальмеръ къ Греко-Русской церкви. Послѣ отказа патріарха въ просьбѣ дозволить ему понимать перекрещиваніе въ условномъ смыслѣ, Пальмеръ не находилъ возможнымъ поддерживать оффиціальныя сношенія съ Греческою Церковью. Напечатавъ въ Аѳинахъ свое изслѣдованіе, о которомъ выше говорилось, и разославъ экземпляры его въ разные части Востока, Пальмеръ думалъ, что онъ „сдѣлалъ все, что могъ по отношенію къ Греческой части Восточной Церкви", и полагалъ, что ему теперь ничего не оставалось дѣлать въ этомъ отношеніи, какъ ждать результатовъ своихъ дѣйствій [1]).

Подробнѣе говоритъ онъ о своемъ отношеніи къ Русской церкви. Если Греческая церковь оттолкнула Пальмера своимъ требованіемъ перекрещиванія, то Русская церковь отталкиваетъ его отъ себя своимъ порабощеніемъ государству и отсутствіемъ свободы слова. „Въ Русской Имперіи, увѣряетъ Пальмеръ, отношеніе духовной и гражданской властей въ настоящее время таково, что оно непримиримо съ правильнымъ отправленіемъ апостольскаго служенія... Если я, замѣчаетъ онъ, пристану къ Русской Церкви, я долженъ быть въ состояніи защищать себя передъ своею совѣстью и передъ разумными людьми (Протестантами и Католиками) на Западѣ въ поступкѣ столь противномъ ихъ понятіямъ и разуму"; а это именно, находитъ Пальмеръ, въ Русской

[1]) Сочиненіе это вышло подъ заглавіемъ: Dissertations on subjects to the Orthodox or Eastern Catholic Communion. Состоитъ оно изъ 15 трактатовъ, заглавія которыхъ приведены въ разсматриваемомъ письмѣ (P. Арх. ibid., стр. 281—282; ср. стр. 275—276).

Церкви невозможно.—„Я, продолжаетъ онъ, не могу отрицать или скрывать недолжное преобладаніе государства, нынѣ въ Россіи существующее, и если бы я отнесся къ нему легко, какъ будто считая, что такая узурпація не имѣетъ существеннаго значенія для Каѳолической вѣры и вліяніе на дисциплину христіанскую, а что ее можно законно принять и подчиниться ей, я черезъ это только выставилъ бы себя въ глазахъ всего Запада за дурака и сумасшедшаго, ничѣмъ не оказывая услуги Восточной Церкви чрезъ мое къ ней присоединеніе и не имѣя ни малѣйшей надежды дать другимъ примѣръ достойный подражанія. Такимъ образомъ, если эта гора недолжнаго преобладанія государства стоитъ поперекъ моей дороги, я долженъ либо найти средство сдвинуть гору, что́ не особенно вѣроятно, или я долженъ свернуть самъ и избрать другой путь". Считая, что отвѣтственность за все, что дѣлается въ Россіи, „лежитъ всецѣло на высшемъ въ Россіи лицѣ, я, говоритъ онъ, рѣшился не обращаться къ какому-либо епископу или Синоду, пока положеніе вещей въ Россіи таково", а нашелъ лучшимъ избрать слѣдующій путь для своихъ дѣйствій. Онъ предполагаетъ послать въ Россію въ цензуру экземпляръ напечатанныхъ имъ на Востокѣ разсужденій съ просьбой увѣдомить, „позволятъ-ли напечатаніе и обращеніе въ Россіи русскаго перевода оныхъ либо въ неизмѣнномъ видѣ, либо съ такими только измѣненіями или выпусками, которые не затронули бы богословской цѣльности сочиненія. Если бы оно было позволено (чего, говоритъ онъ, я нисколько не ожидаю), *тогда*, думаю, я могъ бы искать общенія съ Русскою Церковью. Но если (что́ произойдетъ, я увѣренъ, въ дѣйствительности) будетъ сочтено невозможнымъ разрѣшить напечатаніе моего изслѣдованія, я буду обязанъ тогда отвѣчать моимъ друзьямъ, которые совѣтуютъ мнѣ опять пріѣхать въ Россію, что я не въ состояніи былъ бы удовлотворительно защищать себя предъ своей совѣстью и предъ соотечественниками, если бы

я искалъ единенія съ частною Церковью, въ которой я не способенъ обсуждать свободно и публично (хотя и въ духѣ искренней лояльности ко всѣмъ свѣтскимъ властямъ) вопросы существенно для вѣры важные. Если Русское правительство и цензура не могутъ принять и допустить моего способа защищать Восточную Церковь, интересы Русской Имперіи и Императорскаго дома, то я сдѣлалъ все, что могу (конечно, не для общественныхъ, а для частныхъ цѣлей) и, удовлетворивъ своей совѣсти, долженъ отойти въ сторону, предоставляя имъ защищать свои Церковь и государство, какъ имъ угодно".

Сдѣлавъ, такимъ образомъ, все возможное „относительно Русской, а равно и Греческой церкви", я, говоритъ Пальмеръ, долженъ бы теперь „отправиться поработать въ Римъ, въ надеждѣ узнать что-нибудь тамъ такого, что помогло бы мнѣ измѣнить мои мысли и подчиниться его требованіямъ, такъ какъ я не могу долѣе отстаивать Англиканскую и не нахожу удовлетворительнаго доступа въ Восточную Церковь. Если же послѣ всего я не найду средствъ отдѣлиться отъ моего настоящаго догматическаго согласія съ Восточною Церковью, тогда (такъ какъ я не могу исповѣдывать то, во что не вѣрю) мнѣ не осталось бы ничего иного, какъ ждать возможныхъ со временемъ перемѣнъ на востокѣ или въ Россіи, и въ такомъ случаѣ я могъ бы, вѣроятно, подолгу ждать на Востокѣ и въ особенности на Аѳонской горѣ. Я надѣюсь (что бы Провидѣніе ни готовило мнѣ, или какимъ бы путемъ ни вело), что я никогда не оставлю моихъ теперешнихъ чувствъ влеченія и уваженія ко всему доброму, какое я видѣлъ и позналъ въ Русской Церкви и народѣ. Характеръ Грековъ (хотя у нихъ есть нѣкоторыя удивительныя природныя дарованія) вовсе не привлекателенъ въ религіозномъ отношеніи: но въ русскомъ есть очень много такого, что должно бы, кажется, привлечь къ нему всякую христіанскую душу. Несправедливыя и горькія предубѣжденія столь многихъ

на Западѣ именно противъ того, что есть самаго чуднаго въ Русской Церкви и государствѣ, служатъ сильнымъ добавочнымъ поводомъ для всякаго, кто имѣлъ случай узнать оное, чтобы сочувствовать еще тѣснѣе тому, что такъ несправедливо обезцѣнивается и подвергается клеветѣ. Я душевно скорблю что *не все* таково, какъ я бы желалъ, что Русская Церковь и духовенство не въ томъ положеніи справедливой свободы, какое они занимали до низложенія Никона [1]); что государи и второстепенные правительственные органы и цензура печати не въ состояніи, кажется, или не хотятъ различать между разнузданностью и упорствомъ, происходящими изъ дурныхъ побужденій, и такою свободою обсужденія, которая здорова и ведетъ къ истиннымъ выгодамъ какъ вѣры, такъ и престола. Но я не могу измѣнить положеніе вещей; я долженъ брать оное, каковымъ оно есть, и если то, что я считаю плохимъ, не уступаетъ моимъ усиліямъ или увѣщаніямъ, я, по крайней мѣрѣ, долженъ быть извиненъ, если отказываюсь подчиняться этому или защищать оное, какъ нѣчто хорошее. Конечно, меня могутъ спросить: какъ я могу *желать* перемѣнить свое мнѣніе по многимъ предметамъ, по которымъ я теперь согласенъ съ Восточною Церковью, скорѣе чѣмъ по одному или двумъ, по которымъ я соглашаюсь съ Римско-Католическою Церковью? Меня могутъ спросить: почему не постараться смотрѣть на настоящія отношенія императорской и апостольской властей въ Россіи Русскими очами, скорѣе чѣмъ стараться смотрѣть Римскими на Исхожденіе, папское главенство и еще на четыре или пять вопросовъ? По той причинѣ, отвѣчаю я, что слабые или затруднительные пункты въ Русской Церкви касаются *опредѣленія самой Каѳолической Церкви.* Но тѣ пункты, по которымъ я теперь разногласу съ Римомъ, суть только подробности, могущія

[1]) Дѣло Никона Пальмеръ освѣщаетъ подъ угломъ зрѣнія борьбы Церкви съ государствомъ и въ паденіи Никона видитъ побѣду государства и конецъ церковной свободѣ.

быть опредѣляемы самою Церковью. Мои Римско-Католическіе друзья ставятъ мнѣ вопросъ такъ: „Если вы вѣрите въ *видимую* Церковь, первый и единственно существенный вопросъ, гдѣ нынѣ на землѣ эта церковь, „которая тождественна по существу (какъ то: въ пониманіи и духѣ универсальности, въ ревности и любви къ отдѣльнымъ людямъ и въ своемъ положеніи независимости, а въ случаѣ нужды и оппозиціи къ властямъ міра сего въ духовныхъ дѣлахъ) съ Церковью первыхъ вѣковъ? Едва ли вы рѣшитесь сказать, что Восточная или Греческая Церковь скорѣе и есть эта Церковь, чѣмъ Римско-Католическая. Если тогда ваша совѣсть вамъ скажетъ, что Римско-Католическая Церковь есть *Церковь* единая, либо что въ противномъ случаѣ теперь нѣтъ на землѣ видимой Церкви, которая была бы истинная (продолженіе той, которую основали Апостолы), тогда вы должны имѣть достаточно смысла, чтобы видѣть, что Церкви предстоитъ учить васъ, а не вамъ учить себя или Церковь и что такимъ образомъ совершенно для васъ лишнее обсуждать, что вамъ или какой-либо малой общинѣ (каковая не есть Церковь) можетъ казаться болѣе нравственнымъ или болѣе согласнымъ съ древностію по вопросамъ объ Исхожденіи, о папскомъ главенствѣ, чистилищѣ, индульгенціяхъ и по другимъ пунктамъ доктрины. Вотъ съ чѣмъ они теперь на меня нападаютъ“ [1]).

---

[1]) Въ заключеніе Пальмеръ *еще разъ* благодаритъ Хомякова за его „доброту и дружбу“, проситъ передать почтеніе своимъ знакомымъ въ Россіи и тѣмъ, которые принимаютъ участіе въ его стремленіяхъ и желаніяхъ, при чемъ считаетъ должнымъ особенно упомянуть о митрополитѣ Московскомъ и объ архіепископѣ Казанскомъ (Григоріѣ), которому онъ „глубоко признателенъ за его истинно-христіанскіе *отвѣты*“ на письма Хомякова. Мы уже знаемъ, что Пальмеръ знакомъ былъ съ содержаніемъ этихъ писемъ въ редакціи Хомякова. Въ письмѣ отъ 10-го марта Хомяковъ говоритъ лишь о первомъ отвѣтномъ письмѣ Григорія, между тѣмъ здѣсь Пальмеръ говоритъ объ *отвѣтахъ*, значитъ ему извѣстенъ уже и второй отвѣтъ Григорія. Изъ этого слѣдуетъ, что письма, отправленныя Хомяковымъ „въ трипликатѣ“, не были всѣ простой копіей извѣстнаго теперь письма отъ 10-го марта и отправлены были не одновременно въ Аѳины, Константинополь и Оксфордъ; во всякомъ случаѣ одно изъ нихъ не-

Въ этомъ письмѣ Пальмера особеннаго вниманія заслуживаетъ постановка вопроса о критеріи достовѣрности религіозной истины. Содержимое Церковью ученіе истинно знаетъ только сама Церковь. Вотъ почему какъ бы ни казались сомнительны отдѣльные пункты церковнаго ученія частному лицу, но разъ оно вѣритъ въ истинность Церкви, то оно обязано отказаться отъ своего сомнѣнія и подчиниться голосу Церкви. Ну, а какъ же узнать, истинна-ли сама Церковь? Казалось бы, что вопросъ объ истинности Церкви всего естественнѣе рѣшать на основаніи истинности содержимаго ею ученія. Но оказывается, что, по мнѣнію католическихъ друзей Пальмера, вопросъ объ истинности Церкви рѣшается на основаніи особыхъ признаковъ, между которыми первое мѣсто принадлежитъ свободѣ Церкви. Римская Церковь свободна-де отъ порабощенія государствомъ, значитъ она есть прямая преемница Церкви первыхъ вѣковъ, когда Церковь существовала отдѣльно отъ государства; а если такъ, то она и есть истинная Церковь. Сообразно съ этимъ и содержимое ею ученіе, напримѣръ, объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына, о папскомъ главенствѣ, чистилищѣ, индульгенціяхъ, словомъ, все то, что составляетъ особенность ученія Римской Церкви, должно быть признаваемо за ученіе древней Церкви, хотя бы отдѣльному частному лицу всѣ эти пункты казались дѣломъ новѣйшаго изобрѣтенія и полнѣйшаго произвола. И наоборотъ, такъ какъ Русская Церковь не имѣетъ-де этого признака Церкви первыхъ трехъ вѣковъ (до Константина В.), то она не есть истинная Церковь, а вмѣстѣ съ тѣмъ и все то, въ чемъ она разногласитъ съ Римскою Церковью, говоритъ не въ ея пользу.—То обстоятельство, что, разсудительный въ другихъ случаяхъ,

---

сомнѣнно писано было послѣ 16 апрѣля (1852 г.), каковымъ числомъ датировано второе отвѣтное письмо Григорія Казанскаго, о полученіи котораго Хомяковымъ Пальмеръ уже знаетъ, но о которомъ въ письмѣ отъ 10 марта Хомяковъ еще не упоминаетъ.

Пальмеръ могъ объ этомъ, такъ неискусно состряпанномъ, софизмѣ своихъ католическихъ друзей говорить съ Хомяковымъ въ серьезномъ тонѣ, служило дурнымъ предзнаменованіемъ. Хомяковъ сразу понялъ, куда клонится дѣло. Радуясь тому, что Пальмеръ, наконецъ, оставилъ Востокъ, произведшій на него столь неблагопріятное впечатлѣніе, Хомяковъ отъ его проекта поѣздки въ Римъ не ждалъ ничего хорошаго. Въ письмѣ отъ 1-го сентября (1852 г.) онъ писалъ по этому поводу Ю. Ѳ. Самарину: „Пальмеръ, возвратясь изъ Греціи, огорченный и раздосадованный, попалъ въ настоящую осаду. Римляне очень ловко повели нападеніе и просятъ только одного: „Съѣзди въ Римъ! Ты былъ въ Петербургѣ, Аѳинахъ и Царьградѣ; справедливость требуетъ, чтобы ты побывалъ въ Римѣ“. А ужъ только попадись онъ, такъ, конечно, онъ живымъ не выѣдетъ, развѣ Католикомъ. Я къ нему пишу, но не могу надѣяться на успѣхъ, тогда какъ всѣ тѣ, которые обязаны были бы содѣйствовать доброму дѣлу, ревностно стараются объ его неудачѣ“ [1]).

Хомяковъ дѣйствительно отвѣчалъ Пальмеру и отвѣчалъ съ такою поспѣшностью, какая въ обыкновенное время за нимъ не водилась. „Я, писалъ онъ отъ 4 сентября (1852 г.), только что получилъ ваше письмо и спѣшу съ отвѣтомъ“ [2]). Выразивъ удовольствіе какъ по поводу того, что его письма и отвѣты Пальмера „не залежались въ какомъ-нибудь почтамтѣ“, такъ и по поводу того, что Пальмеръ на нѣкоторое время оставилъ Востокъ, который, какъ думаетъ Хомяковъ, „успѣлъ порядочно наскучить ему“, онъ продолжаетъ: „я съ большимъ огорченіемъ вижу, сколько затрудненій и печалей сопровождаетъ каждый шагъ, дѣлаемый вами съ

[1]) Р. Арх 1879 г., кн. 3, стр. 339. Эта же мысль, но въ болѣе рѣзкой формѣ выражена въ письмѣ къ В. А. Елагину (1852 г.). Сочин. 1900 г VIII, стр. 433.

[2]) Сочин., ibid., стр. 395—409. На этомъ письмѣ дата не выставлена, но въ отвѣтномъ письмѣ Пальмера отъ апрѣля 1853 г. прямо сказано, что письмо Хомякова помѣчено было 4-мъ сентября 1852 г. (Р. Арх. 1895 г., кн. 2, стр. 286).

цѣлью открыть прямой и истинный путь въ важнѣйшемъ вопросѣ о вѣрѣ. Позвольте мнѣ однако ближе войти въ разсмотрѣніе вашего настоящаго положенія: вы, конечно, не сомнѣваетесь въ томъ, что я въ это дѣло внесу глубокое къ вамъ сочувствіе; но въ то же время мнѣ удастся, быть можетъ, сдѣлать это съ большимъ спокойствіемъ, чѣмъ сколько по всѣмъ вѣроятностямъ это возможно для васъ самихъ".

Обращаясь къ дѣлу, Хомяковъ прежде всего спрашиваетъ, отчего положеніе Пальмера такъ затруднительно, и тутъ же отвѣчаетъ: „Если бы вы дѣйствовали какъ частное лице, ищущее истины для себя одного, то, кажется, тутъ бы не встрѣтилось никакихъ затрудненій. Я далеко не оправдываю восточныхъ патріарховъ и не одобряю ихъ упрямства, но все же вы должны признаться, что такъ какъ обрядъ перекрещиванія въ первобытной Церкви, въ отношеніи къ однимъ и тѣмъ же ересямъ и расколамъ, былъ поочередно и принимаемъ и отвергаемъ, то упрямство Греческихъ епископовъ хотя и можетъ быть порицаемо, но не подаетъ еще повода къ какимъ-либо важнымъ противъ нихъ обвиненіямъ. Обрядовая жизнь цѣлой мѣстной Церкви не можетъ быть подвергаема измѣненіямъ ради одного лица даже въ такомъ случаѣ, когда бы предлагалась перемѣна къ лучшему. Дѣло иное, ежели вы дѣйствуете какъ представитель мнѣнія, раздѣляемаго нѣкоторымъ числомъ вашихъ соотечественниковъ (что я охотно готовъ принять). Въ такомъ случаѣ упорство Греческой Церкви становится оскорбительнымъ и указываетъ, кажется, на недостатокъ любви и рвенія къ распространенію царства истинной вѣры. Но если вы дѣйствительно согласитесь со мною въ этомъ и признаете, что дѣйствуете не какъ частный человѣкъ, а какъ представитель многихъ другихъ: то вы, конечно, не станете отвергать также и чрезвычайной важности какъ всякаго вашего успѣха, такъ и неудачи въ этомъ дѣлѣ, и тогда вы легко вмѣстѣ съ тѣмъ убѣдитесь, что вамъ невозможно было не встрѣ-

тить важныхъ и даже совершенно неожиданныхъ препятствій. Такъ всегда бывало въ минуты, когда рѣшался вопросъ о духовной будущности цѣлыхъ обществъ; такъ всегда будетъ и впредь. Въ такія минуты могучія силы возстаютъ на борьбу съ истиною и воздвигаютъ это съ цѣлью испытать и наше терпѣніе и нашу вѣру".

Затѣмъ Хомяковъ проситъ позволенія высказать свой взглядъ на положеніе Пальмера въ отношеніи къ церквамъ Римской и Восточной и разсмотрѣть обвиненія его противъ той и другой, при чемъ обѣщаетъ „выражать свое мнѣніе такъ же искренно, какъ будто бы онъ обращался къ собственной совѣсти, предъ лицемъ видимой славы Божіей". Свой анализъ онъ начинаетъ съ Рима и именно съ вопроса о пресловутой *свободѣ* Римской Церкви.

„Единственный отвѣтъ, говоритъ онъ, на ваши сомнѣнія Римскихъ друзей вашихъ есть тотъ, что должна же существовать *видимая* Церковь, и что эта Церковь должна быть Церковь свободная. Съ этимъ я согласенъ безусловно, но прибавлю только: Церковь свободная *по своимъ началамъ*, хотя бы и не всегда свободная въ своихъ дѣйствіяхъ и проявленіяхъ, неизбѣжно подчиняющихся весьма часто вліянію обстоятельствъ совершенно случайныхъ. Но я оставлю это въ сторонѣ и продолжаю. „Церковь Римская, говорятъ вамъ, одна свободна; слѣдовательно—она одна есть истинная Церковь, и потому всѣ сомнѣнія должны умолкнуть". Такое умозаключеніе кажется мнѣ ложнымъ. Вы не довѣряете личному вашему разуму въ оцѣнкѣ основной вѣры. Положимъ, вы въ этомъ правы. Но почему же не усумнитесь въ хваленой свободѣ Римской Церкви? Мнѣ кажется, что здѣсь есть мѣсто для столькихъ же, если не для большихъ сомнѣній. Я готовъ принять свободу папы и іерархіи, но развѣ этимъ исчерпывается понятіе о необходимой для Церкви духовной свободѣ? Мнѣ кажется, мнѣніе прямо противоположное было бы ближе къ истинѣ. И можетъ ли такое сомнительное до-

казательство, которое при томъ не имѣетъ для себя никакой опоры въ первыхъ вѣкахъ Христіанства, взять перевѣсъ надъ убѣжденіями, основанными на зрѣломъ разсмотрѣніи церковнаго ученія, какъ оно передано намъ древнѣйшими отцами Церкви? Я готовъ признать, что Римская Церковь *независима;* но я безусловно отрицаю, чтобъ она обладала чѣмъ-либо похожимъ на церковную *свободу*—на *свободу духа.* Вамъ, чтобы выпутаться изъ вашего затруднительнаго положенія, удастся, быть можетъ, усыпить ваши убѣжденія, осудить ихъ на молчаніе, даже поработить ихъ; но вамъ невозможно будетъ ихъ искоренить; Вы присоединитесь къ Римскому исповѣданію съ душею раздвоенною; тутъ не будетъ даже ничего похожаго на надежду обрѣсти блаженный міръ во Христѣ посредствомъ вѣры, не допускающей сомнѣнія. Простите, что я пишу вамъ съ такою откровенностью, но примѣръ Ньюмана и Аллайса мнѣ представляется крайне убѣдительнымъ. Они, конечно, были въ началѣ лучшими христіанами, чѣмъ какими стали впослѣдствіи: прямодушіе ихъ исчезло навсегда; всѣ они, вмѣсто того, чтобы развиться, болѣзненно замкнулись и скорчились душею. Что касается до меня, то скажу вамъ прямо: какъ бы ни былъ я счастливъ возсоединеніемъ съ Церковью даже самаго малаго числа Англичанъ, но я не порадовался бы обращенію въ Православіе даже и цѣлой Англіи, если бы обращенная Англія должна была внести въ Православный міръ духъ, раздвоенный сомнѣніями и внутренними противорѣчіями. Прошу васъ, скажите мнѣ: начинался ли когда какой-либо символъ вѣры словами: „*я буду вѣрить*“ (или: *не стану сомнѣваться?*) Не всѣ-ли начинаются словами: „*вѣрую*“.

Отъ Рима Хомяковъ обращается къ Греціи и Россіи. „Здѣсь, говоритъ онъ, вамъ не нужно говорить: *я буду вѣрить*; ибо вы уже и теперь всѣмъ сердцемъ говорите: *я точно вѣрую*, что основанія ихъ ученія согласны во всѣхъ отношеніяхъ съ древнею вѣрою и преданіями Церкви вселен-

ской. Въ этомъ-то, мнѣ кажется, и состоитъ весь вопросъ. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, вы обвиняете обѣ вѣтви Православной Церкви: одну въ недостаткѣ любви, другую въ отсутствіи въ ней свободы. Въ отношеніи къ первому упреку скажу, что заблужденіе въ дѣлѣ, васъ касающемся, произошло скорѣе отъ невѣжества, чѣмъ отъ равнодушія. Что это дѣйствительно такъ было, это, по моему мнѣнію, вполнѣ объясняется извѣстнымъ крайнимъ упрямствомъ патріарховъ. Вы, можетъ быть, слышали (хотя вы еще до этого оставили Востокъ), что Цареградскій Синодъ чуть было не произнесъ отлученіе Русской Церкви за то, что она принимаетъ католиковъ и протестантовъ безъ предварительнаго перекрещиванія [1]). Дѣло зашло было весьма далеко, хотя, кажется, принимаетъ нынѣ болѣе мирный оборотъ. Это событіе было для многихъ моихъ соотечественниковъ поводомъ къ соблазну и скорби; я также немало этимъ смущался, но скоро душа моя успокоилась. Такой поступокъ бѣднаго, порабощеннаго общества относительно сильной Имперіи, въ помощи которой оно безпрестанно нуждается, изобличаетъ присутствіе энергическаго начала, хотя и худо направленнаго. Я уважаю это чувство! Заблужденіе скоро разсѣется; при томъ, само по себѣ взятое, оно противъ насъ ничего не доказываетъ: мѣстныя Церкви нерѣдко впадаютъ во временныя ошибки, отъ которыхъ онѣ спасаются тѣмъ, что принадлежатъ къ соборному единенію. Я даже радуюсь тому, что вы подали поводъ къ этому недоразумѣнію. Вопросъ долженъ непремѣнно получить и получитъ надлежащее разрѣшеніе: или Греки, по убѣжденію, примутъ безусловно наши правила, и тогда все дѣло выиграно; или они объявятъ, что различіе въ обрядахъ и внѣшнихъ церковныхъ постановленіяхъ не нарушаетъ церковнаго единства, и даже такое рѣшеніе было бы весьма важно, особенно для обстоятельствъ будущаго времени. Конечно, въ этомъ

[1]) Это недоразумѣніе потомъ выяснится.

послѣднемъ случаѣ ваше личное дѣло остается все-таки какъ бы неразрѣшеннымъ. Во всякомъ случаѣ, въ этомъ дѣлѣ заблужденіе было, или даже и донынѣ есть, послѣдствіемъ невѣжества и не доказываетъ отсутствія любви. Впрочемъ, я долженъ сознаться, что и самъ не вполнѣ довѣряю Грекамъ. У нихъ нѣтъ недостатка ни въ благочестивомъ рвеніи, ни въ чувствѣ свободы (въ отсутствіи коихъ укоряетъ ихъ Римская партія), но они не могутъ освободиться отъ опаснаго наслѣдія, завѣщаннаго имъ древностью. Они христіане, но они (быть можетъ, и безсознательно) слишкомъ гордятся тою пользою, которую принесли дѣлу Церкви. Вѣра христіанская сдѣлалась какъ бы исключительнымъ достояніемъ ихъ народной исторіи, ихъ племени; сердца ихъ не чужды нѣкотораго не-христіанскаго аристократическаго чувства, которое заставляетъ ихъ смотрѣть свысока на всѣ другіе христіанскіе, даже православные, народы и обращаться съ ними какъ съ низшими. Это чувство сродно съ тѣмъ, изъ котораго возникло римское похищеніе власти (usurpation). Хотя оно здѣсь умѣряется болѣе глубокимъ знаніемъ ученія и потому не можетъ дойти до тѣхъ крайностей, до которыхъ оно дошло на Западѣ, но все же оно не совершенно искоренено у Грековъ и придаетъ имъ характеръ той непривѣтливости, того неуклоннаго упорства, которыя вы замѣтили и испытали. Тѣмъ не менѣе, покуда чувство это не проявилось въ незаконныхъ требованіяхъ первенства и власти, до того времени нельзя признать, чтобъ имъ, хотя бы въ самомалѣйшей степени, нарушался православный характеръ Греціи".

Отъ Греціи Хомяковъ переходитъ къ Россіи и прежде всего останавливается на вопросѣ о свободѣ Русской Церкви въ ея отношеніи къ государству. Я допускаю, говоритъ онъ, что Церковь Русская не настолько независима отъ государства, насколько бы слѣдовало; но разсмотримъ безпристрастно и искренно, до какой степени эта зависимость

дѣйствительно вредить характеру Церкви, и вредитъ ли она ему въ самомъ дѣлѣ? Вопросъ такъ важенъ, что, даже въ продолженіе нынѣшняго года, многіе серьезные люди обсуждали его и, какъ кажется, довели до удовлетворительнаго разрѣшенія. Общество можетъ находиться въ дѣйствительной зависимости и тѣмъ не менѣе оставаться свободнымъ въ существѣ, и наоборотъ. Въ первомъ случаѣ это не что иное, какъ временная историческая случайность; второй случай есть упраздненіе всякой свободы и разрѣшается не иначе какъ бунтомъ и безначаліемъ. Первое доказываетъ слабость человѣка, второе—испорченность самаго закона. Первое несомнѣнно встрѣчается въ Россіи; но этимъ истинныя начала ни въ какомъ отношеніи не извращаются. До насъ, какъ членовъ Церкви, не касается вопросъ о томъ, не слишкомъ ли стѣснена свобода мнѣній въ дѣлахъ гражданскихъ и политическихъ (хотя относительно себя лично я очень хорошо знаю, что я въ Россіи осужденъ на совершенное почти молчаніе); но вѣрно то, что въ цензуру книгъ, касающихся религіозныхъ вопросовъ, правительство почти никогда не вмѣшивается, хотя опять признаю, что и тутъ цензура крайне стѣснительна; но въ этомъ виновато уже не правительство, а робость и непомѣрная осторожность самого высшаго духовенства. Я далеко не оправдываю его въ этомъ и знаю, что отъ этого теряется много полезныхъ трудовъ и мыслей для міра, или, по крайней мѣрѣ, для современнаго поколѣнія; но это заблужденіе, осуждаемое моимъ разумомъ, не имѣетъ ничего общаго съ дѣломъ церковной свободы. Правда, что многія хорошія книги, многія объясненія слова Божія, нерѣдко запрещаются изъ ложнаго опасенія, что чтеніе ихъ опасно для умовъ непросвѣщенныхъ: но осмѣлятся ли тѣ, которые запрещаютъ *самое слово Божіе* (латиняне), произнести приговоръ надъ излишнею осторожностью нашихъ духовныхъ цензоровъ? Такое осужденіе со стороны Римлянина было бы крайне нелѣпо. Затѣмъ спрашивается: Цер-

ковь въ Россіи пользуется-ли полною свободою въ своей дѣятельности? Безъ сомнѣнія, нѣтъ. Но это зависитъ единственно отъ малодушія ея высшихъ представителей и ихъ собственнаго стремленія снискать покровительство правительства не столько для самихъ себя, сколько для Церкви. Есть, конечно, нравственное заблужденіе въ такомъ недостаткѣ упованія на Бога; но это случайная ошибка лицъ, а не Церкви, не имѣющая ничего общаго съ убѣжденіями вѣры. Дѣло было бы совсѣмъ иное, если бы малѣйшее догматическое заблужденіе или даже нѣчто на это похожее было допущено или дозволено Церковью изъ угожденія правительству; но ручаюсь, что никто не укажетъ на что-либо подобное. Странно было бы судить и осуждать Церковь за таковую слабость ея членовъ, какъ бы они высоко ни стояли на ступеняхъ іерархіи, когда сама Церковь не имѣетъ даже законнаго пути къ дознанію этого. Всякое общество судится по своимъ началамъ; почему же Православіе подвергается осужденію на основаніи случайнаго, историческаго факта? Гдѣ справедливость такого суда? Что можетъ быть соблазнительнѣе всѣмъ извѣстнаго факта, что главенство мнимокатолической Церкви, въ силу какой-то привилегіи, сдѣлалось, уже нѣсколько вѣковъ кряду, исключительнымъ достояніемъ Итальянскаго племени? Но и это случайность, а не правило, и Римъ за это не можетъ и не долженъ отвѣчать. Папы были нерѣдко рабами современныхъ имъ государей; но и за это также Римъ не отвѣчаетъ. Папы часто покупали тіару и правили при помощи постоянной симоніи; опять за это нельзя и не должно звать къ отвѣту Римскую Церковь. А въ нашемъ Синодѣ замѣтенъ недостатокъ мужества и твердости, такъ должна отвѣчать Церковь? Признаюсь, я не понимаю справедливости такого сужденія. Если Греція страдаетъ недостаткомъ познаній, а Россія—недостаткомъ свободы, за то Россія просвѣщена за Грецію, а Греція свободна за Россію. И та и другая пожнутъ плоды своихъ

особенныхъ достоинствъ. Прошу васъ: не судите ихъ порознь, ибо вы призываетесь не въ мѣстную, а въ Каѳолическую Церковь. Пусть возникнетъ на Западѣ православная община, что непремѣнно когда-нибудь да сбудется, и ея свобода, ея обиліе знаній сдѣлаются, въ свою очередь, достояніемъ всего церковнаго тѣла. Позвольте мнѣ сказать вамъ откровенно: не уступайте минутному увлеченію, раздраженію или нетерпѣнію; я понимаю, я чувствую, какъ естественны, какъ законны эти чувства въ вашемъ теперешнемъ положеніи (говоря, впрочемъ, въ смыслѣ человѣческомъ, не совсѣмъ христіанскомъ), какъ виноваты тѣ, которые по невѣжеству или упрямству, или изъ подлаго и робкаго равнодушія, дали возникнуть такимъ чувствамъ; но вы должны ихъ пересилить и вы, конечно, это сдѣлаете".

Сказавъ все, что могъ сказать въ защиту Православной Церкви, Хомяковъ затѣмъ обращается къ самому Пальмеру и, испросивъ заблаговременно его снисхожденія, подвергаетъ оцѣнкѣ его собственный образъ дѣйствій. „Вы, пишетъ онъ, недовольны пріемомъ, встрѣченнымъ вами въ православномъ обществѣ и вы имѣете неоспоримое право жаловаться; но, по чувству справедливости къ себѣ и къ Православной Церкви, разсмотрите внимательно собственные ваши поступки и разсудите сами: были-ли ваши дѣйствія таковы, чтобъ можно было изъ нихъ вывести правильное заключеніе о вашихъ отношеніяхъ къ Православной Церкви? Какъ скоро вы увѣрились, что убѣжденія ваши согласны съ ученіемъ Православной Церкви, вамъ открывалась возможность сблизиться съ нею двумя разными путями. Вы могли дѣйствовать: или какъ частное лице, или какъ членъ цѣлаго общества людей съ вами единомышленныхъ. Въ первомъ случаѣ всякій Русскій священникъ имѣлъ бы полное право, безъ малѣйшаго затрудненія, принять васъ въ нашу Церковь, и затѣмъ, по мѣрѣ того какъ стали бы присоединяться къ вамъ другіе вѣрующіе,

новое общество само собою естественно образовало бы приходъ, а потомъ и цѣлую епархіальную паству. Такимъ путемъ первоначально составились почти всѣ мѣстныя Церкви; такъ поступаютъ даже латиняне въ странахъ, гдѣ нѣтъ постоянно пребывающихъ епископовъ. Такой образъ дѣйствій былъ бы самый простой, хотя и не скажу самый лучшій: ибо въ видахъ Провидѣнія нерѣдко труднѣйшій путь бываетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и лучшимъ. Путь этотъ и теперь открытъ передъ вами, хотя, можетъ быть, онъ сталъ уже менѣе доступенъ, чѣмъ былъ сначала. Во второмъ случаѣ, вы могли явиться дѣйствующимъ въ качествѣ члена цѣлаго общества съ одобреніемъ и при содѣйствіи прочихъ членовъ; и тогда вамъ слѣдовало, конечно, обратиться уже не къ простому священнику, но или къ независимому епископу, или къ мѣстной Церкви. Ваши первыя попытки были обращены къ Россіи. Но гдѣ же было общество, требующее пріема своего въ нѣдра Православной Церкви, и къ какой власти, или къ какому представителю Церкви обратилось оно? Было ли имъ представлено письменное прошеніе? Нѣтъ; существовалъ лишь проектъ прошенія. Но былъ ли онъ по крайней мѣрѣ гласно заявленъ Святѣйшему Синоду? Нѣтъ, и это не было сдѣлано, такъ что многіе изъ самыхъ вліятельныхъ членовъ Синода слышали о немъ, какъ объ одномъ лишь темномъ намѣреніи, лишенномъ всякаго существеннаго значенія и цѣли; въ этомъ я самъ могу лично удостовѣрить васъ. Какой же могъ быть данъ отвѣтъ? Я знаю, что отвѣтъ могъ бы быть вами полученъ, если бы вы обратились съ прошеніемъ своимъ прямо къ одному изъ членовъ Синода, избравъ изъ нихъ для этой цѣли такого, въ комъ бы достало усердія взять на себя все бремя дѣла и сдѣлаться вашимъ защитникомъ и водителемъ. Вамъ это не посчастливилось. Я не знаю и знать не хочу, кто былъ избранъ вашимъ уполномоченнымъ; ибо, не будучи призванъ къ тому Господомъ, не хочу строго судить и осуждать кого бы то ни было. Богъ, конечно, будетъ судить

холодныхъ и честолюбивыхъ, неблагонамѣренныхъ и трусливыхъ, не исполнившихъ своей обязанности въ отношеніи къ вамъ и къ Церкви Православной. Но я однако могу поручиться, что одинъ изъ самыхъ ревностныхъ, дѣятельныхъ, просвѣщенныхъ и вліятельныхъ членовъ Синода не зналъ ровно ничего обо всемъ этомъ дѣлѣ и горячо благодарилъ за первыя свѣдѣнія о немъ, имъ отъ меня полученныя [1]); прибавлю еще и то: нѣкоторыя лица крѣпко сердились и даже донынѣ еще продолжаютъ гнѣваться на меня за то, что я хотѣлъ дать всему дѣлу вашему надлежащую извѣстность и движеніе. Я не хочу никого осуждать и не хочу возбуждать сомнѣній, можетъ быть, и несправедливыхъ; но я долженъ сказать въ защиту Церкви и даже Синода (хотя я вовсе не призванъ быть его заступникомъ), что въ этомъ случаѣ ни Церковь, ни Синодъ не заслуживаютъ ни малѣйшаго порицанія. Все дѣло ведено было тайнымъ и секретнымъ образомъ, не достойнымъ ни Церкви, ни искреннихъ и благочестивыхъ людей, желающихъ возсоединенія своего съ нею. Я увѣренъ, что ни вы, ни друзья ваши не заслуживаете упрека; но вы шли незнакомымъ вамъ путемъ и встрѣтились съ мертвымъ формализмомъ (признаваемымъ таковымъ всѣми нами) тамъ, гдѣ уповали найти жизнь и движеніе. И тѣмъ не менѣе Церковь все-таки ни въ чемъ не виновата; она ни о чемъ не знаетъ, ни о чемъ не слыхала и потому не была призвана рѣшить и дѣйствовать. Могу прибавить, мнѣніе это раздѣляетъ человѣкъ съ сильною властью и съ добрыми для дѣла намѣреніями".

Разсмотрѣвъ такъ безпристрастно и для обѣихъ сторонъ безобидно причину неудачи Пальмера въ прошломъ, Хомяковъ начертываетъ планъ для его дѣйствій въ будущемъ. „Если

[1]) Рѣчь, очевидно, идетъ о Григоріи Казанскомъ Его же, повидимому, имѣетъ въ виду Хомяковъ и ниже, когда говоритъ о человѣкѣ „съ сильною властью и съ добрыми для дѣла намѣреніями", хотя въ этомъ послѣднемъ случаѣ естественнѣе было бы подразумѣвать митрополита Филарета.

вы, говоритъ онъ, въ чемъ я не сомнѣваюсь, искренно вѣруете въ чистоту православнаго ученія и дѣйствуете не какъ отдѣльное лице (это бы совершенно измѣнило вопросъ и побудило бы васъ просто обратиться къ первому попавшемуся Русскому священнику), но отъ лица цѣлаго общества: то общество это должно заявить свое намѣреніе открыто и рѣшительно, передъ лицемъ Бога и людей. Оно должно избрать изъ среды своей извѣстное число депутатовъ, положимъ, двоихъ или троихъ, и послать ихъ непосредственно въ Св. Синодъ, снабдивъ ихъ письменнымъ отъ себя полномочіемъ. Оно должно, во 1-хъ, заявить прямое исповѣданіе вѣры, кратко. но ясно изложенное, въ которомъ должно признать, что Православная Церковь во всѣхъ догматическихъ вопросахъ вѣруетъ и учитъ согласно съ древними преданіями и съ ученіемъ семи вселенскихъ соборовъ, и что всѣ измѣненія и дополненія, впослѣдствіи внесенныя Западными Церквами, произвольны и ложны. Этого достаточно. Во 2-хъ, просить о принятіи себя въ нѣдра Церкви безусловно, т. е. безъ всякихъ со стороны Церкви уступокъ. Въ 3-хъ, просить себѣ священниковъ (по желанію вашему женатыхъ или не женатыхъ) и краткой литургіи, которая можетъ быть дополнена со временемъ. Въ 4-хъ, просить себѣ епископа, какъ скоро общество достигнетъ нѣкоторой числительности и независимаго Синода епископовъ, какъ скоро число послѣднихъ, съ помощью Божіею, дойдетъ до пяти, семи или хотя бы даже до меньшаго числа. Для того, чтобы не оскорблять безъ нужды гражданскаго закона, епископы могутъ считаться проживающими въ Англіи, безъ притязанія на оффиціальное образованіе епархіи, или даже на титулъ епископскій въ сношеніяхъ съ внѣшними, то есть, съ не принадлежащими къ ихъ паствѣ, что было бы, впрочемъ, совершенно согласно съ истиною: ибо епископъ является таковымъ въ глазахъ Бога и своей паствы; для прочихъ же людей онъ ничто. Во всякомъ случаѣ, устройство всѣхъ этихъ подробностей будетъ уже зависѣть отъ васъ самихъ. Повѣ-

ренные должны быть присланы прямо въ Синодъ и ни съ кѣмъ не должны имѣть дѣла внѣ собора епископовъ. Во избѣжаніе замедленія и недоброжелательнаго вмѣшательства непрошенныхъ вліяній, которыя могли бы стараться заглушить и уничтожить все дѣло въ самомъ зародышѣ (ибо у васъ, быть можетъ, болѣе враговъ, чѣмъ мы сами думаемъ), надобно стараться, посредствомъ печати, огласить, елико возможно, составъ депутаціи и данную ей инструкцію. Письмо отъ имени депутатовъ, или даже отъ всего общества, должно быть разослано ко всѣмъ епископамъ Русской Церкви съ просьбою объ оказаніи имъ содѣйствія; циркулярное, печатное письмо съ такой же просьбою должно быть обращено ко всей Церкви (т. е. и къ духовенству, и мірянамъ). И то и другое должно быть совершенно гласно. Я еще забылъ одно обстоятельство: такъ какъ вы уже обращались къ Грекамъ, то, въ случаѣ ежели послѣдніе не перемѣнятъ своего рѣшенія, вы должны объявить, что обратились къ Руссой Церкви, потому что постановленія ея отличаются большею снисходительностью; но что вы не оспариваете у Грековъ права держаться своихъ мѣстныхъ правилъ. Наконецъ, въ случаѣ если бы возникли какія-либо на счетъ настоящаго дѣла сомнѣнія, вы должны еще просить, чтобы Св. Синодъ отправилъ отъ себя епископа въ Англію съ цѣлію не только получить на мѣстѣ болѣе подробныя свѣдѣнія, которыя будутъ ему доставлены, но еще съ полномочіемъ принимать въ Церковь новообращенцевъ, ставить священниковъ и вводить литургіи.—Простите меня, если я присвоиваю себѣ право давать совѣты; оправданіе себѣ нахожу въ привязанности моей не только къ вамъ, но еще и къ вашему отечеству и соотечественникамъ вашимъ, которыхъ я привыкъ любить съ ранняго дѣтства, и въ моемъ желаніи видѣть Православную Церковь оправданною отъ обвиненій, не имѣющихъ никакого основанія, хотя и кажущихся заслуженными. Я долженъ прибавить еще и то, что мнѣ отчасти даже поручено передать вамъ всѣ эти свѣдѣнія.

„Въ случаѣ, ежели вы не захотите или если вамъ невозможно будетъ идти этимъ путемъ, вамъ остается еще другой путь, о коемъ я говорилъ въ началѣ моего письма, т. е. вы можете дѣйствовать какъ частное лице, полагаясь въ будущемъ на волю Божію, могущую и единую былинку развивать до размѣровъ міровыхъ. Боюсь, какъ бы всякій иной образъ дѣйствій не подалъ повода къ ошибкамъ, недоразумѣніямъ и несправедливымъ нареканіямъ. Вы возбудили между Греціей и Россіей такой вопросъ, который, хотя и вызвалъ мимолетное смущеніе умовъ, но необходимо долженъ однако привести къ благопріятнымъ послѣдствіямъ. Дайте мнѣ надѣяться, что Всевышній Промыслъ изберетъ именно васъ однимъ изъ орудій своихъ къ оживленію дремлющей энергіи нашей Церкви, изнемогающей не подъ гнетомъ (ибо послѣднее, напротивъ, всегда и вездѣ возбуждаетъ себѣ противодѣйствіе), но подъ бременемъ обманчиваго и безсознательнаго покровительства“ [1]).

Вмѣстѣ съ этимъ письмомъ (отъ 4 сентября) Хомяковъ отправилъ Пальмеру въ рукописи свою первую брошюру о *Западныхъ Исповѣданіяхъ* съ приложеніемъ необходимыхъ для напечатанія денегъ. Такъ какъ эта посылка была „нѣсколько тяжеловата для почты“, то онъ, вмѣстѣ съ письмомъ, переслалъ ее „къ знакомому въ Петербургъ, откуда было болѣе надежды найти оказію“. Хомякова извѣстили, что посылка доставлена была въ Англію; но о полученіи ея Пальмеромъ свѣдѣній не было. Боясь за судьбу какъ посылки, такъ и самаго письма, Хомяковъ сталъ наводить справки, которыя привели его къ предположенію, что посылка „про-

[1]) Письмо заканчивается просьбой о напечатаніи *первой брошюры* о Западныхъ исповѣданіяхъ, изображеніемъ своего горестнаго состоянія послѣ смерти жены, замѣчаніемъ въ нѣсколько словъ по вопросу о взаимномъ отношеніи людей въ загробной жизни и небольшимъ трактатомъ по вопросу о подлинности четырехъ евангелій. Всѣ эти замѣтки прямого отношенія къ разсматриваемому вопросу не имѣютъ, и поэтому мы воспользуемся ими въ своемъ мѣстѣ.

шла, повидимому, черезъ много рукъ, но, должно быть, наконецъ, нашла себѣ дорогу въ Министерство Иностранныхъ дѣлъ въ Лондонѣ", гдѣ и застряла. Не получая долго отвѣта отъ Пальмера и считая это признакомъ неполученія имъ ни письма, ни посылки, Хомяковъ „счелъ себя обязаннымъ увѣдомить его объ этомъ" краткимъ письмомъ [1]). Извѣстіе это заставило Пальмера предпринять разслѣдованіе, причинившее ему не мало хлопотъ, при чемъ выяснилось, что безъ его „дружескаго содѣйствія и деньги и рукопись, посланныя по невѣрному адресу, были бы непременно потеряны". Между тѣмъ Пальмеръ, заключенный „въ своей комнатѣ скучнымъ (но безъ сильной боли) припадкомъ подагры", мечталъ объ изданіи въ Англіи *новѣйшихъ полемическихъ сочиненій Русской Церкви,* предполагая, между прочимъ, напечатать и брошюру Хомякова. Обо всемъ этомъ Хомяковъ узналъ не лично отъ Пальмера, а изъ письма нашего лондонскаго священника, Е. И. Попова. Это обстоятельство побудило Хомякова написать Пальмеру въ концѣ декабря новое письмо [2]),

---

[1]) Письмо это безъ хронологической даты напечатано въ Р. Арх. 1892 г; кн. I, 382—383. Въ этомъ же письмѣ онъ сообщаетъ Пальмеру, что онъ „теперь доискивается средства противъ холеры, какъ прежде противъ менѣе видимыхъ болѣзней", и дѣлаетъ небольшое дополненіе къ своей предыдущей замѣткѣ о подлинности евангелій. Сочин. 1900 г., т. II, стр. 390—392.

[2]) Сочин ibid, стр. 393—394. Письмо это, помѣченное 26 декабря 1852 г, начинается словами: „Я право не въ силахъ выразить вамъ благодарность мою за всѣ заботы ваши о посланной вамъ мною рукописи". Далѣе ниже Хомяковъ пишетъ: „*Вы меня совершенно убѣдили,* что вы гораздо лучше моего все придумаете и устроите (относительно брошюры), и что дружба ваша внушитъ вамъ самый лучшій образъ дѣйствій". Эти строки наводятъ на мысль, что настоящее письмо было отвѣтомъ на письмо Пальмера, въ которомъ послѣдній писалъ о своихъ хлопотахъ по поводу разысканія посылки и излагалъ свой образъ мысли о томъ, какъ лучше издать брошюру. Это предположеніе однакоже должно быть оставлено въ виду содержанія письма Пальмера отъ 5 апрѣля н. ст. 1853 г. Здѣсь читаемъ: „Ваше письмо отъ 4 сентября 1852 г. вмѣстѣ со статьей на французскомъ языкѣ и переводомъ на г.г. Шредеръ и К° въ Лондонѣ въ суммѣ 39 ф. 1 ш. и 3 п для уплаты за расходы по напечатанію оной, дошло до меня въ Оксфордѣ 1 января н. ст. Я тогда былъ заключенъ въ своей комнатѣ скуч-

въ которомъ, извиняясь въ томъ, что причинилъ ему столько хлопотъ своею посылкою, относительно проектируемаго изданія писалъ: „Мнѣ было бы и пріятно и лестно явиться въ сообществѣ съ такими людьми, каковъ нашъ митрополитъ; но все-таки съ тѣмъ условіемъ, чтобы брошюра моя вышла безъ моего имени. Я былъ бы совершенно удовлетворенъ исполненіемъ долга моего въ качествѣ рядового, въ генеральномъ сраженіи, и отнюдь не чувствую честолюбиваго желанія выходить на одиночный бой или вызывать на поединокъ, какъ странствующій рыцарь или баснословный богатырь“ [1]).

нымъ (но безъ сильной боли) припадкомъ подагры, начавшейся въ ноябрѣ и прекратившейся только три недѣли тому назадъ“. Нѣсколько ниже Пальмеръ говоритъ: „Теперь я вамъ скажу, въ какомъ видѣ меня обрѣло ваше порученіе и какія предо мною вѣроятности“.. (Р. Арх. 1895 г., кн. 2, стр 286—287). Какъ эти строки, такъ и все содержаніе этого письма показываютъ, что это былъ первый отвѣтъ Пальмера на письмо Хомякова (съ посылкою) отъ 4 сентября 1852 г., которое первый получилъ только въ концѣ декабря этого года (1 января новаго стиля). Тѣмъ не менѣе несомнѣнно, что письмо Хомякова отъ 26 декабря (1852 г.) было отвѣтомъ на какое-то письмо, въ которомъ говорилось о хлопотахъ Пальмера по поводу разысканія посылки и о его намѣреніи заняться изданіемъ сочиненій новѣйшихъ православныхъ полемистовъ. Что же это за письмо? Отвѣтъ на этотъ вопросъ содержится въ слѣдующихъ строкахъ письма Хомякова отъ 26 декабря: „Мысль, которую *вы сообщили нашему священнику* о желаніи вашемъ издавать въ Англіи новѣйшія полемическія сочиненія нашей Церкви, прекрасна“. И далѣе: „Примите выраженіе благодарности моей за защиту правъ нашихъ въ дѣлѣ о Св. Мѣстахъ. Я получилъ *отъ священника* маленькую книгу вашу и считаю доказательства ваши совершенно неопровержимыми“ (Сочин., ibid., стр. 393 и 394). Ясно, полагаемъ, что хотя Хомяковъ отвѣчалъ Пальмеру, но онъ отвѣчалъ не на письмо Пальмера, а на письмо нашего священника Е. И. Попова, который, вѣроятно, писалъ Хомякову по порученію Пальмера, „заключеннаго въ своей комнатѣ скучнымъ припадкомъ подагры“. На послѣднюю мысль наводитъ форма письма отъ 26 декабря: здѣсь Хомяковъ, дѣлая ссылки на священника, ни словомъ не упоминаетъ о письмѣ послѣдняго,—очевидно потому, что Пальмеръ зналъ объ отправленіи священникомъ письма Хомякову и даже поручилъ ему передать послѣднему свой проектъ новаго изданія и испросить у него согласія на сотрудничество. Въ этомъ же письмѣ о. Попова передавалась Хомякову просьба Пальмера „достать нужныя“ ему книги, каковую онъ обѣщаетъ исполнить по пріѣздѣ изъ деревни въ Москву.

[1]) Сочин. ibid., стр. 393. Въ этомъ же письмѣ Хомяковъ упоминаетъ о полученіи имъ чрезъ свящ. Попова брошюры Пальмера по восточному вопросу,

Наконецъ Хомяковъ дождался отвѣта на свое письмо отъ 4 сентября 1852 г. Отвѣтъ Пальмера помѣченъ 5 апрѣля н. ст. 1853 г. Сказавъ о томъ, въ какомъ видѣ застало его порученіе Хомякова относительно напечатанія его французской брошюры и какія теперь передъ нимъ „вѣроятности", вообще, сообщивъ все о своихъ „собственныхъ обстоятельствахъ и планахъ", Пальмеръ „обращается къ содержанію письма и статьи" Хомякова [1]). „Я, говоритъ онъ, очень чувствую теплоту вашей христіанской доброты и усердія во всемъ, что вы написали и посовѣтовали. Но я замѣчаю, что вы имѣете въ настоящую минуту только неясное и нѣсколько неточное представленіе о религіозномъ положеніи какъ моемъ, такъ и многихъ другихъ въ Англіи. Вы пишете такъ, какъ будто гдѣ-то существуетъ партія организованная или школа, имѣющая опредѣленною цѣлью единеніе съ Восточною Церковью и какъ будто бы я самъ имѣю нѣкоторое отношеніе къ такой партіи. Ничего такого нѣтъ! Въ нѣдрахъ Англиканской Церкви все болѣе усиливается духъ или стремленіе во многихъ неблагорасположенія къ Протестантству и даже къ Англиканству, въ настоящемъ его видѣ, и большаго или меньшаго благорасположенія, можетъ быть, въ нѣкоторыхъ къ Восточному Православію, но у значительнаго большинства къ Римскому Католицизму. На-

---

жалуется на „постоянныя неудачи въ отношеніи изданій Пальмера, касающихся религіозныхъ вопросовъ", которыя не доходятъ до него, дѣлаетъ небольшое замѣчаніе по поводу впечатлѣнія, произведеннаго послѣднимъ сочиненіемъ Пальмера „на одного изъ самыхъ образованныхъ лицъ нашихъ" и обѣщаетъ по возвращеніи изъ деревни въ Москву исполнить порученіе относительно доставки Пальмеру нужныхъ ему книгъ, о которыхъ послѣдній просилъ Хомякова, повидимому, чрезъ о. Попова. Здѣсь же въ Москвѣ Хомяковъ надѣется „увидѣться съ М. (митрополитомъ?) и собрать свѣдѣнія о томъ, былъ ли онъ счастливѣе Хомякова (относительно полученія сочиненія Пальмера), что весьма вѣроятно".

[1]) Р. Арх. 1895 г., кн. 2, стр. 286—297 Все, касающееся *собственныхъ обстоятельствъ и плановъ* Пальмера, очень важно для его біографіи, но, какъ не относящееся къ главному предмету разсматриваемой переписки, нами опускается. Сочин. 1900, т. II, стр. 480—486.

клонность думать и говорить о Восточной Церкви и мечтать о какомъ-нибудь сближеніи съ нею предпочтительнѣе нежели съ Римомъ, остается только у тѣхъ, которые до сихъ поръ цѣпко держатся за Англиканскую Церковь, но также неуклонно уменьшаются въ числѣ и исчезаютъ по мѣрѣ того, какъ въ нихъ зарождается сомнѣніе въ Англиканской Церкви, и они начинаютъ вдумываться въ необходимость подчиненія Римской Церкви: ибо мысль о выходѣ изъ Англиканской Церкви для подчиненія Восточной, какъ представляющей собою истинную Каѳоличность или Всемірность, никогда имъ не приходила на умъ". Другими словами: представители этого направленія настолько интересуются Восточнымъ Православіемъ, насколько они надѣются путемъ общенія съ Восточною Церковью доказать истинность и вселенскость своей Церкви; если же этого достигнуть нельзя, если для вступленія въ общеніе съ Православною Церковью они должны отказаться отъ специфическихъ особенностей Англиканства, то они предпочтутъ сдѣлать это отреченіе въ пользу Церкви Римской, а не Восточной.

Обращаясь, далѣе, къ самому себѣ и увѣряя Хомякова въ томъ, что онъ дѣйствуетъ и „все время дѣйствовалъ только какъ отдѣльное лицо", Пальмеръ переходитъ къ уясненію того, какъ онъ понимаетъ свое отношеніе къ Православной Церкви въ виду поднятаго патріархомъ вопроса о перекрещиваніи. Раньше мы видѣли, что высокопреосвященный Григорій, упрекая Пальмера въ томъ, что онъ неблаговременно и неосторожно поднялъ этотъ запутавшійся вопросъ, указывалъ на то, что Пальмеръ легко могъ обойти его вступленіемъ въ Русскую Церковь, которая не требовала отъ него вторичнаго крещенія. Въ свое время замѣчено было, что Пальмеру не легко было стать на эту точку зрѣнія. И дѣйствительно онъ взглянулъ на этотъ вопросъ съ совершенно другой точки зрѣнія, которую и устанавливаетъ въ настоящемъ своемъ письмѣ. „Я, говоритъ онъ, не особенно

озабоченъ вопросомъ о томъ, разумны или нѣтъ Греческіе патріархи въ томъ, что они дѣлаютъ или учатъ относительно крещенія Но для меня лично, прошедшее или будущее крещеніе есть или имѣетъ быть началомъ моего Христіанства. Первый практическій для меня вопросъ при обращеніи къ какому-либо исповѣданію слѣдующій: былъ ли я уже крещенъ или я теперь долженъ просить крещенія? Если исповѣданіе, къ которому я обращаюсь, либо говоритъ мнѣ объ этомъ то, чему я не могу вѣрить, либо говоритъ два противоположныя изреченія единовременно (что равносильно тому, чтобы ничего не сказать и не дать отвѣта): то я долженъ почитать это препятствіемъ къ тому, чтобы продолжать просить о принятіи въ это исповѣданіе. Я долженъ сказать имъ, что они должны быть въ состояніи сказать мнѣ ясно, крещенъ ли я или нѣтъ, прежде чѣмъ мы можемъ разсуждать о дальнѣйшихъ вопросахъ. Я, между прочимъ, указалъ на средство обойти это затрудненіе, а именно посредствомъ условнаго перекрещиванія или чрезъ допущеніе условнаго смысла перекрещиванія въ умѣ крещаемаго; но они и этого не допустили. Такимъ образомъ я теперь сдѣлалъ все возможное. Я ни на одну минуту не могу слышать Русскихъ, говорящихъ: „Не обращайте вниманія на Греческихъ патріарховъ; мы вамъ говоримъ, что вы крещены, и мы готовы васъ принять, а мы-то и составляемъ Восточную или Православную Церковь“. Или Грековъ, говорящихъ: „Не обращайте вниманія на Русскихъ; мы вамъ говоримъ, что вы не крещены; а мы-то и составляемъ Православную Каѳолическую Церковь, которой вы должны повиноваться, а не слѣдовать вашему частному сужденію“. Я же вижу ясно, что ни Греки сами по себѣ, ни Русскіе сами по себѣ не составляютъ того общества или Церкви, во имя которой только и можно крестить или учить со властію. Разногласіе можетъ быть или не быть само по себѣ второстепеннаго значенія, какъ вопросъ ритуала и практики; но для меня, какъ лица безуслов-

но необходимо (phisicaly necessary) имѣть возможность стать въ то или другое положеніе. Я не думаю, чтобы вы смотрѣли на человѣка, достигшаго возраста сознательнаго, какъ на такового, надъ которымъ любой обрядъ долженъ быть совершенъ безъ всякаго участія его въ ономъ. Тотъ, кто идетъ къ крещенію, либо самымъ кощунственнымъ образомъ легкомыслитъ, либо долженъ самымъ искреннимъ образомъ искать отъ Бога благодати крещенія; а онъ не можетъ этого дѣлать, если думаетъ, что уже получилъ таковую. Но онъ же не можетъ законно быть принятъ Русскою Церковью въ общеніе со всею Восточною Церковью, когда патріархи говорятъ ему прямо въ лицо, что Русскіе поступаютъ неправильно и что онъ все-таки остается некрещеннымъ. Если бы однако мѣстная Русская Церковь сказала мнѣ: такъ какъ ваше мнѣніе на этотъ счетъ согласно съ нашею практикою, то будьте приняты въ общеніе мѣстною или частною Русскою Церковью и предоставьте намъ послѣ уладить вопросъ съ Греками; и въ то же время, если бы она не налагала на меня никакихъ исключительно-національныхъ или мѣстныхъ особенностей, которыя служили бы мнѣ во вредъ въ отношеніяхъ (a hinderance or prejudice to...) съ каѳолическими христіанами между моими согражданами, то я, можетъ быть, былъ бы наклоненъ искать принятія на такихъ условіяхъ. Но Русская Церковь не соглашалась на это. Она хотѣла дѣйствовать отъ имени всей Восточной Церкви и хотѣла наложить на меня Восточныя (не только Русскія) особенности [1]), тогда какъ вмѣстѣ съ тѣмъ она поступала пря-

[1]) При печатаніи этого письма редакція Русскаго Архива по поводу этихъ словъ замѣчаетъ: „Несовсѣмъ ясно, въ чемъ заключались эти особенности не только Русскія, но и Восточныя“ (ibid. стр. 290, примѣчаніе). Для пониманія этого мѣста въ письмѣ Пальмера необходимо вспомнить его споръ съ представителями нашей Церкви во время перваго пріѣзда въ Россію. Пальмеръ требовалъ допущенія его къ общенію въ таинствахъ. Ему на это отвѣтили, что это возможно лишь подъ условіемъ полнаго единенія въ вѣрѣ. Пальмеръ возразилъ,

мо противоположно Восточнымъ или Греческимъ обычаямъ, а Греческіе патріархи совершенно воспрещаютъ дѣйствіе. которое она совершаетъ отъ нихъ, а равно отъ своего имени".

Продолжая анализировать фактъ разногласія Русской и Греческой церквей въ вопросѣ о перекрещиваніи иновѣрцевъ и значеніе его для себя лично [1]), Пальмеръ соглашается съ тѣмъ, „что теперешній неправильный обычай (Греческой Церкви) самъ собою почти измѣнится на Востокѣ по мѣрѣ того, какъ этимъ вопросомъ болѣе займутся, болѣе узнаютъ самые вѣскіе и ранніе документы, и болѣе проявитъ себя вліяніе Русской Церкви съ цѣлью разъясненія этого вопроса. Но—продолжаетъ онъ—все-таки это до меня не касается. и личныя затрудненія въ улаженіи этого дѣла остаются для меня непреодолимы. Я—обращается онъ къ Хомякову—не раздѣляю вашего мнѣнія, что *заявленіе* о томъ, что

что во всемъ *существенномъ* онъ вѣритъ согласно съ Православною Церковью, а то, въ чемъ онъ расходится съ нею, составляетъ *особенность* каждой Церкви и поэтому не должно быть принимаемо во вниманіе. Съ такимъ его мнѣніемъ представители нашей Церкви не согласились, доказывая, что Англиканская Церковь расходится съ Православною не въ случайномъ только, но и въ существенномъ. Пальмеръ остался при своемъ мнѣніи и теперь упрекаетъ Русскую Церковь за то, что она хотѣла наложить на него *Восточныя особенности*, которыя служили бы ему во вредъ въ отношеніяхъ съ каѳолическими христіанами между его согражданами. Пальмеръ, желая войти въ общеніе съ Православною Церковью, не хотѣлъ разрывать старой связи и съ Англиканствомъ, что было невозможно при полномъ отреченіи отъ особенностей Англиканской Церкви. Затѣмъ, отмѣчая то, что разногласіе Русской и Греческой церквей во взглядѣ на вопросъ о перекрещиваніи иновѣрцевъ не мѣшаетъ имъ находиться въ общеніи, Пальмеръ думаетъ, что точно также и особенности Англиканской Церкви не должны были служить помѣхою къ принятію его—англиканца въ общеніе безъ отреченія отъ особенностей своей церкви; Русская Церковь требуетъ отъ него полнаго отреченія и въ этомъ онъ видитъ противорѣчіе. Таковъ смыслъ этой нѣсколько туманной тирады.

[1]) Здѣсь въ развитіи мыслей у Пальмера нѣтъ строгой послѣдовательности: то онъ перескакиваетъ съ предмета на предметъ, то опять возвращается къ прежнему предмету Мы придерживаемся строгой логической послѣдовательности въ передачѣ содержанія его письма.

единство церковное не нарушается существующимъ разногласіемъ, было бы возможнымъ разрѣшеніемъ; потому что оно было бы равносильно признанію ненужности для прозелитовъ знать, крещены ли они или нѣтъ, и что они могутъ не придавать этому вопросу значенія и въ такомъ случаѣ говорить съ одинаковымъ правомъ: „О Господи, я ищу у Тебя благодати возрожденія, мною еще не полученной“, или: „О, Господи, благодарю Тебя за дарованную мнѣ уже благодать возрожденія и молю Тебя нынѣ о тѣхъ иныхъ дарахъ благодати, которые по милости Твоей присвоены вѣрующимъ“. Это, повторяю, было бы самою кощунственною игрою (profane trifling) священными дѣйствіями. Когда мы обращаемся къ Богу, не все равно говорить одно или противоположное. Для меня въ нѣкоторой степени прискорбно, что ни одинъ изъ членовъ Восточной Церкви, съ которыми приходилось мнѣ говорить объ этомъ вопросѣ на Востокѣ или въ Россіи, не казался мнѣ чувствующимъ или понимающимъ, что лицо, имѣющее быть крещеннымъ, имѣетъ нѣкоторое участіе въ обрядѣ, отличное отъ того, которое могло бы принадлежать новорожденному дитяти или чурбану (a block). Въ этомъ есть какой-то изъянъ“.

Хомяковъ, вслѣдъ за высокопреосвященнымъ Григоріемъ, предлагалъ Пальмеру вступить въ Восточную Церковь чрезъ единеніе съ Церковью Русскою и тѣмъ устранить затрудненіе, встрѣтившееся на Востокѣ. Для Пальмера этотъ путь кажется самымъ неудобнымъ изъ всѣхъ возможныхъ, ибо „въ настоящемъ состояніи Русской Церкви, говоритъ онъ, есть особенное обстоятельство, внушающее большое расположеніе къ тому, чтобы искать общенія съ нею не иначе, какъ въ качествѣ одной лишь части Восточной или Православной Церкви въ ея цѣлости: *это есть неподобающее преобладаніе надъ нею гражданской власти.* Ради этого обстоятельства, если бы я имѣлъ повторить попытку быть принятымъ Восточною Церковью или какою-нибудь ея частью,

Русская ея часть, конечно, была бы послѣдняя, о которой я подумалъ бы". Положеніе Русской Церкви въ этомъ отношеніи представляется Пальмеру аналогичнымъ съ положеніемъ Англиканской епископальной, „которая для всѣхъ, издали на нее смотрящихъ, настолько порабощена государствомъ, что ея вѣра кажется болѣе зависимой отъ гражданскаго правительства, нежели правительство отъ ея религіи"; поэтому мысль о подчиненіи Англиканской Церкви, для просвѣщеннаго члена всякой другой церкви, думаетъ Пальмеръ, должна была бы показаться абсурдомъ, ибо это было бы равносильно подчиненію „супремату королевы Викторіи или актовъ Англиканскаго парламента", и если бы нашелся человѣкъ, рѣшившійся на такое подчиненіе, то это „явно невыгодно было бы для его значенія и для успѣшнаго вліянія на другихъ". „По тѣмъ же основаніямъ для ищущаго единенія съ Восточною Церковью, по мнѣнію Пальмера, было бы не практично и для него нежелательно обратиться къ Русской части оной, до тѣхъ поръ, пока многое не измѣнилось бы въ ней противъ настоящаго".

Обращаясь къ защитѣ Русской Церкви Хомяковымъ, Пальмеръ соглашается съ нимъ въ томъ, что не слѣдуетъ *фактической* приниженности Церкви смѣшивать съ *принципіальною* и заявляетъ, что онъ „далекъ отъ обвиненія въ послѣднемъ Церкви Русской". Онъ готовъ отказаться и отъ обвиненія Восточной Церкви въ *чрезмѣрной робости* нѣкоторыхъ изъ ея высшихъ представителей; но онъ ставитъ въ вину „постоянное существованіе незаконныхъ учрежденій (?) и введенныхъ свѣтскою властью намѣренно для того, чтобы перенести на себя въ результатѣ, благодаря самой системѣ, значительную часть той власти, которая принадлежитъ по существу своему Апостоламъ". Обращаясь, далѣе, къ церковнымъ реформамъ Петра Великаго и освѣщая ихъ подъ своимъ угломъ зрѣнія, Пальмеръ говоритъ: „Идея захватить Апостоловъ и ихъ старѣйшинъ и запереть ихъ въ

городѣ или домѣ и косвенно управлять Христіанствомъ, допуская его существованіе въ извѣстныхъ границахъ, но наблюдая при этомъ, чтобы Апостолы не получали ни пищи. ни денегъ, ни слугъ, ни разсыльныхъ и не могли бы даже послать письмо иначе какъ чрезъ чиновниковъ, оплачиваемыхъ казною, съ тѣмъ, чтобы быть единовременно слугами и кесаря, и Апостоловъ: это только остроумный, хотя нѣсколько смѣхотворный, варіантъ и обостреніе тираніи болѣе варварскихъ временъ. Каноны Вселенской Церкви требуютъ личнаго примаса (онъ дѣйствительно можетъ быть вспомоществуемъ Синодомъ) въ каждой странѣ (province) и у каждаго народа, и четыре патріарха Восточныхъ имѣли такъ же мало права и власти узаконять Синодъ или „коллегіумъ“ Петра, какъ самъ Петръ его учреждать [1]). Затѣмъ епископы имѣютъ естественное право на такую же свободу дѣйствія въ собственныхъ духовныхъ сферахъ, которую каждый хозяинъ или свободный гражданинъ имѣетъ въ своей мірской сферѣ; и если свѣтская власть завѣдуетъ ихъ имуществомъ, назначаетъ, оплачиваетъ и смѣщаетъ ихъ слугъ и препятствуетъ имъ дѣлать что бы то ни было иначе какъ чрезъ такихъ посредниковъ, и епископы этому подчиняются: то это уже нѣсколько болѣе, чѣмъ только случайная или временная фактическая угодливость. Допущеніе такого механизма въ постоянномъ строѣ Церкви есть *косвенное* допущеніе принципа, ниспровергающаго Апостольскую миссію и власть“.

Защищая Православную Церковь отъ обвиненій Пальмера и доказывая, что недостатки одной ея части въ томъ

---

[1]) Можно спорить о томъ, какая форма церковнаго управленія практически пригоднѣе: единоличная или коллективная. Но отъ ссылки на Каноны Вселенской Церкви, требующіе будто бы непремѣнно „личнаго примаса“, вѣетъ папизмомъ. Въ основѣ управленія Церковью лежитъ начало *соборное* и поэтому доказывать, что коллегіальная форма правленія противорѣчитъ якобы духу Церкви, это значитъ утверждать абсурдъ.

или другомъ отношеніи восполняются достоинствами другой въ томъ же отношеніи, Хомяковъ писалъ: „Ежели Греція страдаетъ недостаткомъ познаній, а Россія недостаткомъ свободы, за то Россія просвѣщена за Грецію, а Греція свободна за Россію... Прошу васъ не судите ихъ порознь, ибо вы призываетесь не въ мѣстную, а въ Каѳолическую Церковь“ [1]). На это Пальмеръ отвѣчаетъ: „я согласенъ съ вашею мыслію и доказывалъ, что я готовъ былъ дѣйствовать согласно ей до тѣхъ поръ, пока не нашелъ, что обѣ части Восточной Церкви разъединены по первому предварительному вопросу и при первомъ же шагѣ. И послѣ этого чѣмъ бы онѣ ни были одна для другой или въ абстрактѣ, *для меня* онѣ должны быть почитаемы за отдѣльныя и разъединенныя, пока не заговорятъ со мною однимъ, а не двумя языками... Я не чувствую никакого свыше призванія участвовать въ такой шуткѣ“.

Особенно любопытно разъясненіе Пальмеромъ сообщеннаго ему Хомяковымъ слуха о томъ, „что Цареградскій Синодъ чуть было не произнесъ отлученія Русской Церкви за то, что она принимаетъ католиковъ и протестантовъ безъ предварительнаго перекрещиванія“.—„Я думаю, пишетъ по поводу этого сообщенія Пальмеръ, что вы читали или слышали про нѣкоторые преувеличенные отчеты о моихъ дѣйствіяхъ въ Константинополѣ и про ихъ послѣдствія, когда вы писали, что Константинопольскій Синодъ почти что отлучилъ Русскую Церковь за принятіе Протестантовъ и Римлянъ безъ перекрещиванія. Въ этомъ слышится, вѣроятно, эхо отъ очень живо написанной статьи или отъ статей одного моего пріятеля іезуита (Русскаго), которыя онъ написалъ въ журналѣ *Univers* прежде, чѣмъ я уѣхалъ изъ Аѳинъ и

---

[1]) Въ письмѣ Пальмера это мѣсто изъ письма Хомякова передано не полно и не точно и поэтому мы приводимъ его въ подлинникѣ (Сочин. т. II, стр. 400—401).

матеріалъ для которыхъ его живая и фантастическая ревность [1]) почерпнула изъ письма, мною самимъ ему написаннаго. Я его побранилъ, проѣзжая черезъ Парижъ, за его неточность и сказалъ ему, что въ этомъ дѣлѣ не было и признака того рвенія и жара, на что́ онъ воскликнулъ, разсмѣшивъ меня: „О, такъ-то обстоитъ дѣло! Тѣмъ хуже для нихъ. Это представляетъ ихъ еще въ худшемъ свѣтѣ. Я въ этомъ смыслѣ напишу другую статью въ *Univers!*“ И дѣйсвительно, это и есть наихудшая черта Грековъ: они болѣе безразличны и лицемѣрны, нежели излишне горячи въ этомъ дѣлѣ. Напримѣръ, эти самые патріархи и епископы не только принимали сами чрезъ лицемѣрное умалчиваніе или изъ разсчета этихъ „некрещенныхъ“, которые приняты сначала чрезъ Русскихъ, но *подчасъ* позволяли себѣ разрѣшать и на Востокѣ ту же практику, которой держатся въ Россіи“ [2]).

---

[1]) Слѣдовало бы прибавить: и іезуитская совѣсть.

[2]) Въ подтвержденіе такого столь рѣзкаго сужденія о Грекахъ Пальмеръ ссылается на слѣдующій фактъ: „Вторая жена теперешняго Русскаго консула въ Аѳинахъ (онъ Грекъ) была именно такъ принята, послѣ того какъ архіерей Патрасскій дважды объявилъ это совершенно невозможнымъ. Эта барыня Француженка Римско-Католическаго исповѣданія; ея друзья протестовали противъ перекрещиванія, и мужу ея удалось получить какъ-то (evantualy) спеціальное разрѣшеніе отъ Константинопольскаго патріарха (не теперешняго), которое удовлетворило архіерея Патрасскаго, и онъ ее принялъ чрезъ одно муропомазаніе“. По поводу этого освѣщенія Пальмеромъ поведенія греческихъ святителей издатель письма замѣчаетъ: „Здѣсь Пальмеръ, не замѣчая того, какъ бы самъ умаляетъ важность того разногласія между Русской и Восточной Церквами, которому онъ старается придать такое значеніе“ (ibid., стр. 291, примѣчаніе). Замѣчаніе совершенно вѣрное. Приведенный Пальмеромъ фактъ показываетъ, что хотя Греческая Церковь и твердо держится своего обычая, но она не считаетъ его непреложнымъ догматомъ и, по требованію обстоятельствъ, обращается къ обычаю Русской Церкви, въ которомъ она, очевидно, не видитъ ничего незаконнаго. Но эта простая и естественная точка зрѣнія не нравится Пальмеру и онъ, становясь на точку зрѣнія своего пріятеля іезуита, предпочитаетъ выдвинуть вопросъ о *лицемѣріи* Грековъ.

Обращаясь къ своему собственному положенію, какъ оно сложилось послѣ долгихъ хлопотъ въ Англіи и на Востокѣ, Пальмеръ увѣряетъ, что онъ не сознаетъ „въ себѣ никакого разочарованія, досады или раздраженія (ни) противъ Шотландской или Англиканской епархіи, съ которою, говоритъ онъ, я теперь отработалъ и покончилъ свою церковную задачу, (ни) противъ Греческихъ патріарховъ или Русскаго гражданскаго правительства, съ которыми я до сихъ поръ веду умственный процессъ, нѣсколько напоминающій борьбу Донъ-Кихота противъ вѣтряныхъ мельницъ“. Дѣйствуя „ради собственной совѣсти и на личную отвѣтственность“, не имѣя никакой надежды на то, что церковная или гражданская горы подвинутся“ ради моихъ усилій, „я, говоритъ Пальмеръ, считаю своею обязанностью по отношенію къ нимъ высказать всецѣло свои возраженія прежде, чѣмъ я измѣню свое отношеніе къ нимъ или приму встрѣченное мною препятствіе какъ знаменіе, ниспосланное для того, чтобы направить мысли мои въ иную сторону“. Въ дѣйствительности и мысли, и чувства Пальмера въ данное время уже замѣтно направлены были *въ иную сторону*. „Сознаюсь, говоритъ онъ, что относительно Англиканской Церкви, въ которой я былъ изначала и естественно привязанъ столь многими связями, мнѣ не безъ боли и неохотно пришлось придти къ невыгоднымъ сомнѣніямъ и убѣжденіямъ. Но, сдѣлавъ эту жертву, я уже не чувствую ни боли, ни подавленности при встрѣчѣ съ затрудненіями, лежащими на пути моего присоединенія къ Восточной Церкви предпочтительно предъ Западною; ибо я не имѣю никакой причины желать найти правою меньшую часть Христіанства скорѣе, чѣмъ бо́льшую часть онаго, Восточную скорѣе, чѣмъ Западную, или: Константинополь скорѣе, чѣмъ Римъ. Понятно само собою, что до тѣхъ поръ, пока мое личное убѣжденіе и вѣрованіе сходятся въ частностяхъ болѣе съ Восточными, чѣмъ съ Западными, я принуждаюсь своимъ

долгомъ передъ истиною и искренностью исповѣдать это, и я не могу въ угоду Риму или для принятія въ его общеніе сказать, что я вѣрю или буду вѣрить во что́ я не вѣрю. Но я могу сказать и говорю, что я *хотѣлъ бы* соглашаться съ Римомъ болѣе, чѣмъ съ Константинополемъ и что, видя важныя и все возрастающія причины сомнѣваться въ выводахъ моего пониманія, когда они согласуются съ низшимъ авторитетомъ противъ высшаго, я внимательно вслушаюсь во все, что высшій авторитетъ можетъ мнѣ сказать и всячески постараюсь убѣдиться, что онъ правъ и что мое личное мышленіе, купно съ низшимъ авторитетомъ, съ которымъ я теперь скорѣе согласенъ, заблуждается“ [1]).

Обращаясь къ своему недавнему прошлому, Пальмеръ отмѣчаетъ въ немъ два важнѣйшихъ момента. Во время перваго пріѣзда въ Россію въ 1840—1841 году, „я, говоритъ онъ, былъ далекъ отъ того, чтобы считать своимъ долгомъ искать принятія въ лоно Русскаго исповѣданія въ качествѣ *прозелита*; потому что въ это время я еще твердо

[1]) Если бы было основаніе сомнѣваться въ искренности словъ Пальмера, то пришлось бы упрекнуть его въ преднамѣренной софистикѣ, такими нелогичными кажутся его послѣднія разсужденія Въ самомъ дѣлѣ: человѣкъ ищетъ истины и находитъ ее въ Церкви Восточной Но Восточная Церковь отталкиваетъ его своимъ внѣшнимъ положеніемъ и это склоняетъ его симпатіи въ пользу Рима, который, по сознанію Пальмера, хотя и уступаетъ Православному Востоку чистотою своего ученія, но подкупаетъ свободою своего положенія въ отношеніи къ государству. Выходъ изъ этого затруднительнаго положенія онъ находитъ въ своеобразной постановкѣ вопроса о „высшемъ“ и „низшемъ“ авторитетѣ. Но такая постановка этого вопроса является по меньшей мѣрѣ неожиданною: будемъ-ли разсматривать Римъ и Константинополь какъ два діоцеза единой Вселенской Церкви, на чемъ такъ долго настаивалъ Пальмеръ, или будемъ смотрѣть на нихъ какъ на двѣ самостоятельныя Церкви, въ обоихъ случаяхъ дѣленіе авторитета ихъ представителей на высшій и низшій является совершенно произвольнымъ и можетъ быть объяснено лишь *скрытымъ папизмомъ*, которымъ Пальмеръ, очевидно, зараженъ былъ уже въ это время, самъ, повидимому, этого не подозрѣвая Тутъ невольно вспоминается мысль Хомякова, что всѣ люди Запада, къ какому бы они исповѣданію ни принадлежали, какъ прошедшіе одну и ту же историческую школу, гораздо ближе и сроднѣе другъ другу, чѣмъ Православному Востоку

вѣрилъ, что Англиканская Церковь по существу православна и защитима, и, не имѣя никакого общественнаго порученія, я ничего не могъ дѣлать иного для единенія, какъ выразить мое личное желаніе общенія, въ чемъ меня поддерживало и мое духовное начальство въ Оксфордѣ". Относительно главнаго пункта догматическаго разногласія, именно вопроса ибъ исхожденіи Святаго Духа, онъ въ это время держался того убѣжденія, что между римско-католическими ученіями и восточно-православнымъ нѣтъ существеннаго различія и что латинское выраженіе онаго есть лишь „болѣе полное и точное исповѣданіе вѣры". Не будь этого убѣжденія, „я, сознается Пальмеръ, безъ сомнѣнія, обратился бы за присоединеніемъ къ любому Русскому священнику, въ приходѣ котораго находился бы". Позднѣе, онъ созналъ ошибочность этого своего взгляда, т. е. понялъ невѣрность католическаго ученія; вмѣстѣ съ тѣмъ онъ совершенно и окончательно потерпѣлъ неудачу въ попыткѣ получить отвѣтъ на другіе возбужденные имъ вопросы со стороны Шотландскихъ и Англійскихъ епископовъ. Все это естественно толкало его въ объятія Православной Церкви; но тутъ онъ „напалъ на существованіе препятствія къ присоединенію" въ вопросѣ о перекрещиваніи.—Во все это время онъ дѣйствовалъ единолично и „не имѣлъ никакого отношенія къ тому проэкту адреса Русскому Синоду, два года тому назадъ", о которомъ упоминалъ въ своемъ письмѣ Хомяковъ, хотя два главные зачинщики онаго, сдѣлавшіеся съ того времени Римскими Католиками, писали ему объ этомъ. „Я, говоритъ Пальмеръ, не надѣялся, что это могло бы повести къ какому-либо результату, даже если бы было гораздо болѣе желающихъ участвовать въ немъ (проектѣ), потому что никто изъ этихъ лицъ не согласился бы почитать Восточную Церковь за обладающую аттрибутами и правами Вселенской Церкви. Русскій же Синодъ, съ своей стороны, еслибъ и вошелъ съ ними въ сношенія, то, конечно, только

на этой, а не на другой какой-либо почвѣ. Тѣ, которые намѣревались послать эту докладную записку Русскому Синоду, теперь ревностны въ своихъ дружескихъ пожеланіяхъ открыть мнѣ глаза на неразумность тѣхъ признаній, которыя я до сихъ поръ дѣлаю въ пользу Восточной Церкви". Пальмеръ соглашается съ естественностью того пути, который указываетъ Хомяковъ на случай коллективнаго обращенія Англиканцевъ въ Православіе, съ тою однакоже оговоркою, „что разногласіе по поводу крещенія не могло бы быть почитаемо за нѣчто безразличное" [1]).

Въ этомъ письмѣ Пальмеръ какъ бы подводитъ итоги своихъ хлопотъ по дѣлу о возсоединеніи съ Православною Церковью. Внимательное научное изслѣдованіе привело его къ убѣжденію, что Православная Церковь древнее апостольское ученіе сохранила во всей его первоначальной чистотѣ и неповрежденности; но ознакомленіе съ самою жизнію ея дало другіе результаты: Православная Церковь показалась ему захудалымъ, замученнымъ организмомъ, лишеннымъ свободы въ своемъ жизненномъ проявленіи; а для практическаго Англичанина это главное: гдѣ свобода и полнота жизненнаго проявленія, тамъ и сила, туда, вопреки голосу разсудка, клонятся его сердечныя симпатіи. Вотъ почему, вопреки требованію логики мысли, онъ „*хотѣлъ бы* соглашаться съ Римомъ болѣе, чѣмъ съ Константинополемъ". Тѣмъ не менѣе честность натуры не позволяла ему легкомысленно отнестить къ добытымъ научнымъ путемъ результатамъ и онъ, какъ бы не хотя, ищетъ пути соединенія съ православною Церковью; но на этомъ пути встрѣчаетъ затрудненіе по самому *предварительному* вопросу, котораго не можетъ считать *безразличнымъ*. Затрудненіе это однако же не вызываетъ

[1]) Письмо оканчивается краткими замѣчаніями о первой брошюрѣ Хомякова, о его (Хомякова) „собственныхъ чувствахъ" и „объ изученіи Евангелія" (стр 296—297).

въ немъ чувства „ни боли, ни подавленности"; онъ какъ будто радъ ему, ибо видитъ въ немъ средство отдѣлаться отъ назойливаго требованія научной совѣсти. Сообразно съ этимъ, онъ заботится не столько о томъ, чтобы устранить затрудненіе, сколько о томъ, что бы исполнить *„свою обязанность"* въ отношеніи къ Православной Церкви и „высказать всецѣло свои возраженія прежде", чѣмъ измѣнить свое отношеніе къ ней и направить свою мысль въ другую сторону.

Легко понять, какое впечатлѣніе должно было произвести это письмо на Хомякова. Онъ не могъ не замѣтить, что сердцемъ Пальмеръ уже всецѣло принадлежалъ Риму и что съ Православнымъ Востокомъ его связывала лишь тончайшая нить, готовая порваться въ каждую минуту. Не теряя однако же окончательно надежды, онъ спѣшитъ принять возможныя мѣры къ укрѣпленію этой послѣдней связи. Легкій намекъ на чувство раздраженія, вынесенное Пальмеромъ изъ сношенія съ Православнымъ Востокомъ, вызвало съ его стороны рѣзкій протестъ. Какъ бы извиняясь въ томъ, что задѣлъ это больное мѣсто въ душѣ своего друга, Хомяковъ продолжаетъ при всемъ томъ настаивать на томъ, что Пальмеръ не свободенъ отъ этого чувства и что оно именно толкаетъ его на этотъ ложный путь. „Я, пишетъ Хомяковъ [1]), можетъ быть, былъ не правъ, предполагая, что вашъ духъ страдалъ подъ бременемъ какого-то раздраженія или утомленія; но простите, если я и до сего времени продолжаю думать, что въ васъ все-таки есть частичка такого чувства, хотя бы и безсознательно васъ мучащая, и что вы направляетесь ею по пути, который я не могу не почитать ложнымъ". Хомяковъ

[1]) Р. Арх 1892 г., кн I, стр. 385—387. Это письмо Хомякова не имѣетъ даты; но можно догадываться, что авторъ его не медлилъ съ отвѣтомъ, слѣдовательно время его написанія падаетъ на лѣтніе мѣсяцы 1853 г. Начинается оно просьбой относительно отправки по извѣстному адресу уже извѣстной намъ брошюры съ письмомъ и чекомъ. Сочин. 1900 г., II, стр. 392–395

сознается, что послѣднее письмо Пальмера яснѣе прежняго показало ему всѣ тѣ трудности, съ которыми онъ боролся и „всю запутанность вопросовъ, долгое время смущавшихъ“ его совѣсть; онъ однако не считаетъ ихъ „неразрѣшимыми самымъ простымъ путемъ“. Первымъ изъ этихъ вопросовъ былъ вопросъ о перекрещиваніи иновѣрцевъ. „Не думайте, говоритъ Хомяковъ, что я не обращалъ вниманія на чувства или запросы совѣсти возсоединяемаго, когда выражался довольно легко про обрядовое разногласіе между Греціей и Россіей относительно возсоединенія Латинянъ и Протестантовъ. Вы какъ будто намекаете на это, выражаясь такъ: „Таинство совершается надъ человѣкомъ, а не надъ чуркой. Человѣкъ долженъ знать—просить ли ему благодати или благодарить за полученіе таковой“. Хомяковъ находитъ, что здѣсь въ самомъ вопросѣ кроется явное недоразумѣніе. „Русская Церковь, говоритъ онъ, подобно Восточной (вся Каѳолическая Церковь) не признаетъ, что схизматическое крещеніе сообщаетъ благодать крещенія во всей полнотѣ. Единственная разница между воззрѣніями той и другой Церкви заключается въ томъ, что Русская признаетъ обрядъ совершеннымъ, Греческая же находитъ, что обрядъ неканонически совершонъ и считаетъ болѣе каноническое повтореніе его желательнымъ. Обѣ предполагаютъ въ возсоединенномъ убѣжденіе, что онъ еще не получилъ благодати крещенія и что ему подобаетъ молиться о благодати таинства, каковую онъ получаетъ либо повтореніемъ обряда, либо молитвой примирительной, дающей силу обряду, иначе безсильному. Въ обоихъ случаяхъ чувство и умственное дѣйствіе совершенно одинаковы, и затрудненіе сходитъ на нѣтъ; оно же, кажется, единственное непосредственно до васъ относящееся“.

Второй вопросъ, который особенно подчеркиваетъ Пальмеръ, это вопросъ объ отношеніи Церкви къ государству въ Россіи. „То обстоятельство, продолжаетъ Хомяковъ, которое вы выставляете въ обвиненіе Русской Церкви (или

точнѣе, противъ Русскаго діоцеза Каѳолической Церкви), къ несчастію вѣрно. Но вы сами считаете его не принципомъ, а простымъ фактомъ, не связывающимъ слѣдовательно ни чьей совѣсти и потому не принадлежащимъ къ области вѣры. Пускай этотъ фактъ длится сто или болѣе лѣтъ. Что же? Измѣнилъ ли онъ свой характеръ? Онъ остается тѣмъ же простымъ фактомъ. Римскій престолъ болѣе 200 лѣтъ составляетъ монополію Итальянской расы. Это уже, конечно, антицерковный фактъ; но онъ не принципіальнаго свойства и не можетъ ставиться въ вину Латинству; однако это гораздо важнѣе тираннической политики Русскаго государства, какъ выражаетесь вы, не безъ нѣкотораго кажущагося основанія. Одинъ фактъ касается всей церкви, другой лишь части ея. Была ли Русская іерархія вовлечена въ нежелательное порабощеніе призракомъ правительственнаго покровительства или нѣтъ—это историческій, а не церковный фактъ и не имѣетъ ничего общаго съ Англиканскимъ подчиненіемъ, доколѣ Русская Церковь не присвоиваетъ себѣ независимаго положенія въ Каѳолической Церкви. Ваше нравственное чувство возмущено, и совершенно основательно, видимымъ дѣйствіемъ или скорѣе бездѣйствіемъ различныхъ діоцезовъ Каѳолической Церкви. Это чувство и правильно и разумно; но оно не должно затемнять безпристрастія вашего. Христіанинъ принадлежитъ, любезный сёръ, своей епархіи только относительно внѣшней жизни своей (дисциплина, обрядъ и т. п.); внутренняя жизнь его принадлежитъ Вселенской Церкви и никоимъ образомъ не причастна порокамъ мѣстной іерархіи, которымъ онъ противодѣйствуетъ кротко и миролюбиво, доколѣ сама мѣстная церковь не отщепилась подобно Римскому престолу, или скорѣе подобно всѣмъ Западнымъ исповѣданіямъ. Пути Господни неисповѣдимы! Не грѣховно, можетъ быть, предположить, что Русская іерархія допущена была до ниспаденія въ положеніе зависимости впредь до того времени, когда другіе церковныя области снова пріобрѣтутъ полное

свое достоинство и свободу дѣйствія (action) и въ состояніи будутъ явиться равными Русской Церкви во всѣхъ отношеніяхъ: иначе послѣдняя могла бы подпасть искушенію недолжнаго самомнѣнія и противуцерковной гордости. Это предположеніе (можетъ быть, ложное, ибо кто можетъ судить о сокровенныхъ судьбахъ Божіихъ?) мнѣ представляется не совсѣмъ неразумнымъ. Не приписывайте, любезный серъ, лишняго значенія второстепеннымъ фактамъ и не отвращайте глазъ вашихъ отъ явнаго отщепенства Латинскаго Запада, *единой истинной язвы человѣчества* [1]), что мною, кажется, доказано въ моемъ изслѣдованіи" [2]).

На это письмо Хомякова Пальмеръ отвѣтилъ письмомъ отъ 17 сентября 1853 г.; но главнаго предмета переписки это письмо не касается [3]). То же слѣдуетъ сказать и о послѣднемъ, извѣстномъ наукѣ, письмѣ Хомякова къ Пальмеру, писанномъ отъ 9 марта 1854 г. [4]); вотъ почему содержанія этихъ писемъ мы здѣсь касаться не будемъ.

---

[1]) По поводу подчеркнутыхъ словъ издатель письма замѣчаетъ: „Это выраженіе надо понимать, вѣроятно, въ томъ смыслѣ, что распаденіе Христіанства есть настоящій недугъ человѣчества, а не въ смыслѣ исключительнаго осужденія одного Запада" (ibid., стр 387 примѣч.). Несомнѣнно, что здѣсь Хомяковъ *язвой человѣчества* называетъ *отщепенство* вообще.

[2]) Подъ изслѣдованіемъ здѣсь Хомяковъ разумѣетъ свою первую брошюру о западныхъ исповѣданіяхъ. Письмо это оканчивается выраженіемъ сожалѣнія по случаю неполученія статей Пальмера „въ Греческомъ или Англійскомъ изданіи, просьбой „ни въ коемъ случаѣ не возвращать" въ Москву вышеназванной брошюры, а отправить ее въ Парижъ по извѣстному адресу и поклономъ цѣлому ряду лицъ, съ которыми, вѣроятно, Хомяковъ лично познакомился въ 1847 году во время своей заграничной поѣздки.

[3]) Въ письмѣ этомъ говорится о томъ, какъ въ концѣ концовъ Пальмеръ исполнилъ порученіе Хомякова относительно напечатанія за-границей первой французской брошюры. Конецъ письма посвященъ разнымъ книжнымъ вопросамъ, интереснымъ собственно для біографіи Пальмера. Р. Арх. 1896 г., кн. I, стр. 591—596. Сочин. 1900 г., т. II, стр. 502—508.

[4]) Въ этомъ письмѣ Хомяковъ обращается къ Пальмеру съ просьбой оказать ему содѣйствіе въ дѣлѣ напечатанія за-границей его статьи, извѣстной подъ именемъ „Письма къ пріятелю-иностранцу предъ началомъ Восточной войны", о чемъ у насъ говорилось въ своемъ мѣстѣ Содержаніе посылаемой Пальмеру статьи

Съ достаточною полнотою изложили мы содержаніе переписки Хомякова съ Пальмеромъ, насколько она касается вопроса о соединеніи церквей, и постарались отмѣнить попутно все то, что въ ней есть типичнаго, характернаго, заслуживающаго вниманія изслѣдователя. Теперь пора окинуть ее однимъ общимъ взглядомъ и освѣтить общей характеристикой.

Первое, что бросается въ глаза въ разсмотрѣнной перепискѣ, это ея полемическій характеръ. Но эта полемика существенно отличается отъ той, съ какою встрѣчаемся во многихъ старинныхъ литературныхъ состязаніяхъ христіанскаго Востока и Запада. Тамъ каждая сторона, ставя своею задачею открыть у противника какъ можно больше заблужденій, старается прежде всего на этихъ заблужденіяхъ построить обвинительный приговоръ. Есть сочиненія, въ которыхъ нападающая сторона насчитываетъ у своего противника буквально десятки заблужденій, которыя нерѣдко окрещиваются громкимъ именемъ ересей. Понятно, что такіе результаты достигаются путемъ тенденціозной группировки понятій, посредствомъ всевозможныхъ логическихъ натяжекъ,

---

даетъ поводъ Хомякову бросить нѣсколько словъ по поводу положенія дѣлъ въ современной политикѣ. Но нашего вниманія могутъ заслуживать развѣ слѣдующія строки письма. „Я, говоритъ Хомяковъ, еще не имѣлъ случая извѣстить васъ, что наконецъ получилъ ваши диссертаціи. Позвольте мнѣ сказать вамъ, что хотя я и не раздѣляю убѣжденій вашихъ въ нѣкоторыхъ весьма важныхъ статьяхъ, однако не могу безъ восторга говорить о добросовѣстности и честности изслѣдованій вашихъ и о томъ глубокомъ чувствѣ любви къ истинѣ, которымъ проникнуто все сочиненіе ваше. По прочтеніи великолѣпной статьи вашей о семи таинствахъ, мнѣ пришла въ голову мысль (которой я, кажется, нигдѣ не встрѣчалъ), не послужитъ ли слѣдующее раздѣленіе къ изъясненію нѣкоторыхъ затрудненій. Два высшія таинства касаются отношеній человѣка къ *цѣлой Церкви*; пять остальныхъ—отношеній человѣка къ *Церкви земной* и къ ея организму. Подвергаю это мнѣніе вашему безпристрастному суду. О цѣломъ сочиненіи *надѣюсь поговорить* при первомъ удобномъ случаѣ". Сочин т. II, стр. 413—415. Изъ послѣднихъ строкъ видно, что Хомяковъ не думалъ о прекращеніи переписки; но слѣдовъ этой переписки до настоящаго времени не обнаружено. Возможно, что съ обращеніемъ Пальмера въ католичество переписка друзей прекратилась

софизмовъ. Ничего подобнаго нѣтъ въ разсматриваемой перепискѣ: здѣсь—воспользуемся словами Хомякова—полемика съ обѣихъ сторонъ носитъ слѣды „добросовѣстности и честности изслѣдованій“ и проникнута „глубокимъ чувствомъ любви къ истинѣ“, и—добавимъ отъ себя—сознаніемъ серьезности и святости того дѣла, о которомъ идетъ рѣчь. Читая эту переписку видишь, что каждый изъ корреспондентовъ, получая письмо другого, старается прежде всего найти въ его письмѣ то, съ чѣмъ онъ могъ бы согласиться; въ каждомъ письмѣ видно, что переписка идетъ между друзьями, искренно проникнутыми взаимнымъ уваженіемъ.—Но уваженіе къ чужимъ убѣжденіямъ не требуетъ непремѣнно отреченія отъ своихъ собственныхъ убѣжденій. Какъ ни уступчивы, какъ ни сговорчивы наши корреспонденты, все же въ ихъ воззрѣніяхъ оказывается нѣсколько пунктовъ, которыми они поступиться не могутъ. Эти пункты становятся предметомъ особаго вниманія въ перепискѣ.

Окидывая ходъ переписки однимъ общимъ взглядомъ, легко замѣтить, что у каждой стороны есть нѣсколько такихъ пунктовъ, въ которыхъ она, такъ сказать, наступаетъ, и есть такіе пункты, въ которыхъ она только защищается. Переписку начинаетъ Хомяковъ. Знакомый съ характеромъ ученія Англиканской Церкви, пользуясь извѣстнымъ поводомъ (переводомъ стихотворенія „Къ дѣтямъ“), онъ выдвигаетъ вопросъ о крестномъ знаменіи и о молитвенномъ общеніи земной Церкви съ небесною. Не пускаясь въ особыя мудрствованія, онъ ставитъ эти вопросы коротко, ясно, убѣдительно, и Пальмеръ, послѣ нѣкоторыхъ оговорокъ въ пользу снисходительнаго отношенія къ слабостямъ Англиканства, охотно съ нимъ соглашается. Отъ этихъ частныхъ вопросовъ Хомяковъ переходитъ къ болѣе общему вопросу, въ которомъ всѣ западныя исповѣданія разногласятъ съ православнымъ Востокомъ: говоримъ о filioque. Но онъ разсматриваетъ этотъ вопросъ не съ догматической стороны, какъ

обыкновенно это дѣлается въ полемическихъ трактатахъ, а со стороны нравственно-исторической. Выходя изъ понятія о Церкви, какъ духовномъ организмѣ, гдѣ въ любовномъ единеніи душъ живетъ благодать Божія, обусловливающая святость и непогрѣшимость Церкви, Хомяковъ въ фактѣ внесенія въ Символъ filioque видитъ восхищеніе частною общиною правъ Вселенской Церкви и въ то же время попраніе основного закона церковной жизни, закона любви. И въ этомъ пунктѣ Пальмеръ тоже охотно соглашается съ мнѣніемъ своего русскаго друга, называя поведеніе Рима въ этомъ случаѣ прямо *безнравственнымъ*. Вообще, Пальмеръ вполнѣ соглашается съ тѣмъ мнѣніемъ Хомякова, что Православная Церковь во всей чистотѣ и неприкосновенности сохранила ученіе древней Вселенской Церкви, оставаясь безусловно вѣрною ея преданію. Но дѣлая эти уступки въ области теоретическаго ученія, Пальмеръ, въ свою очередь, нападаетъ на практическую сторону жизни Православной Церкви, утверждая, что она своей вѣры не показываетъ отъ дѣлъ своихъ. Становясь на эту точку зрѣнія, онъ обвиняетъ православный Востокъ вообще въ недостаткѣ апостольской ревности въ проявленіи миссіонерской дѣятельности, и въ частности обвиняетъ Греческую Церковь въ недостаткѣ христіанской любви, а Русскую Церковь—въ недостаткѣ внѣшней свободы. Въ отвѣтъ на это Хомяковъ сознается, что, къ сожалѣнію, во всѣхъ этихъ обвиненіяхъ есть своя доля правды. Но, сдѣлавъ эту уступку, онъ проситъ Пальмера прежде всего не смѣшивать началъ, лежащихъ въ основаніи Восточнаго Православія, съ внѣшнимъ проявленіемъ ихъ въ жизни, которое можетъ зависѣть, во-первыхъ, отъ національныхъ особенностей народовъ, исповѣдующихъ Православіе, во-вторыхъ, отъ печально сложившихся историческихъ условій жизни. Обращаясь въ частности къ вопросу о слабомъ развитіи миссіонерской дѣятельности на Востокѣ, Хомяковъ предлагаетъ вспомнить, что Восточная Церковь, послѣ отпаденія отъ нея

Западной (со времени патріарха Фотія и папы Николая), была гораздо счастливѣе по части пріотрѣтенія новыхъ членовъ, ибо она пріобрѣла Христу огромный Славянскій міръ, и, что всего важнѣе, она достигля этого чисто христіанскими средствами: тогда какъ миссіонерская дѣятельность Рима, умѣвшаго болѣе выдвигать гонителей, чѣмъ воспитывать мучениковъ (инквизиція, духовно-рыцарскіе ордена), съ христіанской точки зрѣніи болѣе чѣмъ сомнительнаго достоинства. Въ вопросѣ о недостаткѣ свободы въ Русской Церкви Хомяковъ проситъ своего друга прежде всего не смѣшивать свободы внутренней съ свободою внѣшнею, а затѣмъ—смотрѣть на современное состояніе Русской Церкви, какъ на временный, преходящій, моментъ въ ея историческомъ бытіи. Наконецъ, онъ проситъ не разсматривать этихъ двухъ церквей отдѣльно другъ отъ друга: чего не достаетъ одной, тѣмъ обладаетъ другая и наоборотъ. Въ общемъ же, взятая во всемъ своемъ объемѣ, Вселенская Православная Церковь обладаетъ всею полнотою необходимыхъ для нея силъ и средствъ.

Но то, что особенно смущало Пальмера въ его сношеніяхъ съ Православнымъ Востокомъ, это разногласіе во взглядѣ на форму принятія въ Церковь иновѣрцевъ: Греческая Церковь требовала отъ Пальмера повторенія крещенія, Русская Церковь не требовала. Соглашаясь съ мнѣніемъ Хомякова, что для внутренней жизни Церкви это разногласіе существеннаго значенія не имѣетъ, Пальмеръ для себя, какъ живого лица, этотъ фактъ не считалъ безразличнымъ. Находя, что всякій зрѣлый христіанинъ обязанъ сознательно относиться къ условіямъ принятія его въ иную Церковь, Пальмеръ признавалъ за собою право знать, признаетъ ли Православная Церковь его воспринявшимъ благодать возрожденія, или не признаетъ. Разногласіе въ вопросѣ о перекрещиваніи иновѣрцевъ приводило его къ заключенію, что Церковь не можетъ дать одного отвѣта на этотъ вопросъ,

потому что она разъединена. Напрасно Хомяковъ доказывалъ, что разъединенія тутъ нѣтъ, ибо самое разногласіе здѣсь не существенное: оно касается не таинства крещенія, а его обряда. Что же касается самого таинства, то обѣ церкви одинаково признаютъ, что истинное таинство въ схизматической церкви совершаться не можетъ: „обѣ предполагаютъ въ возсоединяемомъ убѣжденіе, что онъ еще не получилъ благодати крещенія и что ему подобаетъ молиться о благодати таинства, каковую онъ получаетъ либо повтореніемъ обряда, либо молитвою примирительною, дающею силу обряду, иначе безсильному“ [1]). Пальмеръ не могъ, а можетъ быть не хотѣлъ, понять этихъ тонкостей и продолжалъ твердить, что пока обѣ половины Восточной Церкви *не заговорятъ съ нимъ на одномъ языкѣ*, до тѣхъ поръ онъ будетъ считать ихъ *разъединенными*, слѣдовательно не способными дать ему отвѣтъ „по первому предварительному вопросу“; ибо два различные отвѣта по одному и тому же вопросу равнозначущи съ отсутствіемъ отвѣта. Ухватив-

---

[1]) Здѣсь, быть можетъ, кстати будетъ вспомнить слѣдующія слова Московскаго собора 1667 года На вопросъ: „Почто обращающіяся еретики къ соборнѣй церкви не покрещаемъ?“—слѣдуетъ такой отвѣтъ: „Аще бы сіе было (еже покрещевати) не бы человѣкъ скоро обращался отъ ереси, стыдялся покрещенія; обаче и возложеніемъ руку пресвитерскую и *молитвою* вѣсть приходити Духъ Святый, якоже свидѣтельствуютъ Дѣянія святыхъ Апостолъ, зач. 18-е: тогда, рече, возложиша руцѣ на ня, и пріяша Духъ Святъ“ (Матеріалы для исторіи раскола. Часть II, стр. 352). Отцы собора, такъ же, какъ и Хомяковъ, признаютъ, что крещеніе въ схизматической церкви не сообщаетъ благодати Святаго Духа, которая можетъ быть сообщена прозелиту безъ перекрещиванія посредствомъ возложенія рукъ и примирительной молитвы Здѣсь, слѣдовательно, та же, что и у Хомякова, точка зрѣнія на различіе между греческою и русскою формою принятія въ Церковь иновѣрцевъ: тамъ и здѣсь одинаково признается, что крещеніе въ схизматической церкви не сообщаетъ благодати возрожденія; если же Русская Церковь и не требуетъ повторенія обряда, то единственно изъ снисходительнаго отношенія къ человѣческой немощи (стыденія ради). Нужно помнить, что отношеніе къ этому вопросу Православной Церкви не всегда было одинаково (См. Н. Суворовъ. Курсъ Церковнаго Права. 1889 г., стр. 218 и слѣд.).

шись за этотъ случайный фактъ и видя въ немъ крупный недостатокъ церковной жизни, Пальмеръ объяснялъ его отсутствіемъ въ Православной Церкви одного высшаго авторитета. Мысль Хомякова, что внѣ голоса всей Церкви, дѣйствующей въ своемъ любовномъ единствѣ, нѣтъ высшаго авторитета, осталась Пальмеру недоступною: его манила къ себѣ идея папизма, подкупавшая своею видимою простотою и юридическою опредѣленностью. Единство, основанное на добровольномъ, чисто нравственномъ единеніи душъ, служащемъ внутреннимъ мотивомъ къ умственному единенію въ области логической мысли, такое единство для западнаго человѣка, привыкшаго все подводить подъ строго-опредѣленныя юридическія формы, показалось слишкомъ неопредѣленнымъ и ненадежнымъ. Пальмеру нѣтъ дѣла до того, что внѣ такого пониманія церковаго единства невозможно понятіе о Церкви, какъ тѣлѣ Христовомъ, какъ духовномъ организмѣ, какъ нравственно-воспитательномъ институтѣ. Его соблазняетъ единство, основанное на формально-юридическомъ подчиненіи многихъ одному лицу, надѣленному высшими прерогативами. Такое пониманіе единства, вытѣсняя и замѣняя церковное начало началомъ государственнымъ, въ практическомъ отношеніи тѣмъ выгодно, что оно даетъ возможность подъ однимъ знаменемъ собираться людямъ различныхъ убѣжденій, не требуя отъ нихъ внутренняго единства, единства совѣстей. Составившій подъ вліяніемъ бесѣды съ православными людьми совсѣмъ иное понятіе о церковномъ единствѣ, Пальмеръ былъ неожиданно удивленъ, когда ему въ Римѣ стали толковать, что Католическая Церковь искренняго единства въ убѣжденіяхъ не требуетъ; она требуетъ только того, чтобы никто своихъ собственныхъ убѣжденій, несогласныхъ съ оффиціально принятыми церковнымъ правительствомъ мнѣніями громко, такъ сказать, не высказывалъ. „Прибывши въ Римъ, сознавался Пальмеръ послѣ своего обращенія въ Католичество (1855 г.), я былъ убѣ-

женъ нѣкоторыми ревностными друзьями и вступилъ въ сношенія съ однимъ избраннымъ богословомъ (отцомъ Пассаглія), который совершенно *неожиданно* сообщилъ мнѣ нѣчто, облегчившее мое обращеніе, а именно, что, *сохраняя мои скорѣе Греческія нежели Латинскія убѣжденія* относительно нѣкоторыхъ важныхъ спорныхъ вопросовъ, я, тѣмъ не менѣе, могу быть принять въ лоно католичества, если *соглашусь не утверждать ничего противнаго общеизвѣстнымъ догматамъ Римской Церкви*". Нѣкоторые католическіе друзья, говоритъ онъ, „съ безусловною увѣренностью предсказывали мнѣ, что мое странное и слѣпое пристрастіе къ Восточной и Русской церкви исчезнетъ тотчасъ-же по моемъ обращеніи въ католичество, что разумѣніе мое просвѣтлится вполнѣ и я буду въ состояніи различать истину во всякомъ вопросѣ. На самомъ дѣлѣ, съ горечью сознается Пальмеръ, я очень доволенъ, что никогда не увлекался ихъ обѣщаніями: это *избавляетъ меня отъ разочарованія*". И дѣйствительно, „убѣжденія мои почти не измѣнились. Только относительно вопроса о Римскомъ престолѣ и о главнѣйшихъ доводахъ въ пользу притязаній католицизма я нахожу, что *гораздо пріятнѣе быть на сторонѣ наиболѣе сильнаго, чѣмъ примыкать къ слабѣйшему*. Что касается до великаго богословскаго вопроса, раздѣляющаго Восточную и Римскую церкви, то, если бы я считалъ себя въ правѣ навязывать другимъ свои собственныя мнѣнія, я по прежнему поддерживалъ-бы Греческое богословіе, какъ самое древнее и удовлетворительное" [1]).

---

[1]) См. Письмо Пальмера къ графу А. П. Толстому. Р. Арх. 1894 г., кн. 2, стр. 22. Это письмо интересно по изображенію авторомъ своего внутренняго состоянія и своихъ внѣшнихъ дѣйствій предъ переходомъ въ Католичество. Тутъ онъ, между прочимъ, говоритъ о своемъ письмѣ къ Императору Николаю Павловичу „объ отношеніяхъ Русской Церкви къ государству", о своей послѣдней попыткѣ въ Филадельфіи вступить въ Православную Церковь безъ вторичнаго крещенія и пр.

Итакъ, вотъ какія мысли, какія чувства восторжествовали наконецъ въ душѣ Пальмера и что толкнуло его въ Католичество: не сознаніе правоты ученія, а сознаніе того, что „гораздо *пріятнѣе* быть на сторонѣ наиболѣе сильнаго, чѣмъ примыкать къ слабѣйшему“. Что же касается истинъ вѣры, то никогда, повидимому, Пальмеръ не чувствовалъ себя въ такой степени православнымъ, какъ въ самый моментъ обращенія въ Католичество. Вотъ знаменательныя слова признанія, которыя онъ произнесъ въ своей *исповѣди* при самомъ обращеніи въ католичество: „Послѣ семилѣтняго разбора и изученія Англиканскихъ преданій, въ которыхъ онъ (Пальмеръ говоритъ о себѣ въ третьемъ лицѣ) былъ воспитанъ, этотъ человѣкъ доходитъ до того, что начинаетъ *признавать всѣ догматы Греческой церкви*, называемой Восточною или Православною, за исключеніемъ одного догмата объ исхожденіи Св. Духа. Протекло еще семь лѣтъ; онъ начинаетъ *признавать и этотъ догматъ* и какъ бы по необходимости, пріобрѣтающей силу съ каждымъ днемъ, онъ, противъ своей воли, долженъ сознаться, что Англиканская церковь впала въ очень крупныя ошибки. Впродолженіе восьми лѣтъ до нынѣшняго года (1855) *никакого измѣненія не происходитъ въ его понятіяхъ*, но *сердце его* все болѣе и болѣе склоняется къ Римскому вѣроисповѣданію. Однако онъ еще не вѣритъ, что Римская церковь есть единая каѳолическая, и онъ еще не считаетъ себя обязаннымъ держаться догматовъ, постановленныхъ ею одною безъ соучастія Грековъ“ [1]).

Принадлежа, такимъ образомъ, своими убѣжденіями всецѣло Православному Востоку, „послѣднія восемь лѣтъ онъ серіозно ищетъ истины въ Восточныхъ церквахъ, у Русскихъ и у Грековъ, въ разныхъ частяхъ Европы, Азіи и Африки.

---

[1]) Ibid., стр 18. Здѣсь, въ переводѣ съ французскаго перевода (оригиналъ писанъ по-латыни), напечатано все исповѣданіе Пальмера. Стр. 17—19.

Онъ даже, отрекшись отъ Англиканской церкви, хочетъ стать новообращеннымъ Православной церкви, называемой Восточною. Одно его останавливаетъ: Русскіе и Греки не сходятся въ ученіи относительно крещенія западныхъ христіанъ. Русскіе, принимая новообращеннаго, не перекрещиваютъ его, а только помазуютъ св. елеемъ, послѣ чего этомъ новообращенный уже считается Греческими патріархами за христіанина. Греки же перекрещиваютъ его, и новообращенный, позволивъ перекрестить себя, грѣшитъ не только противъ постановленій Римской и Русской церкви и даже своей совѣсти, но также и противъ постановленій Греческой церкви, установленныхъ синодами, но искаженныхъ властію патріарховъ“ [1]).

---

[1]) Такъ говоритъ Пальмеръ въ своемъ *вѣроисповѣданіи.* (Ibid. 18). Въ письмѣ же къ гр. А П Толстому читаемъ слѣдующее: „Проѣзжая черезъ Корфу, я (Пальмеръ) нашелъ, что со времени моего послѣдняго посѣщенія въ 1852 году, относительно перекрещиванія Латинянъ, здѣсь болѣе или менѣе измѣнились понятія, а именно: прежде допускали прозелитовъ безъ вторичнаго крещенія, но дѣлали это изъ страха передъ Англичанами, какъ нѣкогда изъ болзни Венеціанцевъ; въ 1854 году вновь былъ обнародованъ текстъ соборнаго постановленія 15-го столѣтія, на который опирались Макарій Антіохійскій и патріархъ Никонъ, когда онъ отмѣнялъ въ Россіи неправильный обычай перекрещиванія, введенный при патріархѣ Филаретѣ“ (ibid., стр. 21—22). Здѣсь Пальмеръ имѣетъ въ виду фактъ, имѣвшій мѣсто на Московскомъ соборѣ 1667 г. Въ актахъ этого собора читаемъ: освященный соборъ разсудиша, „яко не подобаетъ приходящихъ отъ латинъ къ святѣй апостольской восточнѣй церквѣ покрещевати. А во утвержденіе сего узаконенія предложиша святѣйшіи вселенстіи патріарси, кыръ Паисій, папа и патріархъ вселенскаго града Александріи и судія вселенныя, и кыръ Макарій, патріархъ Божія града великія Антіохіи и всего востока, на соборѣ книгу древнюю греческую, въ ней же писано, яко въ лѣто 6992-е (1484) бысть соборъ въ Константинополи въ пречестнѣмъ храмѣ Пресвятыя Богородицы, зовемыя Паммакаристъ, отъ четырехъ вселенскихъ святѣйшихъ и блаженнѣйшихъ патріарховъ, кыръ Симеона константинопольскаго, и кыръ Григорія папы и патріарха александрійскаго, и кыръ Дороѳея антіохійскаго, и кыръ Іоакима іерусалимскаго, на превращеніе и упраженіе иже во Флоренціи злѣ бывшало собора. Сей святый соборъ повелѣ, яко аще кто отъ латинъ возвратится къ православной каѳоличестѣй восточнѣй церкви, помазывати ихъ святымъ мыромъ, а не крещевати“. (Матеріалы для исторіи раскола. Часть II, стр 357—358).

Между тѣмъ время шло. Римско-католическіе друзья Пальмера, пользуясь его внутренними колебаніями, толкая его въ извѣстномъ направленіи, напоминали ему, что „смерть угрожаетъ всѣмъ; часъ ея неизвѣстенъ; она можетъ прійти внезапно, а что ужаснѣе смерти безъ покаянія?!“ Церковное же покаяніе для него было невозможно, ибо за послѣдніе восемь лѣтъ онъ, въ сущности, находился внѣ Церкви, лишенный всѣхъ таинствъ, которыя внѣ Церкви невозможны. Рядомъ съ этимъ его занимала и другая мысль. „По Символу вѣры, которому его учили, онъ вѣрилъ въ единую, видимую, каѳолическую, апостольскую Церковь“. Гдѣ же эта единая, каѳолическая Церковь? На дѣлѣ ея нѣтъ, ибо онъ знаетъ три Церкви: Англиканскую, Римскую и Греческую, изъ которыхъ каждая претендуетъ на абсолютную истинность, и всѣ онѣ находятся въ разъединеніи. Взвѣсивъ все это, Пальмеръ рѣшаетъ, „что ни вся вообще каѳолическая церковь, ни какая-нибудь часть ея, не могутъ оставаться постоянно отдѣленными отъ каѳедры св. Петра, т. е. отъ Римской Церкви. Поэтому онъ немедленно долженъ подчиниться епископу Римскому, какъ высшему наставнику и правителю Апостольской Церкви; онъ долженъ согласиться предать ему свое вѣроисповѣданіе, не смотря на то, что въ формѣ вѣры онъ встрѣтилъ бы слова противныя его личному мнѣнію, не только относительно извѣстныхъ догматовъ, толкованіе которыхъ зависитъ отъ Церкви, но и отъ самаго установленія власти церковной, которое есть начало всѣхъ догматовъ“.—Для того, кто познакомился съ предыдущимъ складомъ мысли Пальмера, такой поворотъ въ его сознаніи на первыхъ порахъ можетъ показаться по меньшей мѣрѣ неожиданнымъ. Многолѣтнее добросовѣстное изслѣдованіе привело его къ убѣжденію, что древнее апостольское ученіе во всей чистотѣ и неповрежденности сохранилось только въ Православной Церкви. Отсюда уже самъ собою вытекалъ тотъ выводъ, что всѣ новшества, появившіяся въ Римской Церкви послѣ ея отпаденія отъ

Церкви Греческой, это плодъ заблужденія, и такъ какъ эти заблужденія санкцированы были непогрѣшимымъ папою, то ясно, что въ самомъ корнѣ папства, какъ извѣстнаго института, кроется какая-то ложь, которая и является источникомъ заблужденій. Какъ же послѣ этого могло явиться такое странное рѣшеніе, требующее подчиненія папѣ всѣхъ христіанскихъ церквей? Какъ могъ Пальмеръ потребовать такого подчиненія отъ Церкви Православной, которая, по его искреннему убѣжденію, одна изъ всѣхъ христіанскихъ общинъ сохранила вѣрность древнему преданію? Не значитъ-ли это требовать отъ нея, чтобы она оставила старый путь истины и стала на путь очевидной лжи и заблужденія? Пальмеръ понималъ законность такой постановки вопроса; понималъ онъ и свою нелогичность въ его рѣшеніи. По отношенію къ своему личному поведенію отъ даже прямо это высказываетъ. Онъ прямо говоритъ, „что какъ человѣкъ, обращающійся къ Богу, долженъ прежде всего вѣрить въ Его существованіе, такъ вступающій въ лоно Каѳолической Церкви долженъ вѣрить, что Церковь, говорящая ему въ своихъ поученіяхъ, дѣйствительная католическая Церковь, прежде чѣмъ поклясться, что вѣруетъ въ толкованіе этой Церкви или въ другіе догматы, зависящіе отъ этого толкованія". Изъ этого Пальмеръ совершенно логично дѣлаетъ тотъ выводъ, что „человѣкъ, еще не вполнѣ убѣжденный, что Римско-Католическое вѣроисповѣданіе есть единственное, обладающее полною властью апостольскаго собора и обѣщающее незыблемость въ ученіи вѣры, которое дано Христомъ Своей Церкви, не можетъ чистосердечно дать клятву по формѣ предложенной Римскою церковью, ни быть въ качествѣ новообращеннаго допущеннымъ къ ея таинствамъ, не смотря на предполагаемую въ немъ близость мнѣнія и любовь къ этой церкви". Отъ такого человѣка онъ находилъ въ правѣ потребовать, чтобы онъ раньше изучилъ тотъ принципіальный вопросъ, отъ котораго зависитъ рѣшеніе другихъ вопросовъ, именно вопросъ *о*

значеніи церкви, частнѣе: вопросъ о томъ, гдѣ именно въ Церкви находится источникъ высшаго вѣдѣнія, кто носитъ въ себѣ даръ непогрѣшимаго рѣшенія высшихъ вопросовъ вѣры и знанія? Признавая всю законность такого требованія, на дѣлѣ однакоже онъ нашелъ возможнымъ освободить себя отъ него: „нуждаясь въ законномъ отпущеніи грѣховъ“, какъ онъ выражается, Пальмеръ подумалъ, что „нравственно правильнѣе *вполнѣ* подчиниться высшему изъ епископовъ, Римскому папѣ, и поклясться ему вѣрить, какъ дитя, *отрѣшившись отъ собственнаго мнѣнія*“. Такъ вотъ чѣмъ окончились велерѣчивыя разглагольствованія Пальмера о недостаткѣ свободы въ Русской Церкви: полнымъ отреченіемъ отъ собственнаго мнѣнія и безусловнымъ подчиненіемъ папѣ. Но почему же *нравственно правильнѣе* подчиняться голосу Римскаго папы, а не голосу той Церкви, въ истинности ученія которой самъ онъ свободно убѣдился послѣ долгаго добросовѣстнаго изученія ея? Потому, что „гораздо *пріятнѣе* быть на сторонѣ *наиболѣе сильнаго*, нежели примыкать къ слабѣйшему“. Нельзя сказать, чтобы Пальмеръ не имѣлъ правильнаго понятія о силѣ Русскаго Православія. Онъ почти съ благоговѣніемъ говоритъ о силѣ вѣры и истинно христіанскаго смиренія простого русскаго народа; онъ вынесъ высокое понятіе и о русской іерархіи: съ тремя архипастырями—Филаретами (Московскимъ, Кіевскимъ и Харьковскимъ) онъ знакомъ былъ лично и сохранилъ къ нимъ глубокое уваженіе. Такое же впечатлѣніе произвели на него многіе изъ членовъ нашего интеллигентнаго общества, съ которымъ онъ сталъ въ искренно дружескія отношенія; а въ Хомяковѣ, въ частности, онъ встрѣтилъ крупнаго мыслителя-богослова, который открылъ ему глаза на многое такое, до чего самъ Пальмеръ не додумался бы. Казалось бы всего этого довольно для того, чтобы почувствовать уваженіе къ силѣ Православія. Для Пальмера этого было мало: сила Православной Церкви въ глазахъ Пальмера, какъ не сосредоточенная въ

одномъ лицѣ, казалась разрозненною, а поэтому и не обладающею необходимою упругостью для своего полнаго жизненнаго проявленія; поэтому-то, думалось ему, сила эта и никнетъ предъ другою силою, силою государственности, вполнѣ сконцентрированною, болѣе упругою, болѣе жизнеспособною. Другое дѣло сила папы. Совмѣщая въ себѣ всѣ прерогативы власти церковной, папа трактуетъ себя и обладателемъ власти свѣтскаго государя. Сосредоточивая въ себѣ силу этихъ двухъ властей, папа, какъ глава Церкви, является выразителемъ всей полноты церковной свободы, чего Пальмеръ не находилъ въ Церкви Православной. Вотъ эта то именно *свобода* и подкупила *сердце* сына свободной страны; ей то онъ и принесъ въ жертву всѣ плоды своего многолѣтняго умственнаго труда, всю свою вѣру въ истинность ученія Православной Церкви.

Стараясь отыскать причину столь долгаго колебанія Пальмера и перехода его въ Католичество послѣ того, когда онъ, казалось, всею душею принадлежалъ Православію, одни говорили о его „двоедушіи“, другіе о „двоемысліи“, третьи упрекали представителей нашей Церкви въ недостаточномъ вниманіи къ нему и его дѣлу и т. д. Мы думаемъ, что сущность дѣла въ данномъ случаѣ не въ томъ, не въ другомъ и не въ третьемъ. Въ Пальмерѣ несомнѣнно существовала раздвоенность, но сущность ея заключалась въ борьбѣ логической мысли, воспитанной, если можно такъ выразиться, на книжкахъ, и живымъ чувствомъ, органически связаннымъ со всѣмъ религіозно-политическимъ строемъ Западнаго міра. Въ то время какъ результаты ученаго изслѣдованія направляли его логическую мысль въ сторону Православія, въ глубинѣ своей души онъ твердилъ, что онъ „*хотѣлъ* бы соглашаться съ Римомъ болѣе, чѣмъ съ Константинополемъ“. Въ этомъ именно *хотѣніи*, какъ въ самой живой, самой активной силѣ души, и скрывается сущность дѣла. Здѣсь лежитъ причина того, почему Пальмеръ при встрѣчѣ съ за-

трудненіями, лежавшими на пути присоединенія къ Восточной Церкви, по его собственному сознанію, *не чувствовалъ ни боли, ни подавленности*, а напротивъ, самыя ничтожныя препятствія старался искусственно раздувать до большихъ размѣровъ.—Это же слѣдуетъ сказать и относительно упрековъ по адресу представителей Православной Церкви. Допустимъ, что со стороны послѣднихъ дѣйствительно не было проявлено въ настоящемъ случаѣ особой ревности. Но что могла сдѣлать самая высокая ревность по отношенію къ человѣку, который безъ стѣсненія заявляетъ, что если бы онъ „имѣлъ въ виду повторить попытку быть принятымъ Восточною Церковью или какою-нибудь ея частью, *Русская ея часть, конечно, была бы послѣдняя, о которой онъ подумалъ бы*“. Не правъ-ли былъ Хомяковъ, когда онъ, характеризуя антагонизмъ чувствъ христіанскаго Запада къ Православному Востоку, говорилъ: „Чувства эти обратились въ преданіе, какъ бы срослись съ Римско-Германскимъ міромъ; а Англія всегда жила духовною жизнію этого міра. Можетъ ли она разорвать связь со всѣмъ своимъ прошедшимъ?“ Пальмеръ былъ англичанинъ и въ этомъ первая и самая главная причина того, почему онъ при сравненіи двухъ міровъ,—Западнаго и Восточнаго, въ концѣ концовъ остался на сторонѣ перваго. Какъ искренній христіанинъ и къ тому же человѣкъ широко-образованный, Пальмеръ не могъ питать въ душѣ своей чувства пустой, безсмысленной вражды къ христіанскому Востоку; а серьезное изученіе его прошлаго и личное знакомство съ многими свѣтлыми явленіями въ его настоящемъ, невольно подкупали его симпатіи въ пользу этого Востока. Тѣмъ не менѣе этотъ Востокъ всегда казался ему особымъ своеобразнымъ міромъ, ограниченнымъ точно опредѣленною чертою, въ предѣлахъ которой царила особая духовная атмосфера, существенно отличная отъ той, въ которой жилъ и которою дышалъ западный человѣкъ. Вспомнимъ, что переходъ въ Русскую Церковь, въ сознаніи

Пальмера, не отдѣлимъ былъ отъ принятія „политически-церковной системы Россіи“; а мысль о подчиненіи русской политической системѣ для западнаго человѣка, по увѣренію самого Пальмера, должна была показаться настоящимъ абсурдомъ. Не нужно забывать также, что Пальмеръ взвѣшивалъ сравнительное достоинство Православнаго Востока и Католическаго Запада въ то именно время, когда Россія своимъ извѣстнымъ отношеніемъ къ своеобразно понятымъ обязательствамъ, возложеннымъ ею на себя актомъ *Священнаго Союза*, до того надоѣла Европѣ, что вызвала тамъ почти всеобщую ненависть, съ такимъ единодушіемъ проявившуюся во время Севастопольской войны, въ которой отечество Пальмера заняло не послѣднее мѣсто. Правда, мысль честнаго Пальмера была не на сторонѣ лорда Пальмерстона; но все же сердцемъ онъ оставался англичаниномъ. Все это вмѣстѣ взятое не могло способствовать усиленію въ немъ симпатій къ Православному Востоку. Отрекаясь отъ Англиканства въ пользу Римскаго католицизма, Пальмеръ дѣлалъ это не безъ нѣкоторой боли, но безъ особаго усилія, такъ какъ онъ въ этомъ случаѣ все же не выходилъ за предѣлы круга понятій, которыми характеризуется западный культурный міръ. Другое дѣло переходъ въ Православіе: тутъ отъ него именно требовалось перешагнуть этотъ своего рода заколдованный кругъ и вступить въ новый міръ жизни, что для англичанина, воспитаннаго въ традиціяхъ такъ глубоко понятаго Хомяковымъ торизма, было цѣлымъ подвигомъ. Подвиги совершаются людьми или въ минуты увлеченія или въ порывахъ высокаго идеализма. Пальмеръ не способенъ былъ ни на то, ни на другое. Самъ онъ говорилъ о себѣ, что подчинился папѣ, „*отрѣшившись отъ своего ума*“. Такъ ли поступаютъ истинные идеалисты, горячіе, послѣдовательные борцы за идею? На людей, лично знавшихъ Пальмера, онъ производилъ впечатлѣніе человѣка искренняго, честнаго, благороднаго, но нерѣшительнаго. На позднѣйшаго же изслѣдо-

вателя, который однимъ, такъ сказать, глазомъ окидываетъ всю сумму его дѣйствій, онъ прежде всего и главнымъ образомъ производитъ впечатлѣніе человѣка осторожнаго, во всякомъ вопросѣ выдвигающаго на первое мѣсто практическія соображенія. Эти практическія соображенія склонили его на сторону Католицизма и онъ измѣнилъ Православію. Говоримъ „измѣнилъ“, ибо самъ Пальмеръ сознавалъ, что послѣ всего того, что случилось, православные люди имѣли полное право считать его „отступникомъ“ отъ Православія.

Обращаясь отъ Пальмера къ Хомякову, изслѣдователь встрѣчается здѣсь съ типомъ другого рода. Не будучи ни пастыремъ Церкви, ни миссіонеромъ, ни даже профессіональнымъ богословомъ, этотъ отставной штабъ-ротмистръ берется за переписку съ Пальмеромъ потому же, почему онъ брался и за много другихъ самыхъ разнообразныхъ дѣлъ, т. е. попросту потому, что замѣнить его было не кѣмъ. Втянутый въ переписку друзьями, почти помимо его доброй воли, онъ сразу вноситъ въ дѣло и свою иниціативу и свою энергію и свой высокій идеализмъ. Глубокій философскій умъ, всестороннее образованіе, жаръ поэта, чистота и благородство намѣреній, налагаютъ особую печать на его письма, которыя сразу оцѣниваются Пальмеромъ по достоинству. Считая какъ бы грѣхомъ держать такія письма въ портфелѣ, Пальмеръ даетъ первому изъ нихъ огласку путемъ печати. Это сильно смущаетъ Хомякова, желавшаго занимать мѣсто рядового въ генеральномъ сраженіи; но въ то же время это въ нѣкоторомъ родѣ преграждаетъ ему путь къ отступленію. Знатокъ исторіи, достаточно освѣдомленный относительно судьбы всѣхъ раньше бывшихъ проектовъ соединенія церквей, онъ, какъ бы подзадоривая Пальмера, встрѣчаетъ скептически эту новую попытку. Но пріятный для сердца упрекъ въ недостаткѣ вѣры въ святое дѣло и въ Божью помощь, высказанный Пальмеромъ съ жаромъ и вызванный, какъ казалось, искреннею жаждою единства, на-

чинаетъ вселять вѣру въ благопріятный исходъ начатаго дѣла. Уясняя православный взглядъ на Церковь, какъ единственную хранительницу и истолковательницу богооткровенныхъ истинъ, освѣщая съ этой точки зрѣнія фактъ западнаго раскола и появленіе въ немъ уклоненія отъ древняго преданія, и встрѣчая, повидимому, совершенно искреннее сочувствіе этому взгляду со стороны Пальмера, Хомяковъ уже начинаетъ мечтать о возникновеніи въ Англіи православной общины, о превращеніи ея въ цѣлую епархію и наконецъ—въ цѣлую автономную церковь. Видя, что „всѣ тѣ, которые обязаны были бы содѣйствовать доброму дѣлу, ревностно стараются объ его неудачѣ“, онъ входитъ въ частное сношеніе по этому дѣлу съ болѣе вліятельными членами нашей Церкви и сердечно радуется, когда встрѣчаетъ сочувствіе со стороны митрополита Филарета, архіепископа Григорія Казанскаго, оберъ-прокурора Св. Синода и нѣк. др. Передавая ихъ отзывы Пальмеру, Хомяковъ представляетъ ихъ въ нѣсколько идеализированномъ свѣтѣ, съ очевидною цѣлью подогрѣть въ своемъ другѣ надежду на счастливый исходъ его дѣла. Но въ то время какъ миссіонерская ревность Хомякова росла, симпатіи его друга къ Православію ослабѣвали. Видя, гдѣ скрывается причина зла, Хомяковъ напрягаетъ всѣ силы къ тому, чтобы оторвать вниманіе Пальмера отъ практическихъ сторонъ жизни и устремить его въ міръ принциповъ и идеаловъ; но практическій англичанинъ остается равнодушенъ ко всѣмъ этимъ діалектическимъ тонкостямъ и продолжаетъ твердить одно: покажите вѣру вашу отъ дѣлъ вашихъ. Доказывая Пальмеру, „что онъ не совсѣмъ правъ“ въ своихъ обвиненіяхъ, направленныхъ противъ Православія, въ интимныхъ письмахъ къ друзьямъ Хомяковъ находитъ слова его „*страшными*“. Вотъ какъ онъ резюмируетъ обвиненія Пальмера въ письмѣ къ В. В. Елагину: „Церковь лучше человѣка должна понимать истину; итакъ нужно прежде всего сказать себѣ, гдѣ Церковь?

Можетъ-ли она быть въ своемъ не невольномъ, но произвольномъ рабствѣ (въ Россіи) истинною Церковью? Ибо о Греціи говорить теперь нечего: она сама отталкиваетъ насъ. Свобода и любовь къ человѣчеству и къ каждому человѣку не неотъемлемые-ли признаки ея? А этого нѣтъ въ двухъ отдѣлахъ православія. Умъ мой противъ Рима; но нравственныя убѣжденія противъ Греціи, если она не измѣнитъ своей упрямой безчувственности къ духовнымъ требованіямъ человѣковъ-братьевъ, и противъ Россіи, если она не покажетъ хоть какихъ-нибудь признаковъ своей духовной свободы". „*Страшныя слова!*" [1]). Легко понять, почему эти слова Пальмера должны были показаться *страшными* для Хомякова. Любовь есть основной законъ христіанской жизни, слѣдовательно и жизни Церкви; свобода есть первое необходимое условіе проявленія всякаго духа жизни. Если въ Православной Церкви нѣтъ ни любви, ни свободы, то она есть мертвый, безжизненный трупъ, неспособный къ выполненію своего назначенія. Развѣ эти слова не должны были показаться страшными для Хомякова, который такъ горячо, такъ искренно любилъ свою Церковь? Пусть это обвиненіе въ своей основѣ несправедливо; но оно высказано было человѣкомъ, въ искренности и добросовѣстности котораго Хомяковъ не сомнѣвался; значитъ, было же въ Православной Церкви нѣчто такое, что подало поводъ къ этому дѣйствительно страшному обвиненію. Мы знаемъ, какъ защищалъ Хомяковъ свою Церковь отъ этихъ обвиненій Пальмера. Но, устраняя удары своего противника, этотъ непобѣдимый въ свое время діалектикъ отъ времени до времени, по отношенію къ тому или другому частному обвиненію, вынужденъ бываетъ сознаваться, что оно „къ несчастію вѣрно", или что оно не лишено „нѣкотораго кажущагося основанія". Зная какъ относился Хомяковъ къ той Церкви, которую онъ за-

[1]) Сочин 1900 г., т. VIII, стр. 433—434.

щищалъ, легко понимаешь, съ какою болью вырывались изъ его груди слова подобнаго признанья. Особенно сильное впечатлѣніе производитъ то мѣсто въ одномъ изъ его писемъ, гдѣ онъ, защищая Россію отъ обвиненія ея въ *„тираніи“*, вынужденъ тутъ же сознаться, что самъ онъ лично „осужденъ на совершенное почти молчаніе“. Понимая, чѣмъ вызвано было это сознаніе, зная, какъ беззавѣтно преданъ былъ Хомяковъ Церкви, престолу и отечеству, понимаешь и то, какимъ образомъ этотъ „боецъ безъ устали и отдыха“, который, по словамъ Герцена, „билъ и кололъ, нападалъ и преслѣдовалъ, осыпалъ остротами и цитатами, пугалъ и заводилъ въ лѣсъ, откуда безъ молитвы выйти нельзя (было)“, въ разсматриваемой перепискѣ, особенно въ послѣднихъ письмахъ, принимаетъ какой-то минорный тонъ и чуть-чуть не на колѣняхъ самъ умоляетъ противника о пощадѣ. Логически трудно, а въ нравственномъ отношеніи больно было отстаивать ту дѣйствительность, защищать которую пришлось Хомякову. Въ этомъ слѣдуетъ искать объясненія и тона переписки и ея окончательнаго исхода. Пальмеръ не сдѣлался сыномъ Православной Церкви и въ этомъ смыслѣ переписка съ нимъ можетъ считаться неудавшеюся. Но разсматриваемыя безотносительно, письма Хомякова къ Пальмеру навсегда останутся памятникомъ проявленія высокаго ума и истинно-христіанскаго чувства; а въ процессѣ развитія и обнаруженія богословской мысли ихъ автора письма эти составляютъ естественный переходъ отъ *Катихизическаго изложенія ученія о Церкви* къ извѣстнымъ *французскимъ брошюрамъ о западныхъ исповѣданіяхъ.*

IX.

Мы видѣли, что первая французская брошюра Хомякова хронологически совпала съ его послѣдними письмами къ Пальмеру. Это совпаденіе не было случайнымъ. Въ своемъ пись-

мѣ отъ 4 сентября 1852 г., прося Пальмера о напечатаніи этой, пересылаемой ему, брошюры за-границею, Хомяковъ писалъ ему: „*Небольшое разсужденіе*, прилагаемое мною къ этому письму, написано *съ цѣлью* показать, что вопросъ, который *вы* должны рѣшить для себя и, я надѣюсь, для другихъ, еще не былъ, по крайней мѣрѣ по моему мнѣнію, удовлетворительно постановленъ, и что обстоятельство это дѣйствительно гораздо важнѣе, чѣмъ обыкновенно думаютъ“ [1]). Ясно, что Хомяковъ считалъ эту свою брошюру полезною для Пальмера въ тогдашнемъ его состояніи и надѣялся, что она „подѣйствуетъ сильнѣе“ писемъ [2]). И Пальмеръ еще до напечатанія прочиталъ ее съ интересомъ, и многое въ ней показалось ему *вѣрнымъ, вѣскимъ, полнымъ интереса и новыхъ мыслей* [3]). Тѣмъ не менѣе не здѣсь скрывается главная причина, побудившая Хомякова взяться за перо. Такою причиною послужила напечатанная въ 1850 г. въ журналѣ Revue des Deux Mondes статья Ѳ. И. Тютчева: „Римскій вопросъ и Папство“. Какъ эта статья, такъ и вообще складъ мысли Тютчева заслуживаютъ того, чтобы сказать о нихъ здѣсь хоть нѣсколько словъ [4]).

Ѳ. И. Тютчевъ (1803—1873) былъ годомъ старше Хомякова. Рожденный и воспитанный въ семьѣ, гдѣ почти не слышно было русской рѣчи, на 19-мъ году онъ выѣхалъ за границу, гдѣ, за исключеніемъ временныхъ поѣздокъ въ Россію, провелъ 22 года (по преимуществу въ Мюнхенѣ) и возвратился на родину, когда ему шелъ уже пятый десятокъ лѣтъ. Неудивительно поэтому, что по внѣшности изъ него вышелъ—какъ выражается о немъ его біографъ—„почти-иностранецъ,

---

[1]) Сочин., издан. третье, стр 401.

[2]) Ibid., 1900 г., т. VIII, стр. 434; срав. стр. 419.

[3]) Р. Арх. 1895 г., кн. 2, стр. 296.

[4]) Хорошая оцѣнка жизни и дѣятельности Тютчева сдѣлана И. С. Аксаковымъ въ его сочиненіи: „Біографія Ѳ. И. Тютчева“. Москва 1886 г. Сначала напечатана была въ Русск. Арх. за 1874 г., кн. 2.

едва-ли когда говорившій иначе какъ по-французски" и казавшійся „чистокровнымъ порожденіемъ европеизма, безъ всякаго на себѣ клейма какой-либо національности", словомъ человѣкомъ, „въ которомъ все, до послѣдняго сустава и нерва, дышало прелестью высшей, всесторонней, не-русской культуры" [1]). И вотъ этотъ чистокровный европеецъ, еще до своего возвращенія въ Россію, когда онъ и въ глаза не видѣлъ Хомякова, выработалъ образъ мысли, во многихъ отношеніяхъ поразительно напоминающій складъ мысли Хомякова. У Ю. Ѳ. Самарина сохранилось воспоминаніе о томъ, „что въ началѣ сороковыхъ годовъ, еще до переселенія Тютчева въ Россію, на одномъ изъ тѣхъ Московскихъ вечеровъ, гдѣ по тогдашнему обыкновенію происходили жаркія препирательства между „Западомъ" и „Востокомъ", присутствовалъ недавно пріѣхавшій изъ Мюнхена князь Иванъ Гагаринъ, и, слушая Хомякова, невольно воскликнулъ: „Кажется, я слышу Тютчева! Несчастный, какъ онъ (Тютчевъ) ухватится за все это!" [2]). Дѣйствительно, читая напечатанныя за границею статьи Тютчева и сопоставляя высказанные здѣсь взгляды со взглядами Хомякова, нельзя не удивляться тому, какимъ образомъ эти два лица, совершенно независимыя другъ отъ друга въ своемъ развитіи, могли такъ близко сойтись въ рѣшеніи вопросовъ, которымъ у нихъ придана постановка для тогдашняго времени далеко не шаблонная. Въ промежутокъ времени между 1844 и 1849 г. включительно Тютчевымъ написано было три статьи: „Россія и Германія" (1844 г.) [3]), „Россія и Революція" (1848 г.) [4]), и „Папство и Римскій вопросъ" (1849) [5]). Внимательный анализъ этихъ статей и сопоставленіе проведенныхъ здѣсь взглядовъ

[1]) Ibid., стр. 6.
[2]) Ibid, стр. 69.
[3]) Въ переводѣ напечатано въ Русск. Арх 1873 г., № 9.
[4]) Русск. Арх., ibid., № 5.
[5]) Ibid., 1886 г., кн. 2.

со взглядами Хомякова уже сдѣланы И. С. Аксаковымъ [1]). Въ виду этого мы позволимъ себѣ отмѣтить лишь нѣкоторыя, особенно рѣзко бросающіяся въ глаза, его мысли.

Разсматривая Россію сравнительно съ З. Европой, Тютчевъ находитъ, что это „цѣлый міръ, *единый по своему началу*, солидарный въ своихъ частяхъ, живущій своею *особенною* органическою, *самобытною* жизнію". Характеризуя этотъ *особый міръ* съ отрицательной стороны, авторъ влагаетъ въ уста Нѣмца слѣдующія слова: „у васъ Русскихъ) не было ни *феодализма*, *ни папской іерархіи*; вы не испытали ни *борьбы религіозной*, ни *войнъ имперіи*, ни даже *инквизиціи*; вы не принимали участія въ *крестовыхъ походахъ*, вы не знали *рыцарства*; вы четыре столѣтія тому назадъ достигли того *единства*, къ которому мы еще теперь стремимся; ваше основное начало не удѣляетъ достаточнаго простора *личной свободѣ*, оно не допускаетъ возможности *разъединенія и раздробленія*" [2]). Но если Россія не все это, такъ что же она такое? „*Русскій народъ христіанинъ*", отвѣчаетъ Тютчевъ. Христіанинъ онъ не только въ силу православія своихъ вѣрованій, но и потому, что эти вѣрованія его гораздо *задушевнѣе*. „Онъ христіанинъ по той способности къ *самоотверженію* и *самопожертвованію*, которая составляетъ какъ бы основу его нравственной природы". Противополагая типу русскаго народнаго характера типъ западно-европейца, Тютчевъ характеризуетъ его непомѣрнымъ развитіемъ эгоизма личности. „Человѣческое „я", говоритъ онъ, хотящее зависѣть только отъ самого себя, не признающее, не принимающее никакого иного закона кромѣ собственнаго изволенія,—человѣческое „я". однимъ словомъ, поставляющее себя вмѣсто Бога,—явленіе, конечно, не новое межъ людьми,—но что было ново—это самовластіе (absolutisme)

---

[1]) Въ вышеназванной его „Біограф. Ѳ. И. Тютчева".

[2]) „Россія и Германія".

человѣческаго „я“, возведенное на степень политическаго и соціальнаго права, и его притязаніе, въ силу такого права, овладѣть человѣческимъ обществомъ“. Вотъ это-то притязаніе личнаго „я“, выступивъ въ Французской Революціи 1789 года, сдѣлалось съ тѣхъ поръ руководящимъ началомъ соціально-политической жизни З. Европы. Начало это, замѣняя духъ смиренія духомъ гордости и преобладанія и выдвигая вмѣсто свободной, добровольной любви произволъ и насиліе,—это начало по существу своему есть начало антихристіанское [1]).

Мы слишкомъ много занимались анализомъ подобныхъ же воззрѣній Хомякова, чтобы теперь нужно было напоминать о ихъ тожествѣ съ отмѣченными взглядами Тютчева. Но есть у Тютчева одна тирада, которую невольно хочется сопоставить съ аналогичной тирадой у Хомякова. Указавъ на разлагающее дѣйствіе революціоннаго начала, Тютчевъ такъ опредѣляетъ значеніе этого явленія для Европы: „Западъ отходитъ, все рушится, все гибнетъ въ этомъ общемъ пожарѣ: Европа Карла Великаго такъ же, какъ и Европа трактатовъ 1815 года, Римское папство и всѣ Западныя царства, католичество и протестантство“... Въ то самое время, когда Тютчевъ писалъ эти строки въ Мюнхенѣ, Хомяковъ, въ Москвѣ, по поводу тѣхъ же событій 1848 года, писалъ А. Н. Попову: „Исчезаетъ слѣдъ Карловой Имперіи. Первенство Германской стихіи, по крайней мѣрѣ въ отношеніи вещественномъ, миновалось. Папа, раскачавъ Италію и пустивъ въ ходъ силы неподвѣдомственныя ему, сидитъ себѣ въ уголкѣ Рима грустненькій и слабенькій. Папство Григорія идетъ туда же, куда Карлова Имперія, въ историческій архивъ. Туда же за нимъ Протестантство и Католицизмъ“ [2]).

---

[1]) Россія и Революція.

[2]) Русск Арх 1884 г., кн. 2, стр 290.

Можно подумать, что обѣ эти тирады вышли изъ-подъ пера одного и того же лица.

Но нашего вниманія особенно заслуживаютъ тѣ мысли Тютчева, которыя послужили поводомъ для первой брошюры Хомякова и которыя имъ изложены въ первой половинѣ его статьи: „Папство и Римскій вопросъ“. Указавъ раньше на анти-христіанскій характеръ господствующаго въ позднѣйшее время въ Европѣ революціоннаго начала, Тютчевъ въ этой третьей статьѣ продолжаетъ: „Едва-ли кто рѣшится обозвать клеветою или парадоксомъ такое утвержденіе, что въ настоящее время все, что́ еще осталось на Западѣ отъ положительнаго христіанства, связано скрытымъ или же болѣе или менѣе признаннымъ сродствомъ съ Римскимъ католицизмомъ, для котораго папство, какъ оно вѣками сложилось, то же, что камень, замыкающій сводъ,—необходимое условіе бытія. Протестантства, съ его многочисленными развѣтвленіями, едва достало на три столѣтія; оно умираетъ отъ истощенія во всѣхъ странахъ, гдѣ оно до сихъ поръ господствовало, за исключеніемъ одной развѣ Англіи; да и тамъ, если оно и проявляетъ еще нѣкоторые задатки жизни, задатки эти стремятся къ возсоединенію съ Римомъ [1]). Однимъ словомъ, папство—вотъ столпъ, который еще кое-какъ поддерживаетъ на Западѣ весь тотъ край христіанскаго зданія, что уцѣлѣлъ послѣ великаго погрома XVI вѣка и послѣдовательныхъ обваловъ, совершившихся съ той поры“. Но что же такое папство? Истинный смыслъ папства опредѣляется его отношеніемъ къ Вселенскому Православію—съ одной стороны—и къ Протестантству—съ другой. При опредѣленіи этого отношенія обыкновенно указываютъ на догматическія различія. „Догматическія различія, отдѣляющія Римъ отъ Православной Церкви, говоритъ Тютчевъ, извѣстны всѣмъ. Съ точки зрѣ-

[1]) Предлагаемъ обратить вниманіе на это новое совпаденіе взглядовъ Тютчева и Хомякова, одинаково дѣлающихъ исключеніе въ пользу Англіи.

нія человѣческаго разума различія эти, вполнѣ обусловливая раздѣленіе, не объясняютъ въ достаточной мѣрѣ той пропасти, которая образовалась—не между двумя церквами, ибо Церковь *одна*—а между двумя мірами, такъ сказать, между двумя человѣчествами, которыя послѣдовали за этими двумя разными знаменами". Для объясненія происхожденія этой пропасти необходимо уяснить различіе отношенія этихъ трехъ исповѣданій къ Церкви. Въ глазахъ Вселенскаго Православія Церковь есть *средоточіе* христіанства; непрерывность жизни Церкви выражается въ ея *преданіи*. Римъ началъ съ того, что *поглотилъ это средоточіе въ своемъ Римскомъ „я" и конфисковалъ преданіе въ свою пользу*. Протестантство, продолжая ту же работу, пошло дальше: оно *упразднило средоточіе церковной жизни въ пользу человѣческаго, личнаго „я" и совершенно отвергло преданіе*. Дѣло, начатое Римомъ и продолженное Протестантствомъ, закончила Революція, которая есть *апоѳеозъ того же самаго человѣческаго „я"*, достигшаго здѣсь своего полнаго расцвѣта. Но какъ могло случиться, что Романизмъ и Протестантство,—явленія въ области религіозной жизни Запада, могли оказаться въ такой тѣсной генетической связи съ Революціей, возникшей въ сферѣ жизни политической? Это случилось очень просто: „исходною точкою этой связи необходимо признать то глубокое искаженіе, которому христіанское начало подверглось отъ навязаннаго ему Римомъ устройства". Сущность же этого искаженія заключается въ слѣдующемъ. „Спаситель сказалъ: „Царство Мое—не отъ міра сего"; а Римъ какъ-разъ наоборотъ устроилъ „это царство Христово какъ царство міра сего". Благодаря этому искаженію церковнаго начала, „въ теченіе вѣковъ Западная церковь, подъ сѣнію Рима, почти совершенно утратила обликъ, указанный ея исходнымъ началомъ. Она перестала быть, среди великаго человѣческаго общества, обществомъ вѣрующихъ, свободно соединенныхъ въ духѣ и истинѣ

подъ Христовымъ закономъ (любви): она сдѣлалась политическимъ учрежденіемъ, политическою силою, государствомъ въ государствѣ... Это-то устройство, привязавъ церковь къ праху земныхъ интересовъ, и создало ей, такъ сказать, смертную судьбу: воплотивъ божественное начало въ немощномъ и преходящемъ тѣлѣ, оно привило къ нему всѣ немощи и похоти плоти. Изъ этого устройства роковымъ образомъ вытекала для Римской церкви необходимость войны, войны вещественной,—необходимость, которая для такого учрежденія, какъ Церковь, равносильна была безусловному осужденію. Изъ этого устройства родилась та борьба притязаній и то соперничество интересовъ, которыя необходимо должны были привести къ ожесточенной схваткѣ между первосвященникомъ и имперіей, къ этому по истинѣ безбожному и святотатственному поединку, который, продолжаясь во всѣ средніе вѣка, нанесъ на Западѣ смертельный ударъ самому началу власти. Отсюда всѣ эти излишества и насилія, нагромождаемыя въ продолженіе вѣковъ, чтобы подпереть ту вещественную власть, безъ которой, по мнѣнію Рима, нельзя было ему обойтись для охраненія единства церкви и которая однако же, въ концѣ концовъ, какъ и слѣдовало ожидать, разбила вдребезги это воображаемое единство: ибо нельзя отрицать, что взрывъ реформы въ XVI вѣкѣ въ основаніи своемъ былъ лишь реакціей христіанскаго чувства, слишкомъ долго накипавшаго противъ власти Церкви, которая уже во многихъ отношеніяхъ была таковою лишь по имени. Но такъ какъ издавна Римъ заботливо заслонялъ собою Вселенскую Церковь отъ Запада, то вожди реформы, вмѣсто того, чтобы нести свои обиды предъ судилище высшей и законной власти (Вселенскаго собора), предпочли апеллировать къ суду личной совѣсти, то есть сотворили себя судьями въ своемъ собственномъ дѣлѣ. Вотъ тотъ камень преткновенія, о который разбилась реформа XVI вѣка. Такова—не въ обиду будь сказано мудрымъ учителямъ За-

пада—истинная и единственная причина, въ силу которой движеніе реформы, христіанское въ своемъ началѣ, сбилось съ пути и, наконецъ, пришло къ отрицанію авторитета Церкви, а слѣдовательно и самаго начала всякаго авторитета. Черезъ этотъ проломъ, который пробило протестантство, такъ сказать, само того не вѣдая, противухристіанское начало ворвалось впослѣдствіи въ западное общество“ и разразилось здѣсь революціей.

„Исходъ этотъ былъ неизбѣженъ, ибо человѣческое „я“, предоставленное самому себѣ, противно христіанству по существу. Возмущеніе этого „я“ и его захваты возникли, конечно, въ три послѣдніе вѣка; но тутъ именно, въ первый разъ въ исторіи человѣчества, это возмущеніе, этотъ захватъ возведены были на степень принципа и стали дѣйствовать подъ видомъ *права, присущаго человѣческой личности.* Поэтому за три послѣдніе вѣка историческая жизнь Запада необходимо была непрерывною войною, постояннымъ приступомъ, направленнымъ противъ всѣхъ христіанскихъ элементовъ, входившихъ въ составъ стараго западнаго общества. Эта разрушительная работа длилась долго, такъ какъ для того, чтобы имѣть возможность напасть на учрежденія, надо было прежде уничтожить ихъ связующую силу, то-есть вѣрованія. Первая Французская революція тѣмъ именно памятна во всемірной исторіи, что ей, такъ сказать, принадлежитъ починъ въ дѣлѣ достиженія противухристіанскою идеею правительственной власти надъ политическимъ обществомъ. Эта идея выражаетъ собою истинную сущность, такъ сказать, душу революціи. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно уяснить себѣ, въ чемъ состоитъ ея основное ученіе—то новое ученіе, которое революція внесла въ міръ. Это, очевидно, ученіе о *верховной власти народа.* А что такое верховная власть народа, какъ не верховенство человѣческаго „я“, помноженнаго на огромное число, то есть опирающагося на силу?... Впрочемъ, революція сама позаботилась о

томъ, чтобы не оставить въ насъ ни малѣйшаго сомнѣнія относительно ея истинной природы. Отношеніе свое къ христіанству она формулировала такъ: „Государство, какъ таковое, не имѣетъ религіи“; ибо таковъ символъ вѣры новѣйшаго государства. Вотъ, собственно говоря, та великая новость, которую революція внесла въ міръ; вотъ ея неотъемлемое, существенное дѣло—фактъ, не имѣющій себѣ подобнаго въ предшествовавшей исторіи обществъ. Въ первый разъ политическое общество отдавалось подъ власть государства, объявлявшаго, что у него нѣтъ души; а если и есть, то развѣ душа безвѣрная: ибо кто не знаетъ, что даже въ языческой древности, во всемъ этомъ мірѣ по ту сторону креста, который жилъ подъ сѣнію общаго вселенскаго преданія (искаженнаго, но не прерваннаго язычествомъ), городъ, государство были прежде всего учрежденіемъ религіознымъ? Это былъ какъ бы обломокъ общаго преданія, который, воплощаясь въ отдѣльномъ обществѣ, образовывался какъ независимый центръ; это была, такъ сказать, ограниченная мѣстностью и овеществленная религія“. Только новѣйшія государства обнаружили тенденцію обходиться безъ религіи. И это понятно: „новѣйшее государство потому изгоняетъ государственныя религіи, что у него есть своя; а эта его религія есть революція“ [1]).

Легко понять, какое впечатлѣніе должна была произвести эта статья на Хомякова. Мысль Тютчева, что *средоточіемъ* жизни въ Христіанствѣ служитъ Церковь, что Римъ право, принадлежащее одной только Церкви, конфисковалъ въ пользу папы, что Протестантство, перенося на каждую личность узурпированныя папою права, лишь расширило сферу дѣйствія раціоналисти-

[1]) Русск. Арх. 1886 г., кн. 2, стр. 35—42. Установивъ такую точку зрѣнія на источникъ волновавшихъ тогда Европу революціонныхъ движеній, Тютчевъ въ остальной части статьи довольно остроумно освѣщаетъ съ этой точки зрѣнія положеніе дѣлъ въ Италіи, созданное, съ одной стороны, реформами папы Пія IX, съ другой стороны—отраженіемъ здѣсь февральской революціи.

ческаго начала, выдвинутаго впервые Римомъ, что Римская Церковь организовалась по образцу государства,—все это излюбленныя мысли Хомякова, которыя уже давно созрѣли въ его головѣ и которыя онъ еще съ начала сороковыхъ годовъ развивалъ всякому, кто только хотѣлъ слушать. Зная это, мы поймемъ слѣдующее свидѣтельство А. И. Кошелева. Замѣтивъ въ письмѣ къ А. Н. Попову, что Чаадаевъ, страдавшій тогда маніей папизма, „готовится писать возраженіе“ противъ этой статьи Тютчева, продолжаетъ: „Хомяковъ ею доволенъ и хотя не апробуетъ всѣ мнѣнія, но вообще видитъ въ ней явленіе *замѣчательное*“ [1]). Но у насъ есть отзывъ объ этой статьѣ самого Хомякова, тѣмъ болѣе цѣнный, что въ немъ разъяснено, чего именно онъ не апробовалъ въ статьѣ Тютчева. Отзывъ этотъ сдѣланъ въ письмѣ къ тому же Попову (1850 г.). Прося передать Тютчеву поклонъ и упрекъ въ томъ, что онъ мало пишетъ въ стихахъ, Хомяковъ замѣчаетъ: „Статья его въ Revue des Deux Mondes вещь *превосходная*, хотя я и не думаю, чтобы ее поняли и у васъ въ Питерѣ, и въ чужихъ краяхъ. Она заграничной публикѣ не по плечу. За одно попеняйте ему—за нападеніе на souveraineté du peuple. Въ немъ дѣйствительно souveraineté suprême. Иначе что же 1612 годъ? И что дѣлать Мадегасамъ, если волею Божіею холера унесетъ семью короля Раваны? Я имѣю право это говорить, потому именно, что я анти-республиканецъ, анти-конституціоналистъ и проч. Самое повиновеніе народа есть un acte de souveraineté! А все-таки статья Ѳ. И. Т. есть не только лучшее, но единственное дѣльное, сказанное объ Европейскомъ дѣлѣ, гдѣ бы то ни было. Скажите ему благодарность весьма многихъ“ [2]). Затѣмъ въ первой своей брошюрѣ о Западныхъ

[1]) Ibid., кн. I, стр 353.

[2]) Ibid., 1884 г., кн. 2, стр. 309. Сочин. 1900 г., т. VIII, 200—201 Въ сознаніи Хомякова верховный суверенитетъ народа дѣйствительно легко мирился съ самодержавною властью государя: народъ принадлежащую ему верховную

исповѣданіяхъ Хомяковъ дѣлаетъ еще двѣ оговорки по поводу этой статьи. Онъ находилъ, что Тютчевъ, во-первыхъ, не успѣлъ „выразить мысль свою во всей ея широтѣ“ и, во-вторыхъ, говоря о положеніи дѣлъ въ Европѣ, до нѣкоторой степени смѣшалъ „причины болѣзни съ ея внѣшними признаками“ [1]).

Хотя такимъ образомъ Хомяковъ и радъ былъ появленію статьи Тютчева, но, какъ видно изъ его отзывовъ, онъ не вполнѣ ею былъ доволенъ; отсюда естественно желаніе развить недосказанную или слабо выраженную мысль полнѣе, всестороннѣе и притомъ такъ, чтобы высказанныя мысли оказались „по плечу“ и заграничной публикѣ. Это желаніе усилилось, когда въ 1852 году на статью Тютчева послѣдовалъ *отвѣтъ* со стороны Лоранси, издателя Revue des Deux Mondes. Въ отвѣтѣ Лоранси Хомяковъ нашелъ *клевету* на Православную Церковь, а оставить такую клевету безъ разоблаченія онъ признавалъ невозможнымъ. „Какъ откровеніе Божественной истины на землѣ, будучи предназначена, по существу своему, сдѣлаться общимъ отечествомъ для всѣхъ людей, Церковь ни одному изъ чадъ своихъ не разрѣшаетъ молчанія передъ клеветою, противъ нея направленною и клонящеюся къ извращенію ея догматовъ или ея началъ. Область государства—земля и вещество; его орудіе мечъ вещественный. Единственная область Церкви—душа; единственный мечъ, которымъ она можетъ пользоваться, который и врагами ея можетъ быть съ нѣкоторымъ успѣхомъ противъ нея обращаемъ, есть слово. Поэтому, каждый изъ членовъ Церкви не только можетъ по праву,

---

власть добровольно передаетъ наслѣдственному государю и вновь вступаетъ въ свои права только тогда, когда вмѣстѣ съ династіей прекращается и наслѣдственная власть, какъ это случилось, когда у насъ прекратилась династія Московскихъ Рюриковичей и избрана была династія Романовыхъ. См. объ этомъ въ томъ же сочиненіи Аксакова, стр. 157 и далѣе.

[1]) Сочин., II, стр. 33.

но несетъ обязанность отвѣчать на клеветы, которымъ она подвергается. Молчаніе, въ этомъ случаѣ, было бы преступленіемъ не только по отношенію къ тѣмъ, которые пользуются счастіемъ принадлежать къ Церкви, но также, и еще въ большей степени, по отношенію къ тѣмъ, которые могли бы удостоиться того же счастія, если бы ложныя представленія не отклоняли ихъ отъ истины. Всякій христіанинъ, когда до него доходятъ нападки противъ вѣры, имъ исповѣдуемой, обязанъ, въ мѣру своихъ познаній, оборонять ее, не выжидая особаго на то уполномочія: ибо у Церкви нѣтъ оффиціальныхъ адвокатовъ".

Въ виду этихъ соображеній авторъ берется за перо, имѣя единственною цѣлью своей статьи „оправдать Церковь отъ странныхъ обвиненій, взводимыхъ на нее г. Лоранси", и сообразно съ этимъ обѣщаетъ не переступать предѣловъ вопроса религіознаго. „Желалъ бы я также—добавляетъ онъ—избѣжать встрѣчныхъ обвиненій, но этого я не могу. Мои путешествія по чужимъ странамъ и бесѣды съ людьми просвѣщенными и даже учеными всѣхъ вѣроисповѣданій, существующихъ въ Европѣ, убѣдили меня въ томъ, что Россія доселѣ остается для западнаго міра страною почти невѣдомою; но еще болѣе невѣдома христіанамъ, слѣдующимъ за знаменемъ Римскимъ или за хоругвью Реформы, религіозная мысль сыновъ Церкви. Поэтому, чтобы дать возможность читателямъ понять нашу вѣру и логичность ея внутренней жизни, мнѣ необходимо будетъ, до нѣкоторой степени, показать имъ, въ какомъ свѣтѣ представляются намъ вопросы, о которыхъ спорятъ между собою Римъ и различныя Германскія исповѣданія. Я даже не могу дать обѣщанія избѣгать непріязненности въ выраженіи моей мысли; нѣтъ. Но я постараюсь быть справедливымъ и воздержаться отъ всякаго обвиненія не только похожаго на клевету, но даже такого, котораго основательность была бы сомнительна. А за

тѣмъ, я вовсе не гоняюсь за честью прослыть равнодушнымъ къ тому, что считаю заблужденіемъ".

Изъ приведенныхъ строкъ совершенно ясна та задача, которую преслѣдовалъ Хомяковъ въ этой первой своей *брошюрѣ* [1]) *о западныхъ исповѣданіяхъ*. Этою задачею онъ ставилъ: а) обличить клевету, взводимую на Православную Церковь; б) выяснить сущность вѣры послѣдней и логичность ея внутренней жизни; в) освѣтить съ православной точки зрѣнія тѣ вопросы, о которыхъ спорятъ между собою Римъ и различныя Германскія исповѣданія.

Первую клевету со стороны Лоранси Хомяковъ видитъ въ обвиненіи Православной Церкви въ томъ, „будто бы она признаетъ надъ собою *главенство свѣтской власти*". Съ аналогичнымъ обвиненіемъ раньше, какъ мы знаемъ, Хомяковъ встрѣтился въ письмахъ Пальмера; но постановка этого вопроса у Пальмера и у Лоранси оказалась существенно различною. Доказывая, что Русская Церковь порабощена свѣтскою властью, Пальмеръ видѣлъ въ этомъ фактѣ явленіе ненормальное, несогласное съ духомъ Православія. Не возражая противъ самаго факта, Хомяковъ убѣждалъ своего друга смотрѣть на эту аномалію, какъ на временный моментъ въ исторической судьбѣ Церкви. Иначе подходитъ къ этому вопросу Лоранси. Защищая Римскую Церковь отъ обвиненія въ томъ, что она признаетъ папу свѣтскимъ государемъ, Лоранси утверждаетъ, что нѣчто аналогичное есть и въ Православной Церкви—съ нѣкоторою однако же разницею, говорящею не въ пользу Православія. Нѣсколько растянутую мысль Лоранси Хомяковъ формулируетъ такъ: „папа есть дѣйствительно государь свѣтскій, но не потому, что онъ первосвященникъ; а вашъ владыка есть первосвященникъ, потому что онъ государь свѣтскій. На чьей же сторонѣ истина?" Это обвиненіе Хомяковъ называетъ *сущею неправ-*

[1]) Ibid., стр. 27—92.

дою: „никакого главы Церкви, говоритъ онъ, ни духовнаго, ни свѣтскаго, мы не признаемъ. Христосъ ея глава, и другого она не знаетъ... „Глава Церкви!“ восклицаетъ нашъ критикъ. „Но позвольте спросить, хоть во имя здраваго смысла, какой же именно Церкви? Неужели Церкви православной, которой мы составляемъ только часть? Въ такомъ случаѣ Императоръ Россійскій былъ бы главою Церквей, управляемыхъ патріархами, Церкви, управляемой Греческимъ Синодомъ, и православныхъ Церквей въ предѣлахъ Австріи? Такой нелѣпости не допуститъ, конечно, и самое крайнее невѣжество. Или не глава ли онъ одной Русской Церкви: она не болѣе какъ одна изъ епархій Церкви Вселенской. Стало быть, надобно предположить, что Императору присвоивается титулъ собственно епархіальнаго главы, подчиненнаго юрисдикціи обще-церковныхъ соборовъ. Тутъ нѣтъ средины. Кто непремѣнно хочетъ навязать намъ въ лицѣ нашего Государя видимаго главу Церкви, тому предстоитъ неизбѣжный выборъ между двумя нелѣпостями.

„Свѣтскій глава Церкви! Но этотъ глава имѣетъ ли права священства? Имѣетъ ли онъ притязаніе, не говорю уже на непогрѣшимость (хотя она-то и составляетъ отличительный признакъ главенства въ Церкви), но хотя бы на какой-нибудь авторитетъ въ вопросахъ вѣроученія? По крайней мѣрѣ, имѣетъ ли право рѣшать, въ силу присвоенной его сану привиллегіи, вопросы обще-церковнаго благочестія (дисциплины)? Если ни на одинъ изъ этихъ вопросовъ нельзя дать утвердительнаго отвѣта, то остается лишь подивиться полному отсутствію разсудительности, при которомъ только и могла явиться у писателя смѣлость бросить въ насъ обвиненіе столь неосновательное, и всеобщему невѣжеству, пропустившему это обвиненіе, не подвергнувъ его заслуженному осмѣянію. Конечно, во всей Россійской Имперіи не найдется купца, мѣщанина, или крестьянина, который, услышавъ по-

добное сужденіе о нашей Церкви, не принялъ бы его за злую насмѣшку".

Затѣмъ Хомяковъ переходитъ къ уясненію того, въ какомъ смыслѣ въ законахъ имперіи употреблялось выраженіе *глава мѣстной Церкви*. „Когда, говоритъ онъ, послѣ многихъ крушеній и бѣдствій, Русскій народъ общимъ совѣтомъ избралъ Михаила Романова своимъ наслѣдственнымъ государемъ (таково высокое происхожденіе императорской власти въ Россіи), народъ вручилъ своему избраннику всю власть, какою облеченъ былъ самъ, во всѣхъ ея видахъ. Въ силу избранія, Государь сталъ главою народа въ дѣлахъ церковныхъ такъ же, какъ и въ дѣлахъ гражданскаго управленія; повторяю: *главою народа въ дѣлахъ церковныхъ* и, въ этомъ смыслѣ, главою мѣстной Церкви, но единственно въ этомъ смыслѣ. Народъ не передавалъ и не могъ передать своему государю такихъ правъ, какихъ не имѣлъ самъ, и едва ли кто-либо предположитъ, чтобъ Русскій народъ когда-нибудь почиталъ себя призваннымъ править Церковью. Онъ имѣлъ изначала, какъ и всѣ народы, образующіе Православную Церковь, голосъ въ избраніи своихъ епископовъ, и этотъ свой голосъ онъ могъ передать своему представителю. Онъ имѣлъ право или, точнѣе, обязанность блюсти, чтобы рѣшенія его пастырей и ихъ соборовъ приводились въ исполненіе; это право онъ могъ довѣрить своему избраннику и его преемникамъ. Онъ имѣлъ право отстаивать свою вѣру противъ всякаго непріязненнаго или насильственнаго на нее нападенія; это право онъ также могъ передать своему государю. Но народъ не имѣлъ никакой власти въ вопросахъ совѣсти, обще-церковнаго благочестія, догматическаго ученія, церковнаго управленія, а потому не могъ и передать такой власти своему Царю"...

Обращаясь далѣе къ исторіи Византіи, Хомяковъ указываетъ тамъ „царей-еретиковъ, царей-отступниковъ, и еще многихъ царей, которыхъ патріархи отлучали за нарушеніе

правилъ церковнаго благочинія“ и которые уже по одному этому не могутъ быть признаны главами Церкви. „Мы, продолжаетъ авторъ, думаемъ и теперь такъ же, какъ Греки, что Государь, будучи главою народа во многихъ дѣлахъ, касающихся Церкви, имѣетъ право такъ же, какъ и всѣ его подданные, на свободу совѣсти въ своей вѣрѣ и на свободу человѣческаго разума; но мы не считаемъ его за прорицателя, движимаго незримою силою, какимъ представляютъ себѣ Латиняне епископа Римскаго. Мы думаемъ, что, будучи свободенъ, Государь, какъ и всякій человѣкъ, можетъ впасть въ заблужденіе и что если бы, чего не дай Богъ, подобное несчастіе случилось, не смотря на постоянныя молитвы сыновъ Церкви, то и тогда Императоръ не утратилъ бы ни одного изъ правъ своихъ на послушаніе своихъ подданныхъ въ дѣлахъ мірскихъ; а Церковь не понесла бы никакого ущерба въ своемъ величіи и въ своей полнотѣ: ибо никогда не измѣнитъ ей истинный и единственный ея Глава. Въ предположенномъ случаѣ, однимъ христіаниномъ стало бы меньше въ ея лонѣ и только“.

Что же касается обвиненія Православной Церкви въ стремленіи къ Протестантству, то отвѣчать на него гораздо труднѣе, потому что „оно основано не на фактѣ, а на предполагаемомъ направленіи“. Тѣмъ не менѣе Хомяковъ не теряетъ надежды справиться и съ этимъ затрудненіемъ. Онъ прежде всего указываетъ на тотъ историческій фактъ, что, во-первыхъ, протестантство „замерло у предѣловъ міра православнаго“, и что, во-вторыхъ, Православная Церковь не только не выразила сочувствія западному протестантству, но и „не породила своего доморощеннаго протестантства“. Оба эти факта ясно показываютъ, что у нея нѣтъ ничего общаго съ Протестантствомъ. На Западѣ, едва протекло три вѣка со времени раздѣленія церквей, какъ уже Предтечи Лютера и Кальвина, въ родѣ Виклефа и Гуса, „выступили впередъ, съ поднятымъ челомъ, самоувѣренною рѣчью, опре-

дѣленными началами и установившимися ученіями... Какъ же могло случиться, что Востокъ, при предполагаемомъ въ немъ стремленіи къ протестантству, не произвелъ ни подобныхъ людей, ни подобныхъ религіозныхъ движеній?“ Трудно допустить, чтобы серьезная критика стала возражать противъ этого „указаніемъ на ереси и расколы, возникшіе въ Россіи“. ибо „было бы крайне смѣшно жалкія порожденія невѣжества, а еще болѣе неразумной ревности къ сохраненію какихъ-нибудь старинныхъ обрядовъ, сопоставлять съ протестантствомъ ученыхъ предтечъ Реформы“.—Не слѣдуетъ-ли такое отсутствіе протестантскаго стремленія приписать невѣжеству Востока? Но и послѣ раздѣленія Церквей, „Греція выставила немало великихъ ученыхъ, проницательныхъ философовъ и глубокомысленныхъ богослововъ; Западъ многимъ имъ обязанъ и, кажется, могъ бы о нихъ помнить. Затѣмъ, эта Русская держава, въ постепенномъ ея выростаніи, конечно, представляла довольно простора для новыхъ ученій. Развѣ предположить въ ней равнодушіе къ вѣрѣ? Пожалуй, и такое объясненіе можно пустить въ ходъ, и, вѣроятно, большинство читателей удовлетворится имъ; тѣмъ не менѣе оно будетъ совершенно ложно. У насъ интересъ религіозный преобладаетъ надъ всѣмъ; въ этомъ не усумнятся ни тѣ, которымъ случалось присутствовать на оживленныхъ спорахъ, ежегодно происходящихъ на большой Кремлевской площади, ни тѣ, которымъ извѣстно, что иностранныхъ путешественниковъ до-Петровскихъ временъ приводило въ изумленіе дѣятельное участіе народа, на всѣхъ перекресткахъ Москвы, въ религіозныхъ преніяхъ, возникшихъ между сѣверною и южною Россіею о священнодѣйствіи евхаристіи. Итакъ, обвиненіе въ стремленіи къ протестантству рѣшительно опровергается свидѣтельствомъ исторіи“.

Нельзя однакоже не сознаться, что одно лишь отсутствіе факта проявленія протестантскихъ тенденцій еще не можетъ имѣть рѣшающаго значенія въ данномъ спорѣ.

Дѣло въ томъ, что „въ области религіозныхъ идей отсутствіе того или другого факта, хотя бы оно длилось нѣсколько вѣковъ къ ряду, оправдываетъ только догадку, болѣе или менѣе правдоподобную, что и самаго стремленія къ такому факту нѣтъ въ этихъ людяхъ, но отнюдь еще не доказываетъ невозможности факта въ будущемъ. Чтобы въ этомъ убѣдиться окончательно и возвести историческую вѣроятность на степень логической достовѣрности, нужно вывести эту невозможность изъ *самого религіознаго принципа*“. Словомъ, полное, окончательное опроверженіе обвиненія Лоранси возможно лишь *въ области началъ*, посредствомъ разсмотрѣнія *внутренней логики* Православія сравнительно съ такою же логикою Протестантства и Католицизма. Вотъ это то уясненіе внутренней логики всѣхъ этихъ трехъ исповѣданій и составляетъ главную задачу настоящаго трактата.

Между богословскими сочиненіями Хомякова разсматриваемый трактатъ занимаетъ одно изъ самыхъ видныхъ мѣстъ; содержаніе его составляетъ существенную часть тѣхъ данныхъ, которыми приходится пользоваться при уясненіи богословскаго міровоззрѣнія его вообще. Этими данными мы широко воспользуемся въ своемъ мѣстѣ. Здѣсь же, сообразно съ настоящею нашею задачею, мы отмѣтимъ лишь основныя положенія, развиваемыя въ трактатѣ и укажемъ послѣдовательность въ ходѣ развитія мысли.

Лоранси обвинялъ Православную Церковь въ стремленіи къ Протестантству. Въ виду этого Хомяковъ сначала ставитъ вопросъ: что такое Протестантство? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ, отрицая обычныя опредѣленія Протестантства, онъ утверждаетъ, что сущность его заключается *не въ актѣ протеста, не въ свободѣ изслѣдованія* и даже *не въ реформѣ*, т. е. не въ сдѣланныхъ протестантствомъ преобразованіяхъ: „Протестантство, говоритъ Хомяковъ, значитъ предъявленіе сомнѣнія въ существующемъ догматѣ; иными

словами, *отрицаніе догмата, какъ живого преданія, короче—Церкви...* Міръ протестантскій отнюдь не міръ свободнаго изслѣдованія, ибо свобода изслѣдованія принадлежитъ всѣмъ людямъ. Протестантство есть міръ, отрицающій другой міръ. Отнимите у него этотъ другой отрицаемый имъ міръ, и Протестантство умретъ: ибо вся его жизнь въ отрицаніи". Этотъ, отрицаемый Протестантствомъ, міръ и есть міръ живого, непрерывающагося преданія. При нѣкоторомъ разногласіи во взглядахъ, всѣ фракціи Протестантства сходятся въ томъ, что „признаютъ въ церковномъ преданіи перерывъ, длившійся нѣсколько вѣковъ". Въ этомъ пунктѣ сходятся какъ тѣ, которые „допускаютъ новое откровеніе, непосредственное наитіе Божественнаго Духа", такъ и тѣ, „которые утверждаютъ свои вѣрованія на научномъ знаніи своихъ предшественниковъ" и вѣрятъ въ „непогрѣшимость науки". Изъ сказаннаго ясно, что Протестантство, отвергнувъ преданіе и оставаясь при одномъ лишь Свящ. Писаніи, „отнюдь не расширило правъ свободнаго изслѣдованія, а только сократило число несомнѣнныхъ данныхъ, которыя оно подвергаетъ свободному изслѣдованію своихъ вѣрующихъ".

Установивъ такую точку зрѣнія на Протестантство, Хомяковъ далѣе задается цѣлью прослѣдить *логическій путь*, который привелъ его къ настоящему состоянію, и въ то же время показать, что такого рода процессъ въ Православной Церкви невозможенъ. Сущность его мысли коротко можно выразить такъ. Въ Церкви Христовой разумѣніе Богооткровенныхъ истинъ принадлежитъ всему ея составу, т. е. обществу одинаково вѣрующихъ лицъ, свободно соединенныхъ любовью подъ главенствомъ Іисуса Христа и осѣняемыхъ благодатію Святаго Духа. Въ Церкви, слѣдовательно, даръ высшаго вѣденія неразрывно связанъ съ ея святостью; здѣсь умственный и нравственный элементы, т. е. знаніе и жизнь находятся въ самой тѣсной, непосредственной связи. Церковь потому непогрѣшима, что она свята; свята же она потому,

что святъ глава ея Іисусъ Христосъ, свята преподаваемая въ таинствахъ благодать Святаго Духа, свято содержимое ею ученіе, свята любовь, объединяющая вѣрующихъ и составляющая основной законъ христіанской жизни. Органомъ церковнаго единства въ дѣлѣ познанія откровенныхъ истинъ служатъ Вселенскіе Соборы, а главнымъ плодомъ ихъ дѣятельности—Вселенскій Символъ вѣры. Какъ плодъ проявленія любви и единодушія всей Церкви, Символъ содержитъ въ себѣ одну лишь непререкаемую истину, которая не можетъ быть измѣнена безъ того, чтобы Церковь не стала въ противорѣчіе сама съ собою, тѣмъ болѣе онъ не можетъ быть измѣненъ какою-нибудь отдѣльною частною общиною. Между тѣмъ Римская Церковь, будучи такою именно частною общиною въ цѣломъ составѣ Вселенской Церкви, позволила себѣ самолично, не справляясь съ голосомъ всей Церкви, допустить измѣненіе въ одномъ изъ основныхъ пунктовъ Вселенскаго Символа (filioque). Ясно, что тутъ прежде всего важенъ не характеръ допущеннаго измѣненія, а самый фактъ измѣненія; ибо здѣсь частная церковная община присвоила себѣ право, которое принадлежитъ лишь цѣлой Церкви, взятой во всемъ своемъ составѣ. Такимъ образомъ „самымъ дѣйствіемъ своимъ (то есть самовольнымъ измѣненіемъ Символа) Римскій міръ подразумѣвательно заявилъ, что въ его глазахъ весь Востокъ былъ не болѣе, какъ міръ илотовъ въ дѣлахъ вѣры и ученія“. Такъ совершилось величайшее съ церковной точки зрѣнія преступленіе, которое по всей справедливости можно назвать *нравственнымъ братоубійствомъ*. Вмѣстѣ съ тѣмъ неизбѣжно должна была *кончиться церковная жизнь цѣлой половины Церкви* (западной) и возникнуть основаніе для будущаго зарожденія Протестантства. „Частное мнѣніе, личное или областное (это все равно), присвоившее себѣ въ области Вселенской Церкви право на самостоятельное рѣшеніе догматическаго вопроса, заключало въ себѣ постановку и узаконеніе Протестантства, то есть: свободы

изслѣдованія, оторванной отъ живого преданія о единствѣ, основанномъ на взаимной любви. Итакъ, Романизмъ, въ самый моментъ своего происхожденія, заявилъ себя Протестантствомъ. Право рѣшенія догматическихъ вопросовъ внезапно какъ бы переставилось. Прежде оно составляло принадлежность Вселенской Церкви; отнынѣ оно присвоивалось Церкви областной". Нужно было отыскать какое-либо основаніе для оправданія такой перестановки. Этого можно было достигнуть двоякимъ путемъ: или выдвинуть принципъ свободнаго изслѣдованія, несдерживаемаго живымъ преданіемъ, или признать за отпавшею частною общиною привиллегію на исключительное обладаніе Святымъ Духомъ. Если смотрѣть на вопросъ съ точки зрѣнія Вселенской Церкви, то оба эти пути въ сущности сводятся къ одному первому, ибо ни одна частная община не можетъ обладать тѣмъ, что принадлежитъ всей Церкви. Но стать на первый путь, т. е. провозгласить и узаконить начало личнаго произвола въ изслѣдованіи *какъ право,* было еще слишкомъ рано: „прежній строй жизни былъ еще слишкомъ памятенъ, первое начало (произволъ въ изслѣдованіи) слишкомъ неопредѣленно и притомъ столь противно здравому смыслу, что не было возможности на немъ укрѣпиться". Вотъ почему Римъ избралъ второй путь и рѣшилъ пріурочить монополію богодухновенности къ одному своему престолу. Такъ создался авторитетъ непогрѣшимаго папы. „Авторитетъ папы, заступившій мѣсто вселенской непогрѣшимости, былъ авторитетъ внѣшній. Христіанинъ, нѣкогда членъ Церкви, нѣкогда отвѣтственный участникъ въ ея рѣшеніяхъ, сдѣлался подданнымъ Церкви. Она и онъ перестали быть единымъ: онъ былъ внѣ ея, хотя оставался въ ея нѣдрахъ". Непогрѣшимость Церкви, какъ сказано было, неразлучно связана съ ея святостью: умственный и нравственный элементы здѣсь не раздѣлимы. Во вновь созданномъ авторитетѣ эти элементы оказались разобщенными. „Даръ непогрѣшимости, присвоенный папѣ, ставился внѣ всякаго на него

вліянія нравственныхъ условій, такъ что ни испорченность всей христіанской среды, ни даже личная испорченность самого папы не могли имѣть на непогрѣшимость никакого дѣйствія. Папа дѣлался какимъ-то оракуломъ, лишеннымъ всякой свободы, какимъ-то истуканомъ изъ костей и плоти, приводимымъ въ движеніе затаенными пружинами. Для христіанина этотъ оракулъ ниспадалъ въ разрядъ явленій матеріальнаго свойства, тѣхъ явленій, которыхъ законы могутъ и должны подлежать изслѣдованіямъ *одного разума*; ибо внутренняя связь человѣка съ Церковью была порвана. Законъ чисто внѣшній, и слѣдовательно разсудочный, заступилъ мѣсто закона нравственнаго и живого, который одинъ не боится раціонализма, ибо объемлетъ не только разумъ человѣка, но и все его существо". Словомъ, въ папизмѣ, „намѣсто удалившагося Духа Божія, наступило царство чисто раціоналистической „логики", которая, припрятавшись временно подъ внѣшнимъ авторитетомъ папы, позднѣе открыто выступила въ Протестантствѣ. Итакъ, Протестантство есть лишь дальнѣйшее развитіе того самаго раціоналистическаго начала, которое присутствовало уже въ моментъ отпаденія Романизма отъ Вселенскаго Православія: Протестантство въ сущности есть лишь перенесеніе на каждаго христіанина тѣхъ правъ и привиллегій, которыми въ Романизмѣ надѣленъ папа; каждый протестантъ есть своего рода маленькій папа.

Теперь уже до очевидности ясна цѣнность взводимаго Лоранси на Православную Церковь обвиненія въ протестантствѣ: православіе не можетъ быть обвиняемо въ протестантствѣ потому, что между имъ и обоими западными исповѣданіями существуетъ коренное, чисто принципіальное различіе, сущность котораго заключается въ неодинаковости взгляда на источникъ храненія и истолкованія богооткровенныхъ истинъ. Особенность Церкви въ данномъ отношеніи заключается въ томъ, что она не допускаетъ никакого *внѣшняго*

авторитета, будь то вдохновляемый свыше епископъ или производящій ученыя изслѣдованія богословъ. Церковь понимаетъ себя какъ *Тѣло Христово*, какъ живой организмъ, и это ея пониманіе имѣетъ глубокій смыслъ. Въ каждомъ живомъ организмѣ мы діалектически различаемъ жизненный процессъ и законъ, управляющій этимъ процессомъ; но въ дѣйствительности законъ не есть нѣчто внѣшнее для жизни; законъ жизни и самая жизнь въ дѣйствительности не отдѣлимы: разрушьте жизнь, исчезнетъ и законъ, который какъ самостоятельная реальность нигдѣ отдѣльно не существуетъ. То же замѣчается и въ Церкви, какъ духовномъ организмѣ: здѣсь ученіе не отдѣлимо отъ жизни; здѣсь ученіе живетъ и жизнь учитъ. Самые Вселенскіе Соборы потому имѣютъ значеніе непререкаемаго авторитета въ глазахъ Церкви, что въ ихъ постановленіяхъ она видитъ внѣшнее выраженіе своей внутренней жизни. Другого критерія для признанія или непризнанія собора вселенскимъ нѣтъ, кромѣ согласія или несогласія его постановленій съ внутреннимъ голосомъ Церкви, съ показаніемъ ея совѣсти. Между ученіемъ Церкви и ея внутреннею жизнію существуетъ такое же отношеніе, какое существуетъ между пламенемъ и процессомъ горѣнія; какъ невозможно пламя отдѣлить отъ процесса горѣнія, такъ невозможно ученіе Церкви отдѣлить отъ ея внутренней жизни: прекращается процессъ горѣнія, потухаетъ и пламя, и ни на какомъ иномъ основаніи вы бытія послѣдняго не утвердите. То же и въ Церкви: никакого авторитета, непогрѣшимость котораго не обусловливалась бы внутреннею жизнью самой Церкви, она не можетъ допустить, не исказивъ своего существа въ самомъ его корнѣ. Между тѣмъ такое именно искаженіе самаго существа церковнаго начала наступило въ Романизмѣ съ торжествомъ здѣсь идеи папизма. Сущность этого искаженія состоитъ въ перенесеніи средоточія жизни Церкви изъ ея нѣдръ на искусственно подставленную голову, которая стала для Церкви внѣшнимъ аворитетомъ. Слѣдствіемъ этой пере-

мѣны было то, что „царство отъ міра сего заняло мѣсто христіанской Церкви. Единый, живой законъ единенія въ Богѣ вытѣсненъ былъ частными законами, носящими на себѣ отпечатокъ утилитаризма и юридическихъ отношеній. Раціонализмъ развился въ формѣ властительскихъ опредѣленій; онъ изобрѣлъ чистилище, чтобъ объяснить молитвы за усопшихъ; установилъ между Богомъ и человѣкомъ балансъ обязанностей и заслугъ; началъ прикидывать на вѣсы грѣхи и молитвы, проступки и искупительные подвиги; завелъ переводы съ одного человѣка на другого; узаконилъ обмѣнъ мнимыхъ заслугъ; словомъ, онъ перенесъ въ святилище вѣры полный механизмъ банкирскаго дома. Единовременно Церковь—государство вводила государственный языкъ—языкъ латинскій; потомъ она привлекла къ суду дѣла мірскія; затѣмъ взялась за оружіе и стала снаряжать сперва нестройныя полчища крестоносцевъ, впослѣдствіи постоянныя арміи (рыцарскіе ордена), и, наконецъ, когда мечъ былъ вырванъ изъ ея рукъ, она выдвинула въ строй вышколенную дружину Іезуитовъ“.

Въ такой тѣсной логической связи стоятъ позднѣйшія нововведенія Рима съ его первымъ ложнымъ шагомъ. Въ такой же связи съ нимъ стоитъ и позднѣйшее появленіе Протестантства. „Какъ только авторитетъ сдѣлался внѣшнею властью, а познаніе религіозныхъ истинъ отрѣшилось отъ религіозной жизни, такъ измѣнилось и отношеніе людей между собою: въ Церкви они составляли одно цѣлое, потому что въ нихъ жила одна душа; эта связь исчезла, ее замѣнила другая—общеподданническая зависимость всѣхъ людей отъ верховной власти Рима. Какъ только возникло первое сомнѣніе въ законности этой власти, такъ единство должно было рушиться“. А возникнуть такому сомнѣнію было легко, ибо Римъ свое ученіе о папской непогрѣшимости утверждалъ *не на святости вселенской Церкви*, а „просто ссылался на *случайную особенность епископскаго преемства*, какъ

будто бы другіе епископы, поставленные апостоломъ Петромъ, независимо отъ мѣста ихъ пребыванія, не были такими же его преемниками, какъ и епископъ Римскій"! Такими доводами можно убѣдить мелкаго казуиста, но нельзя ими убѣдить серьезно-мыслящаго человѣка.

Какъ бы то ни было, но какъ только искусственно созданный и очень плохо обоснованный авторитетъ римскаго папы палъ, подавленный имъ „разумъ человѣческій воспрянулъ, гордясь созданною для него независимостью логическаго самоопредѣленія и негодуя на оковы, произвольно на него наложенныя. Такъ возникло Протестантство, законное по своему происхожденію, хотя и непокорное исчадіе Романизма. Въ извѣстномъ отношеніи оно представляетъ собою своего рода реакцію христіанской мысли противъ заблужденій, господствовавшихъ въ продолженіе вѣковъ; но, по происхожденію своему, оно *не секта первобытнаго Христіанства, а расколъ, порожденный Римскимъ вѣрованіемъ*. Поэтому то Протестантство и не могло распространиться за предѣлы міра подвластнаго папѣ", что, какъ это раньше указано было, и подтверждается исторіей.

Установивъ такимъ образомъ точку отправленія для пониманія Православія, Римскаго Католицизма и Протестантства и указавъ ихъ взаимное отношеніе, Хомяковъ затѣмъ съ особымъ вниманіемъ останавливается на характерѣ изслѣдованія религіозныхъ истинъ въ каждомъ изъ этихъ трехъ исповѣданій, при чемъ находитъ, что въ Протестантствѣ господствуетъ *раціонализмъ въ идеализмѣ*, въ Католичествѣ—*раціонализмъ въ матеріализмѣ*, въ Православіи—*свобода въ единствѣ, жизнь въ разумѣ по закону любви*.

Отмѣтивъ, наконецъ, печальный фактъ взаимной борьбы западныхъ исповѣданій, приводящей обѣ стороны къ нравственному изнеможенію и расчищенію почвы для скептицизма и полнаго невѣрія, нашъ критикъ заканчиваетъ свой трактатъ слѣдующимъ глубоко-прочувствованнымъ обращені-

емъ. „Читатели и братья! Отъ невѣдѣнія или согрѣшенія минувшихъ вѣковъ перешло къ вамъ пагубное наслѣдство—зародышъ смерти, и вы несете за него кару, не будучи прямо виновны, ибо вы не имѣли опредѣленнаго познанія того заблужденія, въ которомъ оно заключалось. Вы много сдѣлали для человѣчества въ наукѣ и искусствѣ, въ государственномъ законодательствѣ и народной цивилизаціи, въ практическомъ осуществленіи чувства правды и въ практическомъ примѣненіи любви. Болѣе того: вы сдѣлали все, что могли, для человѣка въ его земномъ бытіи, увеличивъ среднюю долготу его жизни, и для человѣка въ его отношеніи къ Божеству, повѣдавъ Христа народамъ, никогда не слыхавшимъ его Божественнаго имени. Честь и благодареніе вамъ за ваши безсмертные труды, плоды которыхъ нынѣ собираетъ или соберетъ впослѣдствіи все человѣчество. Но пагубное наслѣдство, вами полученное, по мѣрѣ развитія его неизбѣжныхъ послѣдствій, мертвитъ духовную жизнь, пока еще васъ одушевляющую.

„Исцѣленіе въ вашей власти. Конечно, пока самое сознаніе недуга будетъ встрѣчать въ господствующихъ предубѣжденіяхъ и въ невѣдѣніи преграды своему распространенію (а это продлится долго), нельзя ожидать исцѣленія массами; но отдѣльнымъ личностямъ оно и теперь доступно. Итакъ, если кто изъ моихъ читателей убѣдился въ истинѣ моихъ словъ, въ вѣрности даннаго мною опредѣленія исходной точки раскола и раціоналистическаго его характера, то умоляю его подумать и о томъ, что мало одного признанія истины, а нужно еще принять и всѣ практическія послѣдствія, изъ нея вытекающія; мало одного сознанія въ ошибкѣ, а должно загладить ее въ мѣру данной каждому возможности.

„Я умоляю его совершить нравственный подвигъ: вырваться изъ раціонализма, осудить отлученіе, произнесенное на восточныхъ братьевъ, отвергнуть всѣ послѣдующія рѣшенія, истекшія изъ этой неправды, принять насъ вновь въ

свое общеніе на правахъ братскаго равенства и возстановить въ своей душѣ единство Церкви, дабы тѣмъ самымъ возстановить и себя въ ея единствѣ, получить право повторить за нею: „возлюбимъ другъ друга, да единомыслiемъ исповѣмы Отца и Сына и Святаго Духа“.

„Недугъ носитъ въ себѣ смерть, а исцѣленіе не трудно, оно требуетъ только акта справедливости. Захотятъ ли этого люди или предпочтутъ вѣковѣчить царство неправды, обманывая по прежнему свою совѣсть и разумъ своихъ братьевъ? Читатели разсудите сами и для себя“.

Всегда общительный въ дѣлѣ обмѣна мыслей, Хомяковъ и на этотъ разъ спѣшитъ познакомить друзей съ этимъ новымъ своимъ „твореньицемъ“ и еще въ неоконченномъ видѣ читаетъ его въ Москвѣ В. А. Елагину. По окончаніи же работы, шлетъ ему (1852 г.) изъ Богучарова „готовый списокъ (этой своей) брошюрки, которую желалъ бы видѣть напечатанною за границею“, при чемъ выражаетъ надежду, что Елагинъ останется ею доволенъ: „кажется“, добавляетъ онъ въ письмѣ, „не смотря на рѣзкость выраженій, конецъ такъ миротворенъ и доброжелателенъ, что не долженъ оставлять въ читателѣ дурныхъ чувствъ“ [1]). Скоро послѣ этого 15 сентября онъ пишетъ К. С. Аксакову: „Если вы или братецъ вашъ въ Москвѣ, спросите у Елагиныхъ конецъ статьи моей на французскомъ діалектѣ. Я имъ очень доволенъ“ [2]).

Съ написаніемъ статьи сдѣлано было лишь половина дѣла. Теперь нужно было подумать о ея напечатаніи, что, при тогдашнемъ положеніи дѣлъ, было не такъ легко сдѣлать. Собственно Хомяковымъ давно было рѣшено, что брошюра

---

[1]) Сочин 1900 г., т. VIII, стр. 433.

[2]) Ibid, стр. 348. То обстоятельство, что здѣсь подчеркивается *конецъ* брошюры, даетъ поводъ предполагать, что и Аксаковы, подобно Елагинымъ, съ первою половиною ея уже были знакомы.

эта должна быть напечатана за границею чрезъ Пальмера, тогдашнее положеніе котораго имѣлось въ виду при самомъ писаніи ея. Но какъ переслать рукопись Пальмеру? Подходящую „оказію“ всего легче было, конечно, найти въ Петербургѣ. Но Хомякову не хотѣлось „прибѣгать къ петербургскимъ знакомымъ“; онъ радъ былъ бы, если бы „безъ нихъ удалось обойтись“. Насколько это казалось бы совершенно пустое дѣло затрудняло Хомякова, видно изъ слѣдующихъ строкъ его письма къ тому же Елагину. „Это дѣло *общее*, и поэтому я, не церемонясь, васъ прошу принять на себя нѣкоторый трудъ. Конечно, я найду какое-нибудь средство отправить статью изъ Петербурга, по крайней мѣрѣ надѣюсь найти; но если бы можно найти эти средства прямо изъ Москвы, было бы еще лучше. Нѣтъ ли какихъ-нибудь благонадежныхъ Англичанъ, отъѣзжающихъ къ себѣ? Если можно, поговорите или съ консуломъ Англійскимъ, объясняя ему, что вы избѣгаете почтоваго расхода и потому желали бы посылку послать съ оказіею, или съ пасторомъ, которому можете сказать, что посылка содержитъ въ себѣ богословскія разсужденія. Если бы нашлись оказіи вѣрныя, это было бы лучше возни съ Петербургомъ; но по теперешнему положенію Пальмера желательно было бы эту посылку доставить ему поскорѣе; и если бы въ теченіе двухъ недѣль не было въ виду никакой благонадежной оказіи, я бы попросилъ васъ меня увѣдомить, и тогда я уже рѣшусь попробовать успѣха въ Петербургѣ черезъ княгиню Волконскую (С. Григорьевну, жену министра двора), или кого-нибудь другого. Я у васъ не прошу извиненія въ томъ, что утруждаю васъ, ибо знаю, что это дѣло вашему сердцу такъ же близко, какъ и моему“ [1]).

Но „оказіи вѣрныя“ въ Москвѣ не нашлись и Хомякову, волей-неволей, пришлось переслать рукопись „къ зна-

[1]) Ibid., стр. 434.

комому въ Петербургѣ“ [1]), откуда было болѣе надежды найти „оказію“. Въ Петербургѣ оказія нашлась, но, какъ потомъ оказалось, не особенно удачная: письмо Хомякова, сопровождавшее рукопись, датировано было 4-мъ сентября 1852 г., а Пальмеръ получилъ его въ Оксфордѣ только 1 января 1853 г. н. ст.; значитъ посылка пробыла въ пути около 4 мѣсяцевъ, что, какъ мы уже знаемъ, доставило не мало безпокойства Хомякову и хлопотъ Пальмеру [2]).

Въ виду того, что Хомяковъ смотрѣлъ въ данномъ случаѣ на Пальмера не просто только какъ на посредника въ дѣлѣ напечатанія этой статьи за границею, но и какъ на лицо, въ интересахъ повліять на убѣжденія котораго отчасти и писалась самая статья, то въ письмѣ, сопровождавшемъ эту посылку, онъ нашелъ нужнымъ, съ одной стороны, объяснить и оправдать свой образъ дѣйствій, съ другой стороны, установить точку зрѣнія, которой его другъ долженъ былъ держаться при чтеніи этого произведенія. „Я счелъ долгомъ своимъ, писалъ Хомяковъ, отвѣчать на нѣкоторыя обвиненія, часто взводимыя на насъ Римлянами, и постарался доказать что всѣ религіозныя вѣрованія Западной Европы покоятся нынѣ на ложномъ основаніи, и что это именно обстоятельство

---

[1]) Р. Арх. 1892 г., кн. 1, стр. 382. Мы точно не знаемъ, кто былъ этотъ *знакомый*. Изъ извѣстныхъ намъ тогдашнихъ писемъ его къ Петербургскимъ знакомымъ этого узнать нельзя; о избранномъ пути пересылки онъ всегда выражается глухо. То обстоятельство, что посылка Хомякова „прошла, повидимому, черезъ много рукъ, но, должно быть, какъ предполагалъ Хомяковъ, наконецъ, нашла себѣ дорогу въ Министерство Иностранныхъ дѣлъ въ Лондонѣ“ (ibid.), можно догадываться, что она шла какимъ-то полуоффиціальнымъ путемъ Такой путь могла дать ей жена министра двора, княгиня Софья Григорьевна Волконская, которая къ тому же сама часто ѣздила за границу и къ услугамъ которой, какъ мы видѣли, собирался обратиться Хомяковъ.

[2]) Вотъ тѣ письма Хомякова и Пальмера, въ которыхъ идетъ переписка по поводу этой посылки. *Письма Хомякова:* 1) Сочин. II, стр. 395—409; 2) Р. Арх 1892 г., кн. I, стр. 382—383; 3) Сочин. Ibid., стр. 393—394; 4) Р. Арх. 1892 г., кн. I, стр. 385—387. *Письма Пальмера*: 1) Р. Арх. 1895 г., кн. 2, стр. 286—297; 2) ibid., 1896 г , кн. I, стр. 591—596.

и затрудняетъ, почти до невозможности, торжество вѣры надъ невѣріемъ. Думаю, что мнѣ удалось ясно доказать это. Быть можетъ, я придаю своему сочиненію слишкомъ большую важность, но мнѣ кажется, что ни Протестантамъ, ни Римлянамъ не легко будетъ отвѣчать на весьма простое, мною предложенное, объясненіе того существеннаго различія въ началахъ и въ характерѣ, которыми отличается Церковь Восточная отъ Западныхъ. Въ этомъ трудѣ мною руководила надежда, что изложеніе религіознаго вопроса съ *новой точки зрѣнія* будетъ не безполезно для весьма многихъ, жаждущихъ истины, но не могущихъ обрѣсти прямого къ ней пути сквозь перепутанную сѣть богословскаго раціонализма. Небольшое разсужденіе это написано на французскомъ языкѣ, какъ наиболѣе распространенномъ въ Европѣ. Какъ выше мною сказано, я счелъ долгомъ своимъ заступиться за Церковь, но вмѣстѣ съ тѣмъ считаю дѣломъ справедливости довести, наконецъ, голосъ Православія до слуха слишкомъ давно отчужденной отъ насъ Западной братіи. Къ сожалѣнію, мнѣ невозможно напечатать трудъ свой въ Россіи, гдѣ книга моя была бы запрещена: или на томъ основаніи, что она не нужна и способна возбудить напрасныя сомнѣнія, или просто потому, что пропускъ ея былъ бы не согласенъ съ правилами цензуры (конечно, то и другое было бы равно несправедливо; но я уже успѣлъ привыкнуть къ робости нашихъ духовныхъ судей и знаю, что они непремѣнно поступили бы такъ). Не могу также отлучиться изъ Россіи для напечатанія книги и не знаю никого за границею, кому бы я могъ поручить это дѣло. До полученія вашего письма, я, не зная, гдѣ вы находитесь, началъ было письмо къ Вильямсу въ Кембриджъ, съ тою же просьбою; теперь обращаюсь къ вамъ. На случай, если вы найдете средство напечатать рукопись мою въ Англіи, или перешлете ее съ тою же цѣлью въ Парижъ или въ Брюссель, что, можетъ быть, было бы еще лучше, я посылаю вамъ деньги, нужные по

моему рабству на расходы по напечатанію. Пришлю еще, если этой суммы окажется мало. Знаю, какъ нескромно мое требованіе; но надѣюсь, что примете во вниманіе побуждавшее меня чувство справедливости и долга, и не откажетесь отъ дружеской услуги, если она васъ не слишкомъ затруднитъ. Имени своего не выставляю для того, чтобы личныя предубѣжденія не смутили безпристрастныхъ читателей; но если бы критики стали утверждать, что дерзость мнѣній автора объясняется утайкою имени автора, то я не только вамъ разрѣшаю, но даже прошу васъ обнародовать мое имя: ибо я убѣжденъ, что я не сказалъ ни единаго слова, которое бы не было вполнѣ согласно съ несомнѣннымъ ученіемъ Церкви, и увѣренъ, что никто въ Россіи не посмѣетъ оспорить мною сказаннаго. Съ другой стороны, я надѣюсь, что выраженія мои довольно сильны, и даже подозрѣваю, что они будутъ звучать не слишкомъ пріятно въ ушахъ людей, не привычныхъ къ голосу истины. Въ заключеніе скажу вамъ мое послѣднее слово: мое твердое убѣжденіе заключается въ томъ, что Романизмъ есть, въ существѣ своемъ, не иное что, какъ сепаратизмъ, и что человѣчеству остается отнынѣ выборъ только между двумя путями, Каѳолическимъ Православіемъ или безвѣріемъ. Всякій средній путь будетъ лишь переходною ступенью къ послѣднему“ [1]).

Здѣсь Хомяковъ, между прочимъ, высказываетъ увѣренность въ томъ, что ни Протестантамъ, ни Католикамъ не легко будетъ отвѣчать на предложенное имъ объясненіе того существеннаго различія въ началахъ и въ характерѣ, которыми отличается Восточная Церковь отъ Западныхъ. Мысль о томъ, какъ отнесутся западные богословы къ сдѣланной имъ постановкѣ вопроса о возникновеніи и самомъ существѣ различія между этими христіанскими Церквами, сильно интересовала Хомякова. „Признаюсь, писалъ онъ,

[1]) Сочин II, стр 405—407.

В. А. Елагину, меня любопытство беретъ узнать, что скажутъ на мою статью и какъ отвертываться будутъ западныя ученія. Вѣдь это собственно перчатка, брошенная имъ, а особенно Католицизму съ предложеніемъ поля, свободнаго для битвы, безъ вмѣшательства силъ политическихъ. А то какъ-то нечестно идетъ бой, перестрѣлка изъ засады"... Впрочемъ, авторъ, какъ бы напередъ предрѣшаетъ этотъ вопросъ, заявляя, что „они безспорно трусливѣе насъ" [1]).

Но въ то время какъ Хомяковъ рисовалъ въ своемъ воображеніи картину предстоящаго боя, пущенная имъ первая бомба была еще слишкомъ далека отъ цѣли своего назначенія. Отправленная имъ въ Англію посылка, попавъ послѣ четырехмѣсячнаго странствованія въ руки Пальмера, застала его разбитымъ подагрою и поэтому неспособнымъ къ какому бы то ни было дѣлу. Благодаря такому стеченію обстоятельствъ, только семь мѣсяцевъ спустя послѣ отправленія посылки изъ Россіи, Пальмеръ нашелъ возможнымъ извѣстить Хомякова (въ письмѣ отъ 5 апрѣля н. ст. 1853 г.) о полученіи имъ рукописи и денегъ (переводомъ на г.г. Шредеръ и К⁰ въ Лондонѣ, въ суммѣ 39 ф. 1 ш. 3 п.) для уплаты за расходы по напечатанію оной, но тутъ же сообщалъ слѣдующее: „такъ какъ вы послали мнѣ порученіе на авось (at a venture), то должны будете подождать, когда мнѣ будетъ удобно его исполнить и можетъ быть долѣе, чѣмъ мы оба того желали бы. Печатать Французскую статью въ Англіи—равносильно тому, чтобы деньги ваши выбросить. Если печатать, такъ ужъ печатать въ Парижѣ или Брюсселѣ; а я въ этихъ городахъ не имѣю знакомыхъ типографщиковъ, ниже другихъ знакомыхъ, которыхъ могъ бы попросить исполнить порученіе это. Если вы не пришлете мнѣ указаній о передачѣ статьи и денежнаго перевода кому-нибудь другому, болѣе подходящему для исполненія

[1]) Сочин. 1900 г., т. VIII, стр. 435.

вашего желанія и для исполненія болѣе скораго: то я буду искать первой возможности, въ смыслѣ свободы, для личной поѣздки въ Парижъ или Брюссель на нѣсколько дней съ тѣмъ, чтобы передать вашу рукопись издателю“ [1])...

Смущенный такимъ извѣстіемъ, Хомяковъ поспѣшилъ извиниться передъ Пальмеромъ въ доставленныхъ ему хлопотахъ и, оправдывая свой поступокъ „совершеннымъ незнаніемъ заграничной жизни и предположеніемъ, что между Англіей и Фарнціей или Бельгіей сношенія болѣе часты, чѣмъ они оказываются въ дѣйствительности“, писалъ: „я, наконецъ, нашелъ средство избавить васъ отъ всякихъ затрудненій и неудобствъ по этому дѣлу. Будьте добры послать только приложенное при семъ письмо съ статьей и чекомъ по сообщаемому мною адресу. Вамъ отъ себя и приписывать ничего не нужно; этого очень будетъ достаточно“ [2])... Но то, что Хомякову казалось достаточнымъ, то практическій англичанинъ нашелъ совершенно недостаточнымъ. Новый проектъ Хомякова состоялъ въ напечатаніи рукописи при посредствѣ издателя сочиненій извѣстнаго протестантскаго богослова и проповѣдника Винѐ. Пальмеръ, по многимъ практическимъ соображеніямъ, которыя потомъ оказались вполнѣ основательными, нашелъ невозможнымъ исполнить этотъ проектъ, такъ сказать, заочно, и, дождавшись удобнаго времени, въ сентябрѣ 1853 г., самъ отправился въ Парижъ и сталъ разыскивать указаннаго Хомяковымъ издателя (безъ названія имени). Но оказалось, что „тамъ не слыхали о такомъ лицѣ. Я, конечно, пишетъ Пальмеръ въ письмѣ отъ 17 сентября—обрадовался тому, что не послалъ по почтѣ или чрезъ иную оказію (если бы имѣлъ таковую) вашего письма и рукописи вмѣстѣ съ денежнымъ переводомъ. Я тогда навелъ справки и узналъ наконецъ,

---

[1]) Р. Арх. 1895 г., кн. 2, стр. 286. Сочин. 1900 г., II, 487.

[2]) Ibid., 1892 г., кн. I, стр 385. Сочин. ibid., 392—393.

что главный издатель сочиненій Винѐ—нѣкто г. Прессансé (не знаю, правильно ли пишу его имя)... Онъ мнѣ сказалъ, что онъ получилъ изъ Россіи увѣдомленіе о рукописи и деньгахъ, которыя ему намѣреваются послать изъ Лондона или Оксфорда. Но когда я передалъ ему характеръ рукописи и прибавилъ, что, въ случаѣ его согласія взять на себя изданіе, у меня есть письмо къ нему отъ автора, которое я ему передамъ, онъ тотчасъ сказалъ мнѣ и очень рѣшительно, что для него предпринять нѣчто подобное невозможно; что онъ издаетъ сочиненія Винѐ, какъ *другъ* и что его положеніе и связи (я понялъ это въ смыслѣ религіозномъ по отношеніи къ убѣжденіямъ Французскихъ Кальвинистовъ) таковы, что ему нельзя явиться передъ свѣтомъ заинтересованнымъ въ изданіи книги, имѣющей цѣлью выразить духъ Греческой Церкви. Во всякомъ случаѣ онъ говорилъ это такъ рѣшительно, что я не упомянулъ вторично о письмѣ къ нему. Онъ же продолжалъ, что хотя онъ и не можетъ взять на себя порученіе это, но что онъ можетъ найти (онъ надѣется) одного друга своего, *который въ дѣйствительности и есть настоящій издатель* (editor and publisher) *сочиненій* Винѐ, для просмотра рукописи и который, вѣроятно, почтетъ себя свободнымъ предпринять такое порученіе". Этимъ человѣкомъ оказался нѣкто Мейрюэсъ (Meyrues), который дѣйствительно взялся напечатать брошюру въ количествѣ 1000 экземпляровъ за извѣстную плату [1]). „Онъ—писалъ Пальмеръ—тоже надпишетъ потреб-

[1]) Въ предпосланной отъ издателей *замѣткѣ* Мейрюэсъ сознается, что его брало *раздумье* относительно того, слѣдуетъ-ли ему брать на себя обязанность издателя такого труда. „Намъ претило, сознается авторъ замѣтки, сдѣлаться, если не органами, то посредниками въ полемикѣ, направленной противъ самыхъ началъ нашей дорогой и славной Реформы". Но, „съ другой стороны, высокое настроеніе духа, выраженное авторомъ въ спорѣ, и неподдѣльное христіанское чувство, отличающее его сочиненіе, наводили на насъ серьезное искушеніе открыть великодушно поприще состязанія этому новому, столь нечаянно появившемуся противнику". Изъ этого *раздумья* вывело Мейрюэса письмо автора

ное количество экземпляровъ тѣми надписями, которыя я нашелъ въ вашемъ письмѣ къ издателю сочиненій Винѐ и доставитъ эти экземпляры отъ имени автора поименованнымъ лицамъ. Онъ также пришлетъ въ Лондонъ связку въ 50 экземпляровъ для васъ, каковую я надѣюсь отправить вскорѣ по полученіи въ Россію съ оказіею. Онъ также обѣщалъ сдѣлать все возможное для оглашенія брошюры и для ея распространенія, выручку отъ который вы, я ему сказалъ, согласны оставить въ его пользу. Я также просилъ его послать нѣсколько экземпляровъ какому-нибудь иностранному книгопродавцу въ Лондонѣ для мѣстной продажи, такъ какъ тамъ могутъ найтись лица (хотя, думаю, немногія), которыя, услыхавъ о брошюрѣ въ Англіи, пожелали бы ее купить“ [1])... Письмо это дошло до Хомякова только въ началѣ декабря того же года [2]). Но окончательнаго свѣдѣнія о напечатаніи его статьи, а равно обѣщанныхъ 50 экземпляровъ

брошюры (Хомякова) на имя издателей сочиненій Винѐ. „Оно, говоритъ авторъ замѣтки, вполнѣ разрѣшило наши сомнѣнія, тѣмъ болѣе, что авторъ, какъ бы предугадывая ихъ, съ одной стороны, затронулъ тѣ самыя чувства (естественно въ насъ родившіяся), которыми онѣ заранѣе были поколеблены, съ другой—сослался на досточтимое имя человѣка, который болѣе чѣмъ кто-либо укрѣпилъ въ насъ эти чувства и подвинулъ не однихъ христіанъ протестантскаго исповѣданія, но, какъ видно, и другихъ, на пути свободнаго обнаруженія религіозныхъ убѣжденій, по праву и долгу... Мы почитаемъ за счастье, что намъ представился случай почтить эту драгоцѣнную свободу, давъ возможность высказаться впервые между нами раздающемуся голосу человѣка, котораго благородный характеръ и живая вѣра, запечатлѣнныя на страницахъ имъ писанныхъ, внушаютъ намъ почтеніе и сочувствіе, неразлучно сопровождающія, даже при существенныхъ разномысліяхъ, духовное общеніе во Христѣ“. Сущность содержанія письма Хомякова, на которое ссылается авторъ замѣтки, состоитъ въ указаніи того, что „въ борьбѣ религіозныхъ ученій, на которыя распадается Европа, не слышно голоса Восточной Церкви“. Желая восполнить этотъ пробѣлъ въ общей области религіозной мысли, но не имѣя ни съ кѣмъ сношеній внѣ своего отечества, авторъ статьи и обращается къ издателю сочиненій Винѐ и т. д.

[1]) Ibid, 1896 г., кн. I, 591—593. Сочин. 1900 г., II, 503—505.

[2]) Ibid., 1879 г., кн. 3, стр. 340 11 декабря 1853 г. Хомяковъ писалъ Ю. Ѳ. Самарину: „Отъ Пальмера получилъ *на дняхъ* письмо: брошюра печатается въ Парижѣ, по величайшему его содѣйствію и хлопотамъ, въ отвѣтъ на Laurentie.

брошюры онъ долго не получалъ, и первое извѣстіе о томъ, что его книга напечатана и пущена въ обращеніе, онъ получилъ изъ такого источника, о которомъ и не мечталъ. Осенью 1854 года онъ писалъ Ю. Ѳ. Самарину: „Не слыхали-ли чего о первой статьѣ? Вотъ что, между прочимъ, было со мною по ея поводу. Получаю я отъ Олсуфьева письмо: искалъ дескать я книги такой-то, для представленія Цесаревнѣ; у книгопродавцевъ нѣтъ. Нѣтъ ли у васъ или не знаете ли, гдѣ достать? Я отвѣчалъ: книгу по рукописи знаю, а печатной не видалъ, и въ Москвѣ ни у кого нѣтъ. Черезъ двѣ недѣли получаю прелюбезное письмо отъ него и экземпляръ. Признаюсь, я этотъ поступокъ нашелъ любезнымъ въ высшей степени. Олсуфьева благодарилъ; но кому дѣйствительно подобаетъ отъ меня благодарность, не знаю. Не знаете-ли вы?“ [1]). И мы не знаемъ этого. Знаемъ только, что позднѣе, 11 мая 1855 г., тотъ же В. Д. Олсуфьевъ, *по приказанію Государыни Императрицы*, сообщилъ Хомякову, что самъ „покойный Государь Императоръ съ удовольствіемъ читалъ“ это его первое „сочиненіе и остался имъ доволенъ“ [2]). Между тѣмъ при дворѣ продолжали интересоваться этой первой его брошюрой, какъ это видно изъ слѣдующихъ строкъ его письма къ А. Н. Попову, писаннаго во второй половинѣ того же 1855 года: „Я получилъ отъ Олсуфьева еще письмо съ посылкою: переводъ моей *первой* брошюрки на Нѣмецкій языкъ, сдѣланный по заказу королевы Ольги Николаевны и посланный ко мнѣ *отъ Императрицы*... Переводъ сдѣланъ священникомъ нашимъ и слабенекъ; но меня радуетъ невольная солидарность духовенства и слѣдовательно вѣроятное позволеніе книжки“ [3]).

---

[1]) Ibid , 1884 г., кн. 2, стр. 325

[2]) Сочин. 1900 г., т. VIII, Приложеніе, стр. 30.

[3]) Ibid., стр. 225. Раньше Р. Арх. 1884 г., кн. 2, стр. 328. Изъ того, что нѣмецкій переводъ посланъ былъ Хомякову „отъ Императрицы“, можно догадываться, что и Французская брошюра раньше послана была отъ нея же.

Въ то время, когда писались эти строки, въ Лейпцигѣ уже издана была Брокгаузомъ *вторая* брошюра Хомякова о *Западныхъ Исповѣданіяхъ*. Мы уже знаемъ [1]), что внѣшнимъ поводомъ къ написанію этой брошюры послужила рѣчь архіепископа парижскаго Сибура, съ анализомъ которой Хомякова мы познакомились въ обзорѣ его отношенія къ восточному вопросу. Разсматривая причины, вызвавшія Севастопольскую войну, Хомяковъ, ссылаясь на рѣчь Сибура, доказываетъ, что эту распрю, если не создала, то „растравила религіозная ненависть". Гдѣ же причина этой ненависти? „Въ числѣ законовъ, правящихъ умственнымъ міромъ, говоритъ Хомяковъ, есть одинъ, изъ котораго Божественная, строгая правда не допускаетъ исключеній, тотъ законъ, что *зло порождаетъ зло*. Всякое незаслуженное оскорбленіе, всякая несправедливость поражаетъ виновнаго гораздо болѣе, чѣмъ жертву; обиженный терпитъ, обидчикъ развращается. Обиженный можетъ простить и часто прощаетъ; обидчикъ не прощаетъ никогда. Его преступленіе впускаетъ въ его сердце ростокъ ненависти, который постоянно будетъ стремиться къ развитію, если во время не очистится все нравственное существо виновнаго внутреннимъ обновленіемъ". Мы уже знаемъ, когда именно въ сердце Западныхъ Христіанъ впущенъ былъ этотъ „ростокъ ненависти" къ ихъ Восточнымъ братьямъ; „рѣшивъ догматическій вопросъ безъ содѣйствія своихъ восточныхъ братій, Западъ тѣмъ самымъ подразумѣвательно объявилъ ихъ сравнительными недорослями, разжаловалъ ихъ въ илотовъ по вѣрѣ и благодати, и чрезъ это отвергъ ихъ отъ Церкви, словомъ: совершилъ надъ ними *нравственное братоубійство*. По неизбѣжной послѣдовательности, наслѣдники этого преступленія должны придти къ *братоубійству вещественному*".

---

[1]) См. выше, стр 825—827. Вторая брошюра о Западныхъ исповѣданіяхъ напечатана въ *Сочиненіяхъ* непосредственно послѣ первой стр. 95—168.

Будучи далекъ отъ мысли, „чтобы приписывать всѣмъ членамъ Римскаго исповѣданія столь же сильное озлобленіе“, какое проявилъ архіепископъ парижскій, тѣмъ болѣе далекъ будучи отъ мысли, чтобы приписывать подобное озлобленіе протестантамъ“, Хомяковъ только утверждаетъ, „что въ Западныхъ исповѣданіяхъ, у всякаго на днѣ души лежитъ глубокая непріязнь къ Восточной Церкви... По этому то самому всякій человѣкъ, любящій истину, обязанъ испытать свое сердце и исторгнуть изъ него этотъ ростокъ ненависти: иначе истина не дастся ему. Пусть поучается и устрашается онъ при видѣ чудовищнаго развитія, до какого дошло это пагубное чувство въ душѣ Маріи-Доминика-Огюста Сибура, „милостью Святаго Апостольскаго Престола архіепископа Парижскаго“.

Это чувство ненависти заслуживаетъ осужденія не только само по себѣ, какъ фактъ анти-христіанскій, безнравственный, но и потому, что оно мѣшаетъ правильному уразумѣнію самой истины. „Пока человѣкъ не выброситъ изъ сердца своего горечи скрытой непріязни, око духовное не узритъ, ухо не услышитъ, и разумъ не разсудитъ право“. Этимъ обстоятельствомъ Хомяковъ объясняетъ причину того, почему онъ въ началѣ разсматриваемой статьи заговорилъ объ этомъ чувствѣ, хотя это и не составляетъ прямой цѣли его изслѣдованія. „*Моя цѣль*, говоритъ онъ,— раскрытіемъ нашихъ воззрѣній на заблужденія двухъ исповѣданій, образующихъ западный расколъ, объяснить людямъ Запада *истинное свойство Церкви*; а для этого мнѣ предварительно нужно было указать нравственную препону, вслѣдствіе которой голосу истины трудно найти себѣ способныя внимать ему безпристрастныя души“.

Кромѣ этой нравственной препоны, мѣшающей голосу истины проникнуть въ души западныхъ христіанъ, есть еще двѣ другія: это *условность* начала, на которомъ покоится

вѣра западнаго человѣка, *гордость породы и просвѣщенія* западныхъ христіанъ.

Въ Церкви вѣра въ истинность содержимаго ею ученія или что то же—въ непогрѣшимость въ догматѣ, покоится на началѣ *безусловномъ*, не оставляющемъ мѣста для сомнѣнія. Хранителемъ истины въ Церкви является сама Церковь, понимаемая какъ общество вѣрующихъ, объединенныхъ взаимною любовью въ Іисусѣ Христѣ и благодатію Святаго Духа, пребывающаго въ этомъ любовномъ единствѣ. Ставя, такимъ образомъ, вѣру въ непогрѣшимость въ догматѣ въ зависимость отъ святости взаимной любви во Христѣ, Церковь этимъ ученіемъ устраняетъ *самую возможность раціонализма*, такъ какъ ясность разумѣнія она ставитъ въ зависимость отъ *закона нравственнаго*. Съ инымъ отношеніемъ къ этому вопросу встрѣчаемся въ исповѣданіяхъ западныхъ. Съ того момента, когда Римъ самовольнымъ измѣненіемъ символа совершилъ выше указанное „нравственное братоубійство“, прежнее значеніе нравственнаго начала въ дѣлѣ рѣшенія вопросовъ вѣры неизбѣжно должно было ослабѣть, уступивъ свое мѣсто дѣйствію начала логическаго, начала чисто разсудочнаго. А „какъ скоро логическое начало знанія, выражающееся въ изложеніи символа, отрѣшилось отъ нравственнаго начала любви, выражающагося въ единодушіи Церкви, такъ этимъ самымъ, на дѣлѣ, установлялось протестантское безначаліе—анархія въ области вѣры. То самое право, которое въ отношеніи къ цѣлой Церкви присвоилъ себѣ западный патріархъ, могла присвоить себѣ, въ отношеніи къ этому патріарху, всякая епархія; всякій приходъ могъ предъявить то же право въ отношеніи къ своей епархіи; каждое отдѣльное лицо—въ отношеніи ко всѣмъ прочимъ. Никакимъ софизмомъ нельзя увернуться отъ этого послѣдствія. Или: истина дана единенію всѣхъ и ихъ взаимной любви въ Іисусѣ Христѣ, или она дается каждому лицу, взятому порознь, безъ всякаго отношенія къ прочимъ. Что-

бы избѣжать этого послѣдняго вывода и вытекающей изъ него анархіи, нужно было, вмѣсто нравственнаго закона, поставить какой-нибудь новый законъ, внутренній или внѣшній, такой законъ, который бы облекалъ опредѣленія западно-церковнаго общества несомнѣнною обязательностью, или, по крайней мѣрѣ, придавалъ бы имъ видъ такой обязательности. Необходимость въ этомъ законѣ, мало-по-малу, создала понятіе о папской непогрѣшимости". Но непогрѣшимость папы, не обусловливаемая ни нравственнымъ, ни умственнымъ совершенствомъ лица (претензію на такое совершенство можно было бы опровергнуть историческими фактами), ни общимъ нравственнымъ закономъ, присущимъ Церкви (ибо непогрѣшимость, присвоенная папѣ, ведетъ свое начало отъ такого дѣйствія, котораго иначе назвать нельзя какъ нравственнымъ братоубійствомъ), такая непогрѣшимость имѣетъ характеръ какого-то „волшебнаго прорицательства": непогрѣшимый папа при данныхъ условіяхъ—это бездушный истуканъ, являющійся внѣшнимъ, чисто механическимъ, органомъ проявленія Духа Божія; это труба, чрезъ которую проходитъ голосъ, не касаясь ея стѣнокъ. Сохранить безусловную, не колеблемую сомнѣніемъ, вѣру въ непогрѣшимость такого источника знанія здравомыслящему человѣку просто невозможно. Эта невозможность и проявилась въ отпаденіи отъ Рима протестантскаго міра. Утрата памяти о старомъ единеніи всѣхъ вѣрующихъ въ Церкви помѣшала Протестантамъ возвратиться къ началамъ Вселенскаго Православія, но не искоренила сознанія необходимости объединяющаго знамени. Послѣ того какъ порвана была связь съ Римомъ и вселенскимъ преданіемъ, отъ церковнаго наслѣдія ничего не оставалось кромѣ Библіи. Протестанты и ухватились за нее, поставивъ знаменемъ своего единства. „Но это единство держится не на смыслѣ Св. писанія (ибо толкованія его противорѣчатъ одно другому), а на единствѣ *вещи*, то есть писаннаго слова, какъ книги, независимо отъ его значенія и отъ мысли, въ

немъ заключенной", потому что при возможности разногласія въ пониманіи содержащихся въ Библіи мыслей, послѣднія не могутъ быть знаменемъ единства. Легко однако же понять, что Библія, взятая сама по себѣ, такъ же, какъ непогрѣшимый папа, не можетъ быть предметомъ безусловной вѣры христіанина. Дѣло въ томъ, что *„безъ канона Библія не существуетъ, а внѣ Церкви нѣтъ канона...* Если Церковь не обладаетъ, по существу своему, непогрѣшительнымъ познаніемъ истины, то каждая часть Библіи въ той же мѣрѣ подвержена сомнѣнію, какъ и посланія, заподозрѣнныя Лютеромъ, и вся Библія не болѣе какъ сборникъ сомнительнаго состава, не имѣющій опредѣленныхъ границъ, которому люди приписываютъ авторитетъ только потому, что не знаютъ какъ безъ него обойтись". Ясно, что вѣрованія Протестанта, такъ же, какъ и вѣрованія Католика, держатся на началѣ чисто условномъ; а всякое „условное вѣрованіе есть не болѣе какъ прикрытое невѣріе".

Въ противоположность этимъ обоимъ западнымъ исповѣданіямъ Православная Церковь не мирится ни съ какою условностью въ дѣлѣ вѣры и напротивъ требуетъ вѣры твердой, безусловной. Въ этомъ разногласіи по данному вопросу коренится источникъ крупнаго недоразумѣнія, мѣшающаго этимъ двумъ половинамъ христіанскаго міра понимать другъ друга. „Восточные напрасно предполагаютъ въ своихъ западныхъ братьяхъ дѣйствительную добросовѣстность въ вѣрѣ, тогда какъ тѣ не имѣютъ на нее даже и притязанія; западные, наоборотъ, предполагаютъ въ восточныхъ недобросовѣстность, тогда какъ такой вины за ними вовсе нѣтъ. Иначе и быть не можетъ. Въ этомъ состоитъ второе препятствіе, о которомъ—говоритъ Хомяковъ—я долженъ былъ сказать и вслѣдствіе котораго уразумѣніе Церкви, какъ для Латинянъ, такъ и для Протестантовъ, становится почти невозможнымъ. Имъ приходится уразумѣть не тотъ или другой членъ вѣры; нѣтъ, но прежде всего—допустить

самую возможность безусловной вѣры; а они, въ продолженіе цѣлыхъ столѣтій, довольствовались условнымъ вѣрованіемъ, не признавая возможности иного".

Третья причина, препятствующая взаимному пониманію и сближенію христіанскаго Запада съ Востокомъ, заключается „въ гордости породы и гордости просвѣщенія". „Какъ бы враждебно и недовѣрчиво ни относились другъ къ другу западныя исповѣданія, а народы, принадлежащія къ нимъ, все таки чувствуютъ себя болѣе или менѣе равноправными. Они образуютъ какъ бы одно семейство. Исторія Европы—ихъ общая жизнь; современная цивилизація—плодъ ихъ общихъ усилій... Совсѣмъ не то въ сношеніяхъ тѣхъ же народовъ съ Церковью. Имъ приходится принимать истины вѣры отъ общества, нѣкогда ими отвергнутаго съ презрѣніемъ, и съ тѣхъ поръ остававшагося чуждымъ ихъ внутренней жизни и ихъ развитію. Имъ приходится ученически выслушивать наставленія отъ такого племени, которое имъ чуждо по крови и, несомнѣнно, отстало отъ нихъ на поприщѣ просвѣщенія, вслѣдствіе особенныхъ обстоятельствъ исторической ихъ судьбы, преисполненной разнаго рода страданій и неравныхъ битвъ. Имъ приходится осудить все то, что считаютъ они славою прошедшаго, и многое изъ того, чѣмъ гордятся въ настоящемъ. Для цѣлаго народа это жертва тяжелая, для отдѣльныхъ лицъ—это умственное отчужденіе отъ отечества, экспатріація...

„Какъ бы однако ни были велики препятствія, они не должны останавливать защитниковъ истины. Чѣмъ откровеннѣе высказываются злыя страсти, въ которыхъ заключается сила заблужденія, тѣмъ настоятельнѣе становится обязанность обнажать ихъ, бороться съ ними и призывать людей къ единству любви и вѣры въ Іисусѣ Христѣ". Хомяковъ даже прямо утверждаетъ, что „отличительно-свойственный Церкви характеръ духовной, органической жизни не можетъ быть понятъ, если не будетъ выказана въ самомъ яркомъ

свѣтѣ печать смерти, усматриваемая нами на обоихъ видахъ западнаго раскола. Поэтому-то, замѣчаетъ нашъ критикъ-апологетъ, я и долженъ былъ показать, какъ низко упалъ бы человѣкъ, еслибъ онъ могъ быть поставленъ въ такое положеніе, которое принуждало бы его вѣщать непогрѣшительныя истины вѣры, помимо собственной его воли, и какъ грубо кумирослуженіе общества, котораго вся внутренняя связь состоитъ въ почитаніи мертвой буквы, прикрывающей доселѣ для него неразгаданный смыслъ. Вмѣсто человѣка машины, издающаго невольныя прорицанія, поставьте цѣлую Церковь; исповѣданіе Божественной истины признайте плодомъ одушевляющаго Церковь Божественнаго духа взаимной любви; вмѣсто книги—кумира поставьте цѣлую Церковь, для которой Библія есть слово начертанное, ея же собственное слово, поэтому самому всегда для нея понятное; тогда вы получите жизнь вмѣсто смерти, высшій разумъ вмѣсто очевиднаго безумія. Вызовите сперва *начало жизни—любовь, и вы опять узрите предъ собою живой организмъ*“. Особенность западныхъ исповѣданій въ томъ именно заключается, что они, со времени разрыва связи съ Вселенскою Церковью, изгнали органическое начало единства не только изъ логическаго понятія о Церкви, но изъ самой жизни церковной общины. Единство тамъ не утрачено совершенно, но это единство не органическое, а чисто механическое. „Песчинка не получаетъ новаго бытія отъ груды, въ которую забросилъ ее случай: таковъ человѣкъ въ Протестантствѣ. Кирпичъ, уложенный въ стѣнѣ, нисколько не измѣняется и не улучшается отъ мѣста, назначеннаго ему наугольникомъ каменьщика: таковъ человѣкъ въ Романизмѣ. Но всякая частица вещества, усвоенная живымъ тѣломъ, дѣлается неотъемлемою частью его организма и сама получаетъ отъ него новый смыслъ и новую жизнь: таковъ человѣкъ въ Церкви, въ тѣлѣ Христовомъ, *органическое основаніе котораго есть любовь*“. Это, конечно, не значитъ,

что любовь—эта первая и наибольшая заповѣдь Христова—ускользнула отъ вниманія западныхъ проповѣдниковъ. Нѣтъ, западные „витіи, мудрецы, испытатели закона Господня и проповѣдники Его ученія говорили часто о *законѣ* любви, но никто не говорилъ о *силѣ* любви. Народы слышали проповѣдь о любви, какъ о *долгѣ*; но они забыли о любви, какъ о Божественномъ *дарѣ*, *которымъ обезпечивается за людьми познаніе безусловной истины*. Чего не познала мудрость Запада, тому поучаетъ ее юродство Востока". Другими словами: на Западѣ, гдѣ, съ легкой руки папизма, начало личности взяло перевѣсъ надъ органическимъ единствомъ людей въ Церкви, любовь, какъ главная сила, созидающая это единство, не могла получить надлежащаго значенія; она не могла создать того единенія человѣческихъ душъ, человѣческихъ совѣстей, въ которомъ пребываетъ дарованная Церкви благодать Св. Духа и которому одному присущъ высочайшій даръ вѣдѣнія богооткровенныхъ истинъ.

Вообще, Церковь есть какъ бы коллективная личность, образуемая изъ соединенія множества частныхъ личностей и имѣющая одно сознаніе, одну мысль, одну волю, одно чувство. Объединяющую силу въ Церкви составляютъ, съ одной стороны, взаимная любовь вѣрующихъ (элементъ человѣческій), съ другой стороны, божественная благодать (элементъ божественный). Внѣшнимъ проявленіемъ любви въ Церкви, какъ духовномъ организмѣ, служитъ *молитва*. „Мы молимся, говоритъ Хомяковъ, потому, что не можемъ не молиться, и эта молитва всѣхъ о каждомъ и каждаго о всѣхъ, постоянно испрашиваемая и постоянно даруемая, умоляющая и торжествующая въ то же время, всегда во имя Христа, нашего Спасителя, обращаемая къ Его Отцу и Богу, есть какъ бы кровь, обращающаяся въ тѣлѣ Церкви: она ея жизнь и выраженіе ея жизни, она глаголъ ея любви, вѣчное дыханіе Духа Божія".—Внѣшнимъ проявленіемъ благодати

въ Церкви служатъ *таинства*. Вотъ почему таинства возможны только въ Церкви: „существенный элементъ каждаго таинства, говоритъ Хомяковъ, есть Церковь и собственно для нея одной и совершается таинство, безъ всякаго отношенія къ законамъ вещества".

Для болѣе яснаго и отчетливаго выраженія этихъ своихъ мыслей Хомяковъ отъ Православной Церкви обращается къ западнымъ исповѣданіямъ и находитъ, что „есть существенная разница между идеею Церкви, признающею себя единствомъ органическимъ, живое начало которой есть Божественная благодать взаимной любви, и между идеею западныхъ обществъ, единство которыхъ совершенно условное: у протестантовъ (оно) состоитъ только въ ариѳметическомъ итогѣ извѣстнаго числа отдѣльныхъ личностей, имѣющихъ почти тождественныя стремленія, а у Римлянъ—только въ стройности движеній подданныхъ полудуховнаго государства. Такое различіе въ идеѣ должно непремѣнно отозваться на характерѣ всѣхъ проявленій этихъ троякаго рода единствъ, столь рѣшительно противоположныхъ по своимъ началамъ". Такъ и есть въ дѣйствительности. „Фактъ общенія міра видимаго съ міромъ невидимымъ, то есть съ святыми, занималъ такое видное мѣсто въ преданіи, что отрицать его было невозможно. Но онъ основанъ былъ на вѣрѣ въ начало любви, связующей жизнь земную съ жизнію небесною, подобно тому какъ ею же взаимно связуются люди въ земной жизни; теперь, когда это начало было отвергнуто (сначала въ Романизмѣ), потребовалось новое объясненіе для удержаннаго факта". Такое объясненіе дѣйствительно явилось. „Молитвенное общеніе (въ Церкви) проявилось въ двухъ видахъ: молитвы о заступленіи, обращенной къ міру невидимому, и молитвы за міръ невидимый, обращенной къ Богу. Романизмъ принялъ на себя положеніе власти, посредствующей между раемъ и чистилищемъ, такъ сказать, между двумя обществами, изъ которыхъ одно стоитъ выше, а дру-

гое ниже его; у одного онъ испрашиваетъ услугъ, а другому самъ оказываетъ услуги. Въ сущности это значило: къ двумъ видамъ Церкви (Церкви воинствующей и Церкви торжествующей) присовокупить еще третій видъ — Церковь выжидающую (въ чистилищѣ)... Латинянинъ, какъ въ тѣхъ молитвахъ, съ которыми онъ обращается къ святымъ, такъ и въ тѣхъ, которыя приноситъ за умершихъ, все-таки остается, въ глазахъ Церкви, одинокимъ. Простой гражданинъ трехъяруснаго общества, онъ все-таки не членъ живого организма. Онъ проситъ высокой протекціи у тѣхъ, кто могущественнѣе его, онъ оказываетъ свою маленькую протекцію тѣмъ, кто ничтожнѣе его; но его бѣдная индивидуальность не расширяется въ сферѣ высшей жизни, къ которой бы онъ относился какъ живая частица къ цѣлому. Такимъ образомъ мѣсто вѣры въ органиченное единство Церкви заступила жалкая теорія земной дипломатіи, распространенная на міръ невидимый; эта теорія, самовольная выдумка скрывающагося самого отъ себя раціонализма, столько же противна человѣческой логикѣ, сколько ненавистна чувству христіанина". Этому духовно-разъединяющему людей дипломатическому формализму, неразлучно связанному съ особаго рода „духовно-банковою операціею перевода добрыхъ дѣлъ или заслугъ", въ Романизмѣ соотвѣтствуетъ и свой дипломатическій языкъ (латинскій), понятный для церковнаго правительства, но совершенно чуждый огромному большинству молящихся. Здѣсь, иронически замѣчаетъ Хомяковъ, „церковное правительство молится на своемъ правительственномъ языкѣ; ради какой нужды позволять подданнымъ примѣшивать свои голоса и мысли къ разговору правительства съ высшею властью? То, что происходитъ въ Римскихъ храмахъ, имѣло бы видъ пародіи на молитву, если бы не составляло принадлежности цѣлой системы". Сущность этой системы заключается въ томъ, что чисто нравственныя отношенія людей къ Богу и между собою здѣсь

замѣнены отношеніями формально-юридическими, покоящимися на грубо утилитарной основѣ. „Вѣчная тяжба, вѣчное разбирательство противоположныхъ правъ передъ духовными юрисконсультами папскаго Рима,—вотъ какого рода отношенія введены были вмѣсто установленнаго пришествіемъ Христовымъ внутренняго единенія между Творцомъ и тварью. Вооружась счетною книгою, составленною по правиламъ двойной бухгалтеріи, съ дебетомъ въ видѣ грѣха и кредитомъ въ видѣ добрыхъ дѣлъ (подкрѣпленныхъ, правда, жертвою Спасителя), человѣкъ вступаетъ въ тяжбу съ Богомъ и въ Римскомъ казуистѣ находитъ себѣ благопріятнаго судью. Передъ нимъ онъ не проиграетъ своей тяжбы. Лишь бы оставался онъ гражданиномъ церковнаго государства и послушнымъ слугою своихъ командировъ, онъ, за довольно умѣренный взносъ добрыхъ дѣлъ и добрыхъ помысловъ, попадетъ въ акціонеры рая; затѣмъ излишекъ, если таковой у него окажется, онъ получитъ возможность обратить для себя въ движимый капиталецъ, который останется въ полномъ его распоряженіи; а если окажется недочетъ, можно будетъ покрыть его займомъ у болѣе богатыхъ капиталистовъ. Былъ бы только вѣренъ балансъ, Богъ не придерется“.

Легко понять, какъ грубо искаженъ духъ христіанства въ такомъ пониманіи вещей; легко понять и то, какимъ образомъ протестанты, сознавъ фальшь такого пониманія, но, не будучи въ состояніи подняться надъ этою утилитарною точкою зрѣнія, пришли къ совершенному отрицанію факта молитвеннаго общенія между живыми и усопшими членами Церкви, а равно и общенія земныхъ тварей съ міромъ духовъ высшихъ и чистѣйшихъ. И для того, кто стоитъ на строго утилитарной точкѣ зрѣнія, такое отрицаніе не должно казаться совершенно произвольнымъ: если весь смыслъ молитвы сводить къ вопросу о томъ, какіе отъ расходованія ея получаются барыши, то молитва за усопшихъ дѣйствительно легко можетъ показаться излишнею. И въ самомъ

дѣлѣ, зачѣмъ протестантамъ молиться за усопшихъ? „Не достаточно-ли для нихъ заступничества Спасителя? И къ чему бы стали они, безъ всякой для себя пользы, расходовать свои молитвы?... Вѣдь не человѣку же измѣнить опредѣленіе Божіе о вѣчной судьбѣ того, чье земное поприще кончено? Ему ли покрыть своими молитвами грѣхи, которыхъ не покрыла бы кровь Спасителя? И, въ смыслѣ утилитарномъ, это справедливо. Однако и протестантъ испрашиваетъ молитвъ у своихъ живыхъ братій; къ чему же могутъ онѣ служить ему, когда заступникъ его передъ Богомъ—Христосъ? Протестантъ проситъ Бога о прощеніи грѣха своихъ братій и о духовномъ ихъ очищеніи; но какъ же можетъ онъ думать, что молитва, за которою онъ не признаетъ ни права, ни силы вліять на вѣчное блаженство человѣка, совершившаго свое земное поприще, можетъ, по праву и по присущей въ ней силѣ, имѣть дѣйствительное вліяніе на характеръ этого поприща, а чрезъ это самое и на будущую участь живого человѣка? Очевидно, то и другое въ равной степени несправедливо и невозможно; но Протестантство не посмѣло открыто порвать всѣ преданія Церкви и остановилось на полудорогѣ, на какой-то противной логикѣ сдѣлкѣ, которая, впрочемъ, никого не обманываетъ: ибо всякій чувствуетъ, что протестантъ проситъ молитвы у своихъ братій, не ощущая въ ней искренней нужды, и молится за нихъ безъ искренней надежды. Онъ одинокъ въ мірѣ и чувствуетъ себя одинокимъ“.

Ясно, что только въ Церкви, понимаемой въ смыслѣ живого духовнаго организма—этого святѣйшаго тѣла Христова—молитва получаетъ свой высшій, истинно христіанскій смыслъ; ибо здѣсь, какъ сказано было, она *„есть какъ бы кровь, обращающаяся въ тѣлѣ Церкви: она есть жизнь и выраженіе ея жизни, она глаголъ ея любви, вѣчное дыханіе Духа Божія“*.

Тотъ же утилитарно-юридическій характеръ проглядываетъ и въ спорѣ представителей западныхъ исповѣданій по вопросу о томъ, чѣмъ оправдывается человѣкъ: *вѣрою* или *дѣлами?* „Повидимому, Протестантство не допускаетъ никакихъ заслугъ, которыя давали бы человѣку какія-либо права предъ Богомъ; въ сущности же оно только съуживаетъ понятіе о заслугѣ, приписывая одной вѣрѣ все то, что, по ученію Латинянъ, приписывается вѣрѣ и дѣламъ. Вѣра, въ глазахъ протестанта, есть заслуга, правда единственная, но все-таки заслуга. Вопросъ о пользѣ все еще остается присущимъ его мысли; тяжба между Богомъ и человѣкомъ продолжается, только адвокаты человѣка расходятся между собою въ основаніяхъ къ его оправданію... У тѣхъ и другихъ дѣло идетъ все таки о полезности или безполезности, то есть о юридическомъ достоинствѣ вѣры и дѣлъ; иначе: вопросъ о томъ, какіе оправдательные документы могъ бы представить человѣкъ въ своей тяжбѣ съ своимъ Создателемъ? Изъ этого видно, что кто отрекается отъ *братства* съ людьми, тотъ, по неизбѣжному законоположенію, и въ Богѣ забываетъ *Отца*, и что самыя эти слова—„братья“, „отецъ“, заключающія въ себѣ для Церкви неоскудѣвающій источникъ радости и торжества, въ западныхъ исповѣданіяхъ повторяются лишь по преданію, какъ условные термины, смыслъ которыхъ потерянъ. Когда преступная гордость, разорвавшая единство Церкви, присвоила себѣ монополію Св. Духа и задумала низвести восточныя Церкви въ положеніе илотовъ, конечно, она не предугадывала, къ чему придетъ сама; но таковъ Божественный законъ: испорченность сердца порождаетъ ослѣпленіе ума, и нарушеніе *первой* изъ евангельскихъ заповѣдей не могло пройти безнаказанно“.

Рѣшая споръ западныхъ исповѣданій по вопросу о томъ, чѣмъ оправдывается человѣкъ—вѣрою или дѣлами—Хомяковъ доказываетъ, что рѣзкое раздѣленіе этихъ двухъ

актовъ въ жизни человѣка есть недоразумѣніе: „вѣра не есть дѣло одного постиженія, но дѣйствіе всего разума, т. е. постиженіе и изволеніе въ ихъ внутреннемъ единствѣ... Вѣра есть начало, по самому существу своему, *нравственное;* нравственное же начало, которое бы не заключало въ себѣ стремленія къ обнаруженію, обличало бы тѣмъ самымъ свое безсиліе, точнѣе—свое ничтожество, свое небытіе. Обнаруженіе вѣры и есть дѣло; ибо и молитвенный вздохъ, едва зачавшійся въ глубинѣ сокрушеннаго сердца, есть такое же дѣло, какъ и мученичество. Различіе этихъ дѣлъ только во времени и обстоятельствахъ, при которыхъ Богъ дозволяетъ человѣку воспользоваться дѣлами благодати".

Отъ разсмотрѣнія молитвы, „этого высочайшаго воспаренія земли къ небу", Хомяковъ переходитъ къ разсмотрѣнію *таинствъ*, „этого осязательнѣйшаго проявленія ниспосланной съ неба на землю Божественной благодати", и находитъ „здѣсь то же самое, что тамъ". Останавливаясь отдѣльно на каждомъ изъ семи таинствъ, онъ указываетъ его истинный смыслъ и тѣ уклоненія или искаженія, которыя находитъ въ ученіи западныхъ исповѣданій. Такъ какъ въ настоящую нашу задачу не входитъ полный обзоръ системы его богословскаго міровоззрѣнія, то мы и не будемъ останавливаться на всѣхъ его сужденіяхъ по данному вопросу, а остановимся лишь на таинствѣ Евхаристіи, потому что, по его собственному увѣренію, здѣсь „характеръ раскола выступаетъ во всей своей наготѣ".

„Всѣхъ своихъ членовъ Церковь пріобщаетъ къ своему Спасителю тѣлеснымъ съ Нимъ объединеніемъ—вотъ смыслъ Евхаристіи. Реформа низводитъ Евхаристію на степень простыхъ поминокъ, сопровождаемыхъ драматическою обстановкою. Сами по себѣ эти поминки очевидно ничѣмъ не отличаются отъ всякаго рода поминокъ; тѣмъ не менѣе протестанты утверждаютъ, что лица, въ нихъ участвующія, будто бы пріобрѣтаютъ чрезъ это какіе-то совершенно неопредѣ-

ленные дары. Вся туманность нѣмецкаго Протестантства ясно выказывается въ этомъ ученіи, съ виду какъ будто и осмысленномъ, но въ сущности не имѣющемъ никакого смысла. Съ другой стороны, Романизмъ, настаивая на существѣ таинства, т. е. на дѣйствительности преложенія земныхъ элементовъ въ небесное тѣло, истолковываетъ, по своей неизмѣнной привычкѣ, духовное дѣйствіе какъ чисто вещественное и унижаетъ таинство до того, что оно превращается въ его понятіяхъ въ какое-то атомистическое чудо [1]). Нигдѣ слѣпая самоувѣренность схоластическаго невѣжества не являлась въ такой наготѣ, какъ въ спорахъ Римлянъ съ Протестантами о таинствѣ Евхаристіи; никогда законы міра вещественнаго, или, говоря точнѣе, наши жалкія познанія объ этихъ законахъ, или о томъ, что мы принимаемъ за законы, не прилагались съ такимъ дерзкимъ кощунствомъ къ явленіямъ другого міра, какъ мѣрила могущества Божія.—Одинъ разсуждаетъ о физической субстанціи таинства, отличая ее отъ случайныхъ ея принадлежностей, какъ будто бы (благодаря объясненіямъ Петра Ломбардскаго или Ѳомы Аквинскаго) онъ точно понималъ, въ чемъ разница между тѣмъ и другимъ. Другой отрицаетъ возможность присутствія тѣла Спасителя въ таинствѣ на томъ основаніи, что это тѣло, по свидѣтельству св. апостоловъ, пребываетъ въ небесной славѣ, одесную Отца, какъ будто бы онъ понималъ, что̀ значитъ небо и слава и одесную Отца. Ни разу слово вѣры не раздалось ни на той, ни на другой сторонѣ, ни разу живой свѣтъ преданія не бросилъ

---

[1]) Здѣсь, въ подстрочномъ примѣчаніи, Хомяковъ помѣщаетъ слѣдующую любопытную замѣтку: „Это стремленіе такъ ясно, что разъ, когда мнѣ случилось переводить вслухъ разсужденія нѣкоторыхъ Римскихъ богослововъ въ ихъ полемикѣ противъ Протестантовъ, одинъ благочестивый, хотя и неученый священникъ, бывшій при этомъ, воскликнулъ въ благочестивомъ ужасѣ: „Господи, что же это они говорятъ такое? Они, кажется, принимаютъ тѣло Христово за мясо Христово“ (т II. Стр. 132).

ни одного луча своего въ печальный мракъ этихъ схоластическихъ преній. Что́ за безумная гордость человѣческаго невѣжества, и въ то же время какая справедливая казнь за оскорбленіе единства Церкви! Этотъ споръ утихъ въ нашъ вѣкъ, какъ утихли всѣ богословскіе споры; но вопросъ не рѣшенъ, и двѣ вѣтви раскола остаются по прежнему въ колеѣ, въ которую ихъ вогнали общія ихъ стремленія: одна, такъ сказать, овеществляетъ Божественное дѣйствіе до того, что отнимаетъ у него всякое живое начало; другая одухотворяетъ, или точнѣе—выпариваетъ таинственное дѣйствіе до того, что отнимаетъ у него всякое реальное содержаніе; обѣ только и дѣлаютъ, что либо отрицаютъ, либо утверждаютъ чудесное измѣненіе извѣстныхъ земныхъ элементовъ, никакъ не понимая, что *существенный элементъ каждаго таинства есть Церковь и что собственно для нея одной и совершается таинство, безъ всякаго отношенія къ законамъ земного вещества.* Кто презрѣлъ долгъ любви, тотъ утратилъ и память о ея силѣ; утратилъ вмѣстѣ и память о томъ, что́ есть реальность въ мірѣ вѣры".

Здѣсь же кстати будетъ отмѣтить одну особенность въ сужденіи Хомякова о таинствахъ сравнительно съ его сужденіемъ въ катихизическомъ трактатѣ. Тамъ, сказавъ, что таинствъ „много" въ томъ смыслѣ, что „всякое дѣло, совершаемое въ вѣрѣ, любви и надеждѣ, внушается человѣку Духомъ Божіимъ и призываетъ невидимую благодать Божію", онъ отчетливо выдѣляетъ *семь* дѣйствительныхъ таинствъ, которыя „совершаются *дѣйствительно* не однимъ какимъ-нибудь лицомъ, достойнымъ милости Божіей, но *всею Церковью* въ одномъ лицѣ". Во второй брошюрѣ онъ, какъ видимъ, еще больше усиливаетъ мысль о неразлучной связи таинствъ съ Церковью, утверждая, что Церковь есть *существенный элементъ* каждаго таинства. Но тутъ у него встрѣчается еще слѣдующая оригинальная мысль. „Таинства, говоритъ онъ, очевидно, дѣлятся на *два разряда.* Одни

имѣютъ прямое и непосредственное отношеніе ко всей Церкви; другія относятся къ домостроительству Церкви въ ея земномъ явленіи". Къ первому разряду онъ причисляетъ таинства *крещенія* и *причащенія*, ко второму—всѣ остальныя. Эта мысль у него связана съ вопросомъ о неодинаковомъ отношеніи къ церковнымъ таинствамъ протестантовъ. „Протестантъ, говоритъ онъ, отринувъ Церковь, основанную на преданіи или Церковь земную, не могъ не отринуть тѣхъ таинствъ, которыя имѣли къ ней непосредственное отношеніе". Любопытно, что, высказавъ эту мысль въ письмѣ къ Пальмеру, отъ 9 марта 1854 г., авторъ дѣлаетъ слѣдующую оговорку: „подвергаю это *мнѣніе* вашему безпристрастному суду". Ясно, что дѣленіе таинствъ на два разряда Хомяковъ считалъ не общепризнаннымъ ученіемъ Церкви, а лишь своимъ личнымъ „мнѣніемъ".—Что же касается слуха, который въ свое время распространялъ Н. П. Гиляровъ-Платоновъ, что Хомяковъ будто бы „не досчитывался" таинствъ, то во всѣхъ обнародованныхъ произведеніяхъ Хомякова мы встрѣчаемъ прямое ему противорѣчіе: онъ всегда и вездѣ говоритъ о *семи* таинствахъ, опредѣляя значеніе каждаго изъ нихъ.

Разсмотрѣвъ отношеніе западныхъ исповѣданій къ Церкви, молитвѣ (богослуженію) и таинствамъ, Хомяковъ находитъ, что оно *противно логикѣ и далеко отъ христианской истины* и въ этомъ видитъ главную причину распространенія на Западѣ скептицизма и полнаго невѣрія. „Человѣческая душа, говоритъ онъ, одарена способностью отличать безсознательнымъ чутьемъ все прекрасное, истинное и святое; а на притязаніе ученій, въ которыхъ нѣтъ ни глубины, ни дѣйствительной вѣры, ни органическаго начала, народы отвѣчаютъ безотчетнымъ скептицизмомъ. Нельзя ихъ въ этомъ винить, ибо передъ лицомъ религіознаго заблужденія горестное невѣріе становится доблестью". Правда, „окончательное торжество религіознаго скептицизма еще не посту-

пило; но и въ настоящее время можно утвердительно сказать обо всей западной Европѣ, что у нея нѣтъ никакой религіи, хотя она и не смѣетъ еще признаться въ этомъ себѣ самой. Отдѣльныя лица томятся потребностью религіи, но, не находя ея, удовлетворяются вообще тѣмъ, что̀ Нѣмцы такъ вѣрно называютъ *религіозностью*... Правительства хорошо понимаютъ практическую выгоду религіи, какой бы то ни было, въ особенности по отношенію къ низшимъ слоямъ народа, и потому, опасаясь встрѣтиться лицомъ къ лицу съ открытымъ невѣріемъ, показываютъ видъ, будто сами во что-то вѣрятъ. Всѣ, и правители и управляемые, руководствуются Макіавелевскою политикою: „если бы не было Бога, слѣдовало бы Его выдумать“; но всѣ, и правители и управляемые, довольствуются либо призракомъ, либо какимъ-либо подобіемъ религіи. Кажется, мы дали бы самое точное опредѣленіе настоящаго состоянія, сказавъ, что Латинская идея *религіи* превозмогла надъ христіанскою идеею *вѣры*, чего доселѣ не замѣчаютъ. Міръ утратилъ вѣру и хочетъ имѣть религію, какую нибудь [1]); онъ требуетъ религіи вообще. Поэтому, только въ безвѣріи и можно теперь встрѣтить неподдѣльную искренность, и замѣчательно, что обыкновенно нападаютъ на безвѣріе не за то, что оно отвергаетъ вѣру, въ чемъ однако заключается его вина, а за то, что оно дѣлаетъ это откровенно, т. е. за его честность и благородство... И религіозный макіавелизмъ правительствъ, и шаткая религіозность отдѣльныхъ лицъ видятъ передъ собою, въ близкомъ будущемъ, угрожающее лицо торжеству-

---

[1]) Въ наше время эта мысль съ такою же вѣроятностью можетъ быть относима и къ значительной части нашего интеллигентнаго общества. Посылаемые теперь на имя графа Толстого, отрицающаго личнаго Бога, адресы съ благодарностью, что онъ-де *объяснилъ истинный смыслъ христіанства*, показываютъ, что у этихъ адресатовъ искренней вѣры нѣтъ; но что они въ то же время не прочь удержать какую-нибудь религію.

ющаго безвѣрія. Вотъ отчего трепещущее общество такъ сильно раздражается откровенностью совершеннаго безбожія. Глядя на него, оно какъ будто говоритъ про себя: „Будущее принадлежитъ тебѣ; но, по крайней мѣрѣ, не отнимай у меня спокойствія настоящей минуты. Прикрой свою мысль, накинь на свое ученіе хоть лоскутокъ лицемѣрія! Бо́льшаго отъ тебя и не требуемъ; но дай намъ хоть то немногое, чего мы просимъ, и не оскорбляй нашей немощи выказываніемъ твоей силы“... Невѣріе же, сознаетъ въ себѣ столько силы и такъ твердо увѣрено въ своей побѣдѣ, что обращается съ Христіанствомъ снисходительно, оказываетъ ему учтивости, даже подаетъ ему милостыню; и въ этихъ случаяхъ каждое слово въ похвалу Христіанству, брошенное свысока надменнымъ невѣріемъ, непремѣнно подхватывается и принимается всегда съ радостною признательностью. Самый гнѣвъ, возбуждаемый невѣріемъ, постепенно утихаетъ, по мѣрѣ того какъ становится болѣе очевидною слабость средствъ сопротивленія, и въ предчувствіи скорой смерти отъ изнеможенія западное Христіанство перестаетъ уже бояться смерти насильственной.—А все это оттого—продолжаетъ настаивать на своей мысли Хомяковъ,—что оно совершило самоубійство; оттого, что перестало быть Христіанствомъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ перестало быть Церковью; оттого, что приняло самую смерть въ свои нѣдра, вмѣстѣ съ тѣмъ какъ рѣшилось заключиться въ мертвой буквѣ; оттого, что присудило себя къ смерти, вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ задумало быть религіозною монархіею, а не живымъ организмомъ; оттого, наконецъ, что жить и противодѣйствовать дѣйствію вѣковъ и человѣческихъ мыслей можетъ только истинно живое, то есть только то, что въ себѣ имѣетъ начало неразрушимой жизни“...

Раскритиковавъ такъ безпощадно положеніе дѣлъ на христіанскомъ Западѣ, Хомяковъ обращается къ Церкви и

слѣдитъ за историческимъ процессомъ храненія и раскрытія въ ней богооткровенныхъ истинъ какъ въ ветхомъ, такъ и въ новомъ завѣтѣ, въ эпоху вселенскихъ соборовъ, при чемъ попутно устанавливаетъ критерій для рѣшенія вопроса о подлинности книгъ Св. Писанія. Всѣ затронутые здѣсь вопросы онъ рѣшаетъ съ точки зрѣнія установленнаго имъ понятія о Церкви. Церковь есть „живая индивидуальность", которая всѣ повѣренныя ей истины знаетъ своимъ живымъ непосредственнымъ сознаніемъ и по мѣрѣ надобности свидѣтельствуетъ о нихъ. Священное писаніе есть ея собственное писаніе, и никакая критика не въ состояніи отнять его у Церкви, ибо только она одна компетентна въ рѣшеніи тѣхъ вопросовъ, которые возбуждаются сомнѣніемъ. Намъ, православнымъ христіанамъ, говоритъ Хомяковъ, „дано видѣть въ писаніи не мертвую букву, не внѣшній для насъ предметъ и не церковно-государственный документъ, а свидѣтельство и слово всей Церкви, иначе—наше собственное слово на столько, на сколько мы отъ Церкви. Писаніе отъ насъ, и потому не можетъ быть у насъ отнято". То же слѣдуетъ сказать и относительно опредѣленій вселенскихъ соборовъ, въ которыхъ Церковь видитъ свой собственный голосъ или что то же—голосъ Духа Божія, живущаго въ Церкви. Словомъ, „*познаніе Божественныхъ истинъ дано взаимной любви христіанъ и не имѣетъ другого блюстителя, кромѣ этой любви*".

Изъ всего сказаннаго Хомяковъ дѣлаетъ тотъ выводъ, что мысль на Западѣ *обогнала религію*, „уличивъ ее (какъ она тамъ понимается) въ раціонализмѣ и непослѣдовательности; а религія обогнанная есть религія приговоренная", и что вообще Западъ принадлежитъ „Христіанству болѣе сердцемъ, чѣмъ вѣрою, а это не можетъ долго длиться". Выдти изъ этого положенія и возстановить истинную вѣру Западъ можетъ только возвратившись къ древнему преданію и возстановивъ раньше попранную „взаимную любовь христіанъ".

Короче сказать: Западъ можетъ достигнуть этого, только возвратившись въ лоно Православной Церкви.

Хомяковъ заблаговременно увѣренъ, что такое предложеніе встрѣчено будетъ „сильными предубѣжденіями“ и даже соглашается, что христіанскій Западъ, съ своей стороны, „въ правѣ закидать насъ упреками“. Но, признавая законность такихъ упрековъ, онъ здѣсь, какъ и въ письмахъ къ Пальмеру, проситъ объ одномъ: не смѣшивать жизнь восточныхъ христіанъ съ содержимою ими истиною. „Дай Богъ, восклицаетъ онъ, чтобъ наши грѣхи и наше жестокосердіе не обратились въ пагубу и вамъ, и чтобъ не пало на насъ двойное осужденіе: за собственную нашу неправду и за внушенное вамъ предубѣжденіе противъ самаго закона Божія“.

Трактатъ оканчивается слѣдующими сердечными словами обращенія сына Восточной Церкви къ своимъ западнымъ братьямъ во Христѣ. „Какъ прекрасно и сладко согласіе между братьями! Это елей благовонный, стекающій на браду Аарона и на края его одежды; это роса благодѣтельная, которую ночь распространяетъ на вершинахъ Ермона и на благословенныхъ холмахъ Сіона“. Если сердце ваше когда-нибудь отзывалось на этотъ гимнъ ветхаго Израиля, вамъ не покажется тягостнымъ то нравственное усиліе, которое вамъ предстоитъ сдѣлать. Осудить преступленіе, содѣянное заблужденіемъ вашихъ отцовъ противъ невинныхъ братьевъ,— вотъ единственное условіе, могущее возвратить вамъ Божественную истину и спасти отъ неизбѣжнаго разложенія всю вашу духовную жизнь. Подчинитесь ему и вы получите право, которое даетъ Церковь своимъ чадамъ, сказать: „возлюбимъ другъ друга, да единомысліемъ исповѣмы Отца и Сына и Святаго Духа“.

„Обращаясь къ вамъ съ такими словами, мы, конечно, имѣемъ въ виду и собственную выгоду; ибо пріобрѣсти братьевъ есть величайшее благополучіе изъ всѣхъ доступныхъ человѣку на землѣ; но не совпадаетъ ли наша выгода съ

вашею пользою? Ужели такъ трудно совершить актъ простой справедливости? Признать, что, по долгу совѣсти, вы должны повиниться передъ оскорбленными вами братьями и сказать имъ: „братья, мы согрѣшили противъ васъ, но примите насъ снова, какъ братьевъ возлюбленныхъ„—признать этотъ долгъ и выполнить его, ужели это такъ трудно, такъ невозможно? Читатели и братья, испытайте, прошу васъ, ваши сердца и ваши помыслы“.

Изъ представленнаго здѣсь краткаго обзора этой второй богословской брошюры Хомякова видно ея отношеніе къ первой его брошюрѣ. Брошюра эта, если имѣть въ виду существенную часть ея содержанія, отчетливо дѣлится на двѣ половины: первая половина содержитъ частію воспроизведеніе, частію дальнѣйшее развитіе взгляда на Церковь, изложеннаго въ первой брошюрѣ; поставивъ этотъ взглядъ на Церковь точкой отправленія, онъ во второй половинѣ освѣщаетъ съ этой точки зрѣнія вопросы о молитвѣ, таинствахъ, о сравнительномъ значеніи вѣры и дѣлъ въ дѣлѣ оправданія человѣка, а равно и вопросъ о томъ, какъ хранитъ, передаетъ и раскрываетъ Церковь свое богооткровенное ученіе. О своей первой брошюрѣ Хомяковъ выражался, что она „служитъ какъ будто *введеніемъ* въ „Исповѣданіе Вѣры“ [1]). О второй его брошюрѣ можно сказать, что она служитъ болѣе обстоятельнымъ развитіемъ многихъ вопросовъ, лишь коротко затронутыхъ въ его „Исповѣданіи Вѣры“.

Не успѣлъ Хомяковъ получить извѣстіе о напечатаніи этой новой его брошюры, какъ уже получилъ изъ Петербурга, отъ того же В. Д. Олсуфьева, слѣдующее краткое письмо, отъ 17 мая 1855 г.: „Государыня Императрица, узнавъ, что вы написали продолженіе сочиненія вашего: Quelques mots d'un Chrétien Orthodoxe, желаетъ прочитать оное. Почему и обращаюсь къ вамъ съ просьбою прислать мнѣ вашу

[1]) Р. Арх 1879 г., кн. 3, стр. 339 Сочин. 1900 г., т. VIII, стр. 284.

рукопись, для представленія Ея Величеству. Ей угодно было приказать сообщить Вамъ, что покойный Государь Императоръ съ удовольствіемъ читалъ вышеписанное сочиненіе и остался имъ доволенъ“ [1]). Письмо это застало Хомякова въ нѣкоторомъ родѣ врасплохъ. Подходящаго къ данному случаю списка у него не оказалось и, за неимѣніемъ лучшаго, извиняясь поспѣшностью, онъ отправилъ Олсуфьеву „весьма некрасивый списокъ“ [2]); а въ концѣ іюня получилъ отъ него слѣдующее письмо: „Государыня Императрица Марія Александровна повелѣть мнѣ соизволила препроводить къ вамъ *нѣмецкій переводъ* книги вашей, по волѣ Великой Княгини Ольги Николаевны сдѣланный нашимъ Стутгардскимъ священникомъ“ [3]).

Между тѣмъ Хомяковъ получилъ извѣстіе, что „молодой Гильфердингъ“ (Ал. Θед.) „видѣлъ и купилъ“ въ Лейпцигѣ уже напечатанную его вторую брошюру и обѣщалъ нѣсколько экземпляровъ прислать въ Россію. По этому поводу Хомяковъ писалъ А. Н. Попову: „Я всячески постараюсь достать и той и другой нѣсколько экземпляровъ и тотчасъ же доставлю одинъ въ Оптино, а другіе перешлю въ Смирну и Аѳины; тамъ хорошо знаютъ французскій языкъ и легко могутъ перевести и пустить въ ходъ (теперь же, пожалуй, обрадуются и по причинамъ политическимъ); но Блудовыхъ или кого-нибудь въ Питерѣ объ этомъ просить не хочу: и тутъ, пожалуй, встрѣтятся дипломатическія затрудненія“ [4]). Ввозъ въ Россію обѣихъ брошюръ, не смотря на вниманіе къ нимъ Высочайшихъ особъ, былъ запрещенъ. Тѣмъ не менѣе Гильфердингъ, согласно обѣщанію, умудрился выслать Хомякову два экземпляра второй изъ нихъ. Но при этомъ послѣднему

---

[1]) Р. Арх, 1881 г., кн. 2, стр. 41. Сочин. 1900 г, т. VIII, приложен. стр. 30

[2]) Р. Арх., 1879 г , кн. 3, стр. 285. Соч. 1900, т. VIII, стр. 144.

[3]) Р. Арх. 1881 г., кн. 2, стр. 41; Сочин , ibid , прилож , стр 30.

[4]) Сочин 1900 г., т. VIII, 226.

пришлось узнать, что „за границею ея не читаютъ, хотя она во всѣхъ мѣстахъ“. Послѣднее обстоятельство Хомяковъ объяснялъ тѣмъ, что „вопросъ Восточный надоѣлъ, а по заглавію думаютъ, что она о вопросѣ Восточномъ. Я думаю, добавляетъ авторъ, что еслибы знали, что она чисто-богословская, читали бы и того меньше“. Гильфердингъ совѣтовалъ „перевести и напечатать для Славянъ“. Хомяковъ находилъ, что испытать не мѣшало бы; по серьезной пользы отъ этого не ждалъ и потому признавалъ, что „жаль денегъ“ [1]). Скоро, впрочемъ, выяснилось, что сѣтованіе на невниманіе къ брошюрѣ заграничной публики было напрасное. Объясняя причину выбора французскаго языка для своихъ сочиненій, Хомяковъ писалъ въ третей своей брошюрѣ: „Не смотря однако на этотъ выборъ и не смотря на то, что, вслѣдствіе особыхъ обстоятельствъ, первая моя брошюра напечатана была въ Парижѣ, надежды мои, признаюсь, были обращены къ странамъ Германскаго происхожденія, къ Англіи и Германіи. Эти надежды меня не обманули: здѣсь и тамъ я удостоился благосклоннаго вниманія отъ многихъ читателей и отъ нѣсколькихъ писателей. Большаго я и ожидать не смѣлъ“ [2]).

Первое впечатлѣніе отъ его брошюръ на Западѣ было впечатлѣніемъ неожиданности. Привыкши къ старымъ, наскучившимъ своею шаблонностью, пріемамъ борьбы представителей Западныхъ исповѣданій, Западное мыслящее общество было озадачено неожиданнымъ появленіемъ этого новаго бойца, голосъ котораго звучалъ какою-то особою силою, свѣжестью и своеобразнымъ тембромъ. Внимательно слѣдившій за

---

[1]) Ibid., стр. 291. Р. Арх. 1879 г., кн. 3, стр. 344—345.

[2]) Сочин. изд. 3, т II, стр 171. Въ *предисловіи* ко второй брошюрѣ Хомяковъ обращается къ Германцамъ съ слѣдующими словами: „Братья—Германцы, вы, конечно, не захотите, ради суровой искренности моей рѣчи, отказать ей въ выгодахъ гласности. Великій мужъ нашей крови, Чехъ Гусь, отдалъ жизнь свою въ Германіи за свободу мысли и религіозной проповѣди. Вашъ Лютеръ былъ счастливѣе его и завоевалъ эту свободу. Вы не откажете мнѣ, я это знаю, въ правѣ, за которое ваши предки, такъ же, какъ и наши, ратовали и страдали“.

судьбою своихъ брошюръ, Хомяковъ, осенью 1857 г., указывая на то, что до этого времени на Западѣ не появилось „ни одного возраженія или разбора“, писалъ М. С. Мухановой: „но по нѣкоторымъ отзывамъ видно, что они (католики и протестанты) озадачены. Журналъ Reperłorium говоритъ: „Книга стоитъ отвѣта, но совѣтуемъ возражателямъ приняться за дѣло, сильно обдумавъ свои возраженія. Она похожа на укрѣпленія Севастопольскія, и ея легкимъ боемъ не возьмешь. Во всякомъ случаѣ должно признаться, что Россія крѣпка не одними вещественными силами“. Это лестно, но мнѣ бы хотѣлось настоящихъ отвѣтовъ: тогда лучше можно бы ихъ понять. Добьюсь ли этого *третьею брошюрою*?“ [1]) Признавая, что позиція, занятая нашимъ полемистомъ, не можетъ быть взята „легкимъ боемъ“, иновѣрцы. конечно, не считали ее совсѣмъ неприступною. Сила брошюръ Хомякова заключается не въ тѣхъ фактахъ, на которые онъ ссылается, а въ ихъ освѣщеніи или—выражаясь его языкомъ—въ той *логической основѣ*, которую онъ кладетъ въ основаніе этого освѣщенія. Разъясняя начало, лежащее въ основаніи Православной Церкви и противополагая его началамъ Романизма и Протестантства, онъ ставитъ дѣло такъ, что истинное Христіанство оказывается на сторонѣ Православія. Такъ какъ согласиться съ такой постановкой вопроса иновѣрцы, конечно, не могли, то „логическую основу“ брошюръ Хомякова они естественно должны были признать софизмомъ, придуманнымъ однако же такъ ловко, что разоблаченіе казалось дѣломъ не особенно легкимъ. Съ такимъ отношеніемъ Запада къ его брошюрамъ познакомилъ Хомякова нашъ Парижскій священникъ. Въ исходѣ 1857 года Хомяковъ писалъ А. И. Кошелеву: „Былъ у меня нашъ Парижскій священникъ, и я очень радъ, что съ нимъ познакомился. Онъ мнѣ говорилъ о моихъ двухъ брошюрахъ, и вотъ, между прочимъ, отзывъ, который, кажется мнѣ, дол-

[1]) Р Арх. 1879, кн. 3, стр. 357.

женъ быть вѣрнымъ. „Нельзя сказать, говоритъ онъ, чтобы онѣ подѣйствовали и въ комъ-нибудь произвели убѣжденіе, но онѣ рѣшительно произвели страхъ въ томъ смыслѣ, что кто ихъ читалъ (изъ иновѣрцевъ), потомъ рѣшительно избѣгалъ спора. Многіе мои знакомые изъ Католиковъ, съ которыми въ прежнее время у меня бывали пренія, теперь вовсе отъ нихъ отказываются, а если къ нимъ начнешь приступать, то отвѣтъ одинъ: „И, сударь, съ извѣстнымъ злоупотребленіемъ логики можно все доказать“ [1]). Одинъ сказалъ мнѣ: „Даръ софизма переданъ вамъ отъ Востока“ [2]). Болѣе же ничего ни отъ кого я добиться не могъ“.—Отзывы Протестантовъ также нестерпимы; но все равно. *Логическую основу положить нужно*, и я не думаю, чтобы я даромъ работалъ. Остальное, если Богу угодно будетъ дать успѣхъ, пойдетъ отъ цѣлой жизни, и отъ ея разнообразныхъ явленій; только бы тѣ же *начала* выражались и во всѣхъ явленіяхъ“ [3]).

Въ томъ же письмѣ къ Кошелеву Хомяковъ жалуется, что „множество разныхъ разностей задержало его *французскую работу*; но она кончена и, кажется, тебя удовлетворитъ“. Эта „французская работа“ есть та именно *третья брошюра*, о которой упоминается въ выше приведенныхъ строкахъ изъ письма къ Мухановой. Написаніе ея находится въ тѣсной связи съ появленіемъ въ свѣтъ двухъ первыхъ брошюръ и особенно второй изъ нихъ. Знакомя съ послѣднею близкихъ людей [4]), онъ прислушивался къ тѣмъ замѣчаніямъ, которыя ими дѣлались. Нѣсколько такихъ крити-

---

[1]) Eh, monsieur! On peut tout prouver avec un certain abus de la logique.

[2]) L'Orient vous a transmis le don du sophisme.

[3]) Р. Арх. 1879 г., кн 3, стр. 295. Сочин. 1900 г., т. VIII, стр. 158.

[4]) Хомяковъ, какъ мы уже отчасти знаемъ, интересовался мнѣніемъ русскихъ людей о его богословскихъ сочиненіяхъ и поэтому знакомилъ съ ними всѣхъ, кто желалъ этого. Смотри, напримѣръ, сообщеніе о томъ, какъ онъ читалъ свою вторую брошюру двумъ сельскимъ священникамъ. Р. Арх. 1884 г., кн. 2, стр. 324—325

ческихъ замѣчаній сдѣлала ему въ письмѣ Муханова. Признавая „справедливость самой критики ея“ и вообще находя ея замѣчанія „драгоцѣнными“ для себя, Хомяковъ писалъ въ отвѣтномъ письмѣ: „Самъ я перечелъ свою брошюру и не могъ не сознаться, что впечатлѣніе, которое она должна производить на Русскаго читателя, можетъ быть не совсѣмъ выгоднымъ для меня. Почему? Вотъ вопросъ, который вы во мнѣ возбудили. Нападеніе на Протестантство въ обѣихъ книжечкахъ весьма сильно, и, думаю, даже едва ли было когда-нибудь сильнѣе выражено, а *впечатлѣніе имѣетъ въ себѣ что-то Протестантское.* Мнѣ кажется, причина та, что я у Православнаго отнялъ не только папу, но и всякую замѣну папства... *Я выставилъ свободу не только какъ право, но еще какъ обязанность*, и въ этомъ я считаю себя правымъ; *но я не сказалъ ни слова о предѣлахъ свободы христіанской* и въ этомъ себя подвергъ осужденію. Иные будутъ меня обвинять потому, что боятся быть свободными; другіе потому, что имъ лѣнь быть свободными; но не совсѣмъ мною будутъ довольны и тѣ, которые, не боясь и не лѣнясь быть свободными, чувствуютъ, что эта свобода не безусловна. Вы меня не обвиняете, но вамъ за меня больно, что книга не такъ прочтется какъ слѣдуетъ. Я въ этомъ чувствую и вашу любовь къ дѣлу Церкви, и вашу дружбу ко мнѣ, и тѣмъ живѣе чувствую недостатокъ,—не книги самой (которая имѣетъ цѣль полемическую), но своего труда. Его надобно пополнить. Вы въ этомъ совершенно правы. Я буду ждать и искать случая, который бы далъ мнѣ поводъ къ новому объясненію; но я надѣюсь, что вы меня оправдаете въ моемъ убѣжденіи, что именно надобно ждать случая и что безъ этого трудно надѣяться на вниманіе современныхъ намъ читателей въ вопросахъ, къ которымъ они къ несчастью слишкомъ равнодушны. Надѣюсь также, что въ Москвѣ еще позволите мнѣ изустно возвратиться къ этому

вопросу“ [1]). Эти строки писаны были въ 1855 году; а въ августѣ 1857 г. Хомяковъ уже проситъ Кошелева переговорить съ Брокгаузомъ *объ изданіи* его *„третьей брошюры* и о переводѣ ея на нѣмецкій языкъ. Но—добавляетъ онъ въ письмѣ—надобно будетъ какъ-нибудь переслать переводъ въ Москву въ рукописи, или ужъ не перевести ли въ Москвѣ? *Дней черезъ десять я ее кончу.* Она мнѣ *много труднѣе* досталась противъ первыхъ, и я уже не вижу, чтобы можно было къ ней прибавить. Я смотрю на нее какъ на *конецъ моей работы* по этой части, т. е. по отношенію къ Риму и реформѣ. Развѣ втянутъ въ полемику; но этого я не ожидаю“ [2]). Нѣсколько позже, именно осенью того же 1857 года, онъ уже извѣщалъ Муханову объ окончаніи этой работы. „На дняхъ, писалъ онъ, кончилъ я свою третью брошюрку, которая мнѣ далась съ немалымъ трудомъ. Вопросы затронуты всѣ, которые только могъ я придумать для строгаго опредѣленія отношеній Церкви къ Богу, къ своимъ собственнымъ чадамъ и къ кажущемуся историческому развитію ея. При этомъ постоянное сопоставленіе двухъ ея отличительныхъ свойствъ, крайней свободы и совершеннаго единства, въ противуположность Протестантской свободы и Римскаго единства“ [3]).

Эта третья французская брошюра Хомякова, изданная, какъ и предполагалось, Брокгаузомъ въ Лейпцигѣ въ 1858 году, не смотря на единство основной идеи, очень пестритъ своимъ содержаніемъ. Но, говоря вообще, въ ней легко можно отличить двѣ, если не части, то стороны: критическій разборъ нападокъ на Православную Церковь со стороны западныхъ иновѣрцевъ и положительное изложеніе авторомъ своихъ взглядовъ, представляющее частію дальнѣйшее разъ-

---

[1]) Р. Арх 1879 г., кн. 3, стр. 355.

[2]) Ibid., стр. 294—295.

[3]) Ibid., стр 357.

ясненіе, частію восполненіе того, что недосказано было въ первыхъ двухъ брошюрахъ [1]).

Самому тексту брошюры предпосылается „Письмо къ издателю“. Здѣсь констатировавъ фактъ „благосклоннаго вниманія отъ многихъ читателей и отъ нѣсколькихъ писателей“ къ двумъ первымъ его брошюрамъ, авторъ останавливается на трехъ пунктахъ или вѣрнѣе—мысляхъ. Мысль, „что принципъ Протестантства впервые введенъ былъ Римскимъ расколомъ“ и что Романизмъ и Протестантство *тождественны* „въ ихъ зародышѣ“, встрѣчена была „даже въ Германіи не безъ иронiи“. Иронія эта однакоже не смутила нашего полемиста. „Но я—замѣчаетъ онъ—все-таки остаюсь при своемъ мнѣніи и повторяю: расколъ не былъ изобрѣтеніемъ папизма; онъ былъ свободнымъ выраженіемъ западнаго воззрѣнія вообще“. Начало „въ этомъ случаѣ принадлежало Риму, а Германія, сама того не вѣдая, только извлекла выводы изъ факта“, съ логическою послѣдовательностью развивъ то начало, которое въ зародышѣ заключалось въ присвоенномъ себѣ Романизмомъ правѣ „рѣшать догматическіе вопросы независимо отъ Вселенской Церкви“.—Во всякомъ случаѣ, замѣчаетъ авторъ, „представленныя мною доказательства тождества Романизма и Протестантства въ ихъ зародышѣ, при всей ихъ новости и неожиданности, заслуживали бы, мнѣ кажется, скорѣе серьезнаго опроверженія, чѣмъ ироническаго отзыва“.

Затѣмъ, Хомякова обвиняли „въ сравнительно большей непріязненности къ Романизму, чѣмъ къ Реформѣ“. На это нашъ критикъ отвѣчаетъ, что мы Православные „одинаково относимся къ западнымъ исповѣданіямъ, не дѣлая никакого различія (въ смыслѣ проявленія чувствъ) между Римскимъ и Протестантскимъ“. Что же касается нѣкотораго различія въ тонѣ, то оно объясняется совершенно естественно: „заблуж-

[1]) Сочин. т II, стр. 171—258.

деніе идетъ отъ Римлянъ, а Протестанты только приняли его по наслѣдству", а всякая „добровольная ложь, мнѣ кажется, заслуживаетъ болѣе строгаго осужденія и возбуждаетъ болѣе сильное негодованіе, чѣмъ заблужденіе невольное".

Указанныя обвиненія заставляютъ Хомякова установить опредѣленную точку зрѣнія на тотъ научный пріемъ, котораго онъ держался въ своихъ брошюрахъ. „Во всѣхъ обвиненіяхъ, мною высказанныхъ противъ различныхъ вѣтвей раскола, говоритъ онъ, я строго придерживался правила ограничиватся *выводами изъ началъ, ими самими признаваемыхъ*. Всѣ мои приговоры основаны единственно на внутреннихъ противорѣчіяхъ, которыя онѣ въ себѣ содержатъ... Думаю, что это самый логичный и самый доказательный способъ опроверженій всякой системы, какъ философской, такъ и религіозной. Я воздерживался отъ безполезныхъ отступленій, отъ обвиненій, основанныхъ только на фактахъ, а не на общихъ законахъ, отъ бездоказательныхъ увѣреній, а тѣмъ болѣе отъ ссылокъ на факты сомнительные. Надѣюсь, что въ этомъ отношеніи мнѣ отдадутъ справедливость и не откажутся признать мое сочиненіе за трудъ серьезный и честный".

Въ своей второй брошюрѣ Хомяковъ огульно обвинялъ западное общество въ „одобрительномъ молчаніи, которымъ встрѣчены были не совсѣмъ сообразныя съ духомъ христіанства рѣчи" Парижскаго епископа Сибура. Теперь онъ благодаритъ одну нѣмецкую газету, которая исправила эту ошибку и познакомила его „съ возраженіями, появившимися въ нѣкоторыхъ нѣмецкихъ газетахъ".

Самая эта брошюра, какъ и большинство подобныхъ сочиненій Хомякова, не отличается строгою выработанностью плана. Въ ней однако, какъ сказано, можно замѣтить двѣ половины, характеристика которыхъ сдѣлана самимъ авторомъ въ слѣдующихъ витіеватыхъ словахъ, составляющихъ переходъ отъ одной половины къ другой: „Мы, говоритъ авторъ, перешли низменную и туманную область ереси. По-

стараемся подняться на тихія и ясныя высоты, откуда Церковь созерцаетъ истину въ ея Божественной гармоніи“ [1]). Эту *низменную и туманную область ереси* составляютъ сочиненія католическихъ и протестантскихъ писателей, разбираемыя въ первой половинѣ брошюры; а *тихія и ясныя высоты*—это положительное ученіе Церкви по вопросамъ, частію затронутымъ въ первыхъ двухъ брошюрахъ, но получившихъ здѣсь болѣе широкое развитіе, частію по вопросамъ, теперь вновь выдвинутымъ Хомяковымъ. Планъ этотъ, впрочемъ, не выдержанъ, и во второй половинѣ, какъ и въ первой, авторъ постоянно вводитъ элементъ полемическій. Спеціально полемическая половина брошюры, свидѣтельствуя о находчивости и остроуміи автора, полна діалектическихъ тонкостей, вообще характеризующихъ сочиненія Хомякова. Получить ясное представленіе объ этихъ достоинствахъ брошюры можно только при чтеніи ея полнаго текста. Мы же остановимся здѣсь лишь на тѣхъ существенныхъ ея сторонахъ, которыя помогутъ намъ уяснить положительную сторону воззрѣній Хомякова.

Трактатъ начинается критическимъ разборомъ вышедшей въ 1856 году въ Брюсселѣ брошюры, изданной неизвѣстнымъ лицомъ, выдающимъ себя протестантомъ, хотя нашъ критикъ расположенъ видѣть въ немъ скорѣе католика. Брюссельская брошюра озаглавлена такъ: „Нѣсколько малоизвѣстныхъ фактовъ, относящихся къ Русской церковной исторіи“.—„Сочиненіе это, говоритъ Хомяковъ, состоитъ изъ четырехъ страницъ введенія и приложенія, а *малоизвѣстные факты* ограничиваются однимъ указомъ Петра I-го, перепечатаннымъ изъ Леклерка. Видимая цѣль изданія—доказать, что Протестантство имѣло на Церковь гораздо сильнѣйшее дѣйствіе, чѣмъ какое я признаю“. Цѣли этой авторъ брошюры думаетъ достигнуть ссылкой на

[1]) Ibid., стр. 222.

извѣстное отношеніе Петра В. къ монастырямъ, въ чемъ онъ видитъ проявленіе протестантской тенденціи. Опровергнуть эту мысль Хомякову, конечно, не стоило большого труда. Мы позволимъ себѣ въ этомъ опроверженіи отмѣтить лишь два мѣста. Характеризуя ученые пріемы Хомякова, авторъ брюссельской брошюры пишетъ: „Безыменный авторъ (т. е. Хомяковъ) заразъ нападаетъ на Протестантство и на Католичество, пользуясь поочередно и не безъ ловкости оружіемъ, взятымъ имъ на прокатъ у полемики, столько лѣтъ продолжающейся между двумя Церквами“. Этотъ пунктъ обвиненія тѣмъ интересенъ, что, въ нѣсколько измѣненной формѣ, онъ и у насъ повторялся по адресу Хомякова. Въ виду этого любопытно знать, какъ самъ Хомяковъ относился къ этому обвиненію. „Я, отвѣчаетъ онъ, не только не заимствовалъ никакого оружія у западной полемики, но, напротивъ, всѣ доводы мои совершенно противоположны доводамъ, которыми она донынѣ пользовалась. Протестанты обвиняли-ли когда Римлянъ въ раціонализмѣ? Старались ли они когда-нибудь доказать, что Романизмъ есть только древнѣйшая форма Протестантства? Римляне обвиняли ли когда-нибудь Протестантство въ псевдотрадиціонализмѣ и въ слѣпомъ поклоненіи буквѣ? Тѣ и другіе настаивали-ли когда-нибудь на томъ, что противникамъ ихъ не достаетъ *закона нравственнаго*, который одинъ даетъ единство Церкви? Тѣ или другіе говорили-ли когда-нибудь, что единству Романизма не достаетъ содержанія живого, а свободѣ Протестантства не достаетъ содержанія реальнаго? Никто этого не говорилъ и никто не могъ сказать по той весьма простой причинѣ, что характеръ религіознаго заблужденія дѣйствительно понятенъ только тому, кто находится въ истинѣ Церкви“.

Въ своей первой брошюрѣ Хомяковъ выразился, что „Церковь совершенно недоступна *раціонализму*“. Смѣшивая, намѣренно или ненамѣренно, термины „раціонализмъ“ (разсудочность) и „раціональность“ (разумность), его критикъ

иронически замѣчаетъ: „пусть восхваляетъ онъ въ волю свое, дорогое ему, Православіе..., которому онъ самъ отказываетъ безусловно во всякой *раціональности*“. На это Хомяковъ замѣчаетъ: „Одно изъ двухъ: или критикъ принимаетъ *раціонализмъ и всякую раціональность* за синонимы и тѣмъ самымъ обнаруживаетъ такое невѣжество, при которомъ онъ не былъ бы способенъ понять отвѣты, которые я могъ бы ему представить, или же онъ понимаетъ различіе между этими двумя понятіями и, въ такомъ случаѣ, обнаруживаетъ недобросовѣстность, послѣ которой онъ не стоитъ никакого отвѣта“.

Съ гораздо большимъ вниманіемъ останавливается Хомяковъ на вышедшемъ въ томъ же 1856 году, въ Парижѣ, сочиненіи извѣстнаго іезуита изъ русскихъ, кн. Гагарина: „Россія будетъ ли католическою?“ [1]). „Брошюра эта—какъ совершенно вѣрно опредѣляетъ ея составъ Хомяковъ—составлена изъ предисловія (собственно введенія), четырехъ главъ: 1) о восточномъ обрядѣ, 2) о Церкви и государствѣ, 3) о Русскомъ духовенствѣ, 4) о католицизмѣ и революціи и изъ подтвердительныхъ документовъ—папскихъ буллъ, относящихся до Греко-унитовъ въ Царствѣ Польскомъ“.

Давая общую характеристику сочиненія Гагарина, Хомяковъ говоритъ: „Немного нужно было ловкости, чтобы умѣстить въ этой рамкѣ всякаго рода политическія соображенія. Само предисловіе, слегка окрашенное патріотизмомъ и убранное похвалою государю, правящему Россіею, и первосвященнику занимающему каѳедру Св. Петра, имѣетъ уже

---

[1]) La Russie sera-t-elle catholique? Вслѣдъ за выходомъ французскаго текста появилось въ Германіи два перевода на нѣмецкій языкъ, а въ 1858 году, въ Парижѣ, напечатанъ былъ и русскій переводъ подъ заглавіемъ: „О примиреніи Русской Церкви съ Римскою Сочиненіе И Гагарина, переводъ И. Мартынова, священниковъ Братства Іисусова“. Папскія буллы (Евгенія IV, Климента VIII и Венедикта XIV) въ русскомъ переводѣ опущены.

особенный характеръ. Дѣло идетъ не о расколѣ или ереси, не о преданіи или вѣрѣ; все это старые термины, непріятно звучащіе въ ушахъ современной цивилизаціи: дѣло идетъ о вѣковой войнѣ Русской съ святымъ престоломъ и о написаніи мирнаго договора, почетнаго и выгоднаго для всѣхъ. Дѣло идетъ не объ обращеніи, не о проповѣдникахъ, не объ апостолахъ, но о переговорахъ и уполномоченныхъ. Романизмъ, во всей наготѣ высказываетъ здѣсь свой земной характеръ. „Миръ долженъ быть подписанъ, потому что война не можетъ вѣчно длиться, потому что миръ *выгоденъ для всѣхъ*. Для достиженія этого нужно лишь согласіе трехъ волей (лицъ). Когда сговорятся *папа, императоръ и Русская Церковь, представляемая ея епископами или ея Синодомъ*, кто сможетъ тогда помѣшать примиренію?“ спрашиваетъ авторъ. Кто въ самомъ дѣлѣ? въ свою очередь, иронически спрашиваетъ Хомяковъ. Провинціальная ли Церковь Востока, угнетенная Исламомъ и обстрѣливаемая Западомъ? Провинціальная ли Церковь маленькаго королевства Греческаго, которая считается за ничто въ мірѣ? Народъ ли Русскій, голосъ котораго не слышенъ въ правительственныхъ вопросахъ? Кто же?—Если нужно, я скажу іезуиту, кто. Пусть Русскій государь подпадетъ обольщенію (хотя это внѣ всякаго правдоподобія); пусть духовенство измѣнитъ (хотя такое предположеніе выходитъ изъ предѣловъ возможнаго): и тогда милліоны душъ останутся непоколебимыми въ истинѣ, милліоны рукъ поднимутъ непобѣдимую хоругвь Церкви и образуютъ чинъ мірянъ. Найдутся же въ неизмѣримомъ восточномъ мірѣ два или три епископа, которые не измѣнятъ Богу; они благословятъ низшіе чины, составятъ изъ себя все епископство, и Церковь ничего не потеряетъ ни въ силѣ, ни въ единствѣ; она останется каѳолическою Церковію, какою была и во время апостоловъ. Отецъ Гагаринъ, покинувшій вѣру своихъ отцовъ (вѣроятно, по невѣдѣнію, ибо онъ, кажется, даже не понимаетъ ея) думаетъ

развѣ, что отступничество само по себѣ до такой степени легко, что можетъ совершиться даже безъ содѣйствія убѣжденія хотя бы и ложнаго?“.

Переходя къ разбору *первой* главы, нашъ критикъ иронизируетъ по поводу того, что Гагаринъ, выдвигая на первый планъ вопросъ объ *обрядѣ,* оставляетъ въ тѣни догматъ. „Особой главы, посвященной догмату, не будетъ: это вещь слишкомъ маловажная; она можетъ быть, въ крайнемъ случаѣ, включена въ обрядъ, или даже, при нѣкоторой ловкости, вовсе отложена въ сторону. Христіанинъ, конечно, затруднился бы это сдѣлать, но іезуитъ!“

Сдѣлавъ соотвѣтствующія критическія замѣчанія по поводу положеній Гагарина, что будто бы въ сознаніи русскаго человѣка вопросъ объ обрядѣ занимаетъ едва-ли не первое мѣсто, что Римскій престолъ, поднимая вопросъ объ уніи, всегда якобы воздавалъ должное уваженіе *достопочитаемому* православному обряду, что русское правительство, смѣшивая будто бы католичество съ *латинизмомъ* и *полонизмомъ*, считаетъ его источникомъ революціи, Хомяковъ съ особымъ вниманіемъ останавливается на слѣдующихъ словахъ, которыми заканчивается первая глава сочиненія Гагарина: „Въ тотъ день, когда Русскіе убѣдятся, что ихъ не заставятъ отказаться отъ ихъ *пріобщенія подъ двумя видами*, отъ обычая квaснаго хлѣба въ таинствѣ Евхаристіи, *отъ ихъ Славянской литургіи*, *отъ ихъ женатаго духовенства,* исчезнетъ одно изъ главныхъ препятствій къ примиренію Русской Церкви съ св. каѳедрою“.— „Такъ неужели, по мнѣнію автора—восклицаетъ Хомяковъ—мы Русскіе все это ставимъ на одну доску? Предполагать это значитъ низводить насъ на степень самой крайней безсмысленности. „Женатое духовенство“! Да это даже не принадлежность обряда. Ужъ не думаетъ-ли отецъ іезуитъ, что для полученія духовнаго сана въ Россіи (безусловно) необходимо быть женатымъ? Вѣдь это требуется только отъ приходскаго духовенства:

это дѣло не обряда, а приличія. Потомъ, рядомъ съ женатымъ духовенствомъ, идетъ пріобщеніе подъ двумя видами, то есть: пріобщеніе въ томъ видѣ, въ какомъ оно установлено было Самимъ Христомъ. Но дѣло не въ томъ, сохранимъ ли мы его, а въ томъ: почему Римъ такъ крѣпко держится за свое схизматическое нововведеніе и почему затопилъ въ дорогой крови несчастную Богемію, направивъ на нее во времена Гуситовъ всю Германію и весь Латинскій міръ (въ доказательство, должно быть, своей любви къ древнему обряду)? Я скажу отцу іезуиту, ради чего (не знаю, сказалъ-ли это кто-нибудь до меня). Измѣненіе родилось случайно, но въ немъ оказывался символическій смыслъ. По мнѣнію древнихъ, записанному въ ветхомъ завѣтѣ, тѣло есть косное вещество, а кровь есть жизнь. Итакъ: „вамъ, міряне, тѣло, вещество; ибо вы не болѣе какъ вещественное тѣло Церкви. А намъ, церковникамъ—кровь, ибо мы жизнь Церкви. Здѣсь обрядъ, очевидно, перестаетъ уже быть церемоніею, онъ становится символомъ. Когда Латиняне отдадутъ чашу всѣмъ вѣрнымъ, они, безспорно, сдѣлаютъ огромный шагъ впередъ на пути къ истинѣ“.—Далѣе нашъ критикъ дѣлаетъ замѣчаніе по поводу „о Славянской литургіи и слѣдовательно о Св. Писаніи на Славянскомъ языкѣ.—Это—замѣчаетъ онъ—уступка, конечно, очень важная; но прежде всего нужно объясниться. Изъявляются-ли этимъ только терпимость къ факту, вслѣдствіе сознаваемой невозможности упразднить его (и тогда это не значило бы ровно ничего), или признается самый принципъ самаго обряда? Удалось-ли, наконецъ, Латинянамъ понять, какъ понимаетъ это Церковь, что чуждый языкъ не долженъ разлучать вѣрныхъ съ молитвою Церкви, человѣка съ словомъ Божіимъ? Если это дѣйствительно допущено какъ принципъ, имѣющій быть примѣненнымъ ко всѣмъ народамъ, о! тогда мы можемъ сказать: да будетъ благословенъ Господь, ниспославый лучъ свѣта Своего во мракъ вѣкового заблужденія“.

Вторая глава сочиненія Гагарина посвящена вопросу о *Церкви и государствѣ*. Основная ея мысль выражена въ слѣдующихъ начальныхъ строкахъ: „Русская Церковь нуждается въ независимости. Она сама это чувствуетъ; только напрасно она надѣется, что расторгнетъ оковы собственными силами. Первое условіе ея независимости — примиреніе съ Главою Римской Церкви“ [1]). Эту свою мысль авторъ старается доказать путемъ историческимъ. Слѣдя по своему за историческою судьбою Восточной Церкви, онъ съ особою яростью обрушивается на Церковь Византійскую. Опредѣляя характеръ Византіи, онъ говоритъ: „Византійство имѣло въ виду одно торжество греческой Церкви, греческой Имперіи, греческой народности. Этимъ видамъ пожертвовало оно и церковнымъ единствомъ и собственною независимостью“ [2]). Словомъ, главный грѣхъ Византіи состоитъ въ томъ, что она, не желая подчиниться папѣ, національзировала Церковь и привела ее въ порабощеніе отъ свѣтской власти. Этотъ свой грѣхъ Византія, по мнѣнію Гагарина, передала и Россіи, которая, впрочемъ, не сразу ему поддалась. Въ удѣльный періодъ, не смотря на нѣкоторыя исключенія, говоря вообще, Русская Церковь „носитъ на себѣ печать самостоятельности. Монастырей—множество; духовенство—въ чести, ограждено большими льготами, богато, завѣдуетъ своими имѣніями свободно“. Утрата этой самостоятельности начинается въ Московскій періодъ, „когда Московскіе Князья стали посягать на свободу своей Церкви“. Это посягательство, уже ясно проявившись при Иванѣ III и Иванѣ IV, съ особою силою выступило при Борисѣ Годуновѣ: „когда Годуновъ пожаловалъ Московскаго митрополита патріархомъ (1588), вся цѣль его была даровать Царю болѣе могучее и послушное орудіе“. Послѣ смутнаго время, при патріархѣ Филаретѣ

---

[1]) См. вышеназванный русскій переводъ Мартынова, стр. 24.

[2]) Ibid, стр. 39.

Никитичѣ, благодаря его исключительному положенію, „патріаршая власть стала противовѣсить власти самого Царя и покровительствовать свободѣ Церкви“. Такъ было до патріарха Никона, котораго Гагаринъ считаетъ „однимъ изъ замѣчательнѣйшихъ мужей, какихъ когда-либо произвела Россія“. Борьба Никона съ Алексѣемъ Михайловичемъ была послѣднею попыткою Русской Церкви отстоять свою независимость. Но „восточные патріархи, говоритъ Гагаринъ, по своему обычаю, продали русскую Церковь за деньги. Никонъ палъ— съ нимъ пала свобода и независимость русской Церкви“, такъ что въ позднѣйшую эпоху, особенно при Петрѣ В. и Екатеринѣ II, „всѣ дѣянія Русскаго Правительства, противныя правамъ и свободѣ народной Церкви, заключались въ осужденіи Никона, какъ въ зародышѣ“ [1]).

Мы намѣренно оттѣнили эти мысли Гагарина съ тѣмъ, чтобы показать, что здѣсь Хомяковъ имѣлъ дѣло не только съ тѣмъ же вопросомъ, но приблизительно и съ тою же постановкою его, съ какою раньше встрѣтился при перепискѣ съ Пальмеромъ. Мы видѣли, какъ отнесся онъ къ нападкамъ Пальмера: не отвергая самаго факта и предлагая смотрѣть на современное ему состояніе русской Церкви, какъ на временный и переходящій моментъ въ ея бытіи, онъ выдвинулъ вопросъ о необходимости различать свободу внутреннюю, безъ которой жизнь Церкви невозможна и которой у нея никто не въ силахъ отнять, отъ свободы внѣшней, которая можетъ быть, а можетъ и не быть. Такого же въ сущности пріема онъ держится и теперь. Отмѣтивъ главную *тему* этой главы, онъ продолжаетъ: „Слѣдить за ея развитіемъ мы не станемъ, тѣмъ болѣе, что оно не представляетъ ничего новаго. Во-первыхъ, ничѣмъ нельзя доказать, чтобы союзомъ областныхъ Церквей не могла быть обезпечена независимость каждой изъ нихъ (мы, съ своей стороны,

[1]) Ibid. стр. 42—46.

считаемъ это несомнѣннымъ); во-вторыхъ, опроверженіе мнѣній отца Гагарина для насъ невозможно по той весьма простой причинѣ, что въ его глазахъ Церковь есть духовенство, а въ нашихъ глазахъ Церковь есть Церковь. Будемъ вѣрны, и мы будемъ независимы въ дѣлахъ Церкви, что́ бы ни случилось. Какъ христіане, мы живемъ въ государствѣ, но мы не отъ государства. Нравственное рабство можетъ быть только послѣдствіемъ порока, а противъ порока не обезпечитъ ни Римъ, ни Византія: единственное отъ него обезпеченіе въ благодати Божіей, дарующей христіанамъ взаимную любовь. Клиръ, въ дѣйствительности (не по назначенію только) *христіанскій*, есть непремѣнно клиръ свободный; клиръ порочный самъ себя отлучаетъ отъ Церкви и производитъ расколъ; онъ отнимаетъ у вѣрныхъ кровь и слово Христовы, онъ выдумываетъ новые догматы, онъ попираетъ ногами совѣсть. Онъ не можетъ быть свободенъ; онъ можетъ только самовольствовать, то есть быть рабомъ въ душѣ, ибо таково свойство всякой тираніи".

Въ *третьей* главѣ, носящей заглавіе: „Русское Духовенство", Гагаринъ говоритъ объ условіяхъ проектируемаго имъ соединенія Церквей. Выходя изъ того, для него несомнѣннаго факта, что Русская Церковь порабощена государствомъ, онъ утверждаетъ, что „единственное средство освободить Русскую Церковь—примириться съ Римомъ". Но кто же можетъ взять на себя задачу такого примиренія? „Римскій первосвященникъ, Русская Церковь и русскій Царь—вотъ кому предлежитъ начертать основныя начала этого примиренія". Читая эти строки, можно подумать, что авторъ дѣйствительно предлагаетъ выслушать мнѣніе по этому вопросу всей Русской Церкви. Ничуть не бывало: изъ дальнѣйшей рѣчи видно, что вопросъ о соединеніи долженъ быть рѣшенъ, какъ основательно подчеркиваетъ Хомяковъ, тремя *заинтересованными властями*. Сказавъ объ условіяхъ проектируемаго договора, онъ заключаетъ: „Такимъ образомъ

договоръ, приготовленный свободными переговорами помянутыхъ трехъ *властей*, и признанный ими добровольно, обезпечилъ бы права каждой". Но вѣдь объемъ Церкви не ограничивается представителями „власти". Церковь есть собраніе вѣрующихъ во Христа, она есть Тѣло Христово; какъ же быть съ остальными членами этого Тѣла? Говорить о мірянахъ іезуитъ считаетъ неумѣстнымъ: это вѣдь чернь, подданные, которые должны повиноваться властямъ и церомониться съ которыми нѣтъ нужды. А духовенство? Духовенство—другое дѣло: это привиллегированный классъ въ Церкви и съ нимъ нельзя не считаться. И дѣйствительно Гагаринъ спрашиваетъ: „что скажетъ русское духовенство о предлагаемомъ возсоединеніи обѣихъ Церквей?" Повертѣвъ этотъ вопросъ направо и налѣво, онъ въ концѣ концовъ приходитъ къ тому заключенію, что духовенство, получивъ гарантіи относительно обезпеченія церковныхъ имуществъ, монастырскихъ льготъ и т. д., пойметь и оцѣнитъ свои „*выгоды*" и охотно присоединится къ заключенному *властями* „договору", ибо, „соединяясь съ Римомъ, оно ничего не теряетъ, все удерживаетъ, и чрезвычайно много пріобрѣтаетъ" [1]). Это сведеніе столь серьезнаго акта въ жизни Церкви къ вопросу о *договорѣ властей*, это систематически презрительное отношеніе къ мірянамъ, эта, такъ сказать, матеріализація духовнаго дѣла путемъ постояннаго видвиганія на первый планъ вопроса о *выгодахъ*, глубоко возмущаетъ Хомякова и онъ въ негодованіи восклицаетъ: „Трудно закрыть глаза въ виду такого безстыдства"!

Гагаринъ, впрочемъ, понимаетъ, что „какъ ни велики эти *выгоды*, русское духовенство никогда не согласится купить ихъ цѣною своихъ православныхъ догматовъ". Но и это препятствіе авторъ не считаетъ непреодолимымъ. Во-первыхъ, онъ обращаетъ вниманіе на то, что пунктовъ

[1]) Ibid., стр. 50—55, 57.

разногласія немного. „Всѣмъ извѣстно, говоритъ онъ, что къ числу спорныхъ догматическихъ вопросовъ принадлежатъ, по крайней мѣрѣ съ перваго взгляда, преимущественно два: вопросъ объ исхожденіи Св. Духа, и о главенствѣ папы.— Есть, правда, и другіе спорные пункты, относящіеся къ догматическому ученію; но то вопросы второстепенные, и ихъ рѣшеніе не представитъ никакого затрудненія, какъ скоро кончится разномысліе объ исхожденіи Св. Духа и о главенствѣ папы". Во-вторыхъ, римское ученіе по этимъ вопросамъ Православная Церковь, думаетъ Гагаринъ, не имѣетъ права признавать еретическимъ. Ересью Православная Церковь признаетъ только то, что осуждено на Вселенскомъ соборѣ. Римское ученіе объ исхожденіи Св. Духа „и отъ Сына", а равно и ученіе о главенствѣ папы ни на одномъ изъ Вселенскихъ соборовъ не было осуждено; значитъ оба эти пункта ученія должны быть относимы къ категоріи простыхъ богословскихъ *мнѣній*, которыя пока Православною Церковью не приняты, но и не отвергнуты. И такъ какъ, по его мнѣнію, оба эти пункта не стоятъ въ прямомъ противорѣчіи съ ученіемъ Православной Церкви, а составляютъ лишь пробѣлъ въ ея недоразвившемся якобы катехизисѣ, то для соединенія Церквей достаточно только представителямъ обѣихъ церквей собраться на Вселенскій Соборъ, и, или доказать, что противорѣчіе между двумя символами только наружное, внѣшнее, или объявить латинское мнѣніе догматомъ Вселенской Церкви, и тогда оно сдѣлается такъ же обязательнымъ для Православныхъ, какъ оно теперь обязательно для Католиковъ [1]).

Отмѣчая эти мысли Гагарина, Хомяковъ, отъ времени до времени, дѣлаетъ свои тѣ или другія замѣчанія. Но особенно онъ подчеркиваетъ ту его мысль, что будто бы *ересь* не можетъ считаться таковою, пока она не осуждена на

[1]) Ibid., стр. 58 и дал.

Вселенскомъ соборѣ. Указавъ на то, что „Церковь ничего не можетъ прилагать къ своимъ догматамъ; что никогда она не исповѣдывала ничего такого, что бы не было изначала ей открыто Духомъ Святымъ“, нашъ критикъ говоритъ: „Первый вселенскій соборъ созванъ не раньше IV-го вѣка. Стало быть до этого времени ни въ чемъ не могло быть ереси, и мнѣнія были совершенно свободны обо всѣхъ предметахъ; ибо не было для ихъ осужденія непогрѣшительной власти. Можно было быть Евіонитомъ, Маркіонитомъ, Савеліонитомъ безнаказанно и не подвергаться отлученію отъ Церкви!! Да и теперь, кто могъ бы отказать мнѣ въ правѣ утверждать, что, принимая во вниманіе единство существа, Духъ Св. участвуетъ, хотя можетъ быть и не прямо, въ вѣчномъ отчествѣ? Вѣдь ни одинъ вселенскій соборъ не обсуживалъ этого вопроса. Какова логика у отца Гагарина? Что за удивительная откровенность! Какое пониманіе основныхъ началъ Церкви, въ которой онъ родился!“... Переходя затѣмъ непосредственно къ вопросу о главенствѣ папы, Хомяковъ замѣчаетъ: вѣрно то, „что Римское заблужденіе не было осуждено на вселенскомъ соборѣ. Очень простое объясненіе этому факту я далъ уже въ первой моей брошюрѣ. Древнія ереси заключали въ себѣ заблужденія въ откровенномъ догматѣ о внутреннемъ естествѣ Божіемъ или объ отношеніи Его къ естеству человѣческому; но, искажая преданное ученіе, эти ереси предполагали однако, что остаются ему вѣрными. Это были заблужденія болѣе или менѣе преступныя, но заблужденія личныя, не возставшія противъ *догмата церковной соборности*, а напротивъ охотно ссылавшіяся, въ доказательство своей мнимой истинности, на согласіе всѣхъ христіанъ. Романизмъ поставилъ на мѣсто единства соборной вѣры *независимость личнаго или областнаго мнѣнія* (ибо папская непогрѣшность придумана была позднѣе), явилъ себя первою ересью противъ догмата о *естествѣ Церкви или о вѣрѣ Церкви въ себя*. Римляне

рѣшили догматическій вопросъ безъ согласія своихъ братьевъ, *они присвоили себѣ монополію благодати.* Римскій міръ подразумѣвательно объявилъ (и упорствуетъ въ своемъ объявленіи), что міръ восточный есть не болѣе, какъ міръ илотовъ въ вѣрѣ и ученіи. Онъ совершилъ *нравственное братоубійство.* Для его осужденія не было надобности въ соборѣ, то есть въ *свидѣтельствѣ.* Онъ самъ себя отлучилъ и тѣмъ самымъ себя осудилъ, самъ подалъ противъ себя свидѣтельство: abiit, evasit, erupit".

Но забудемъ на время и эти старые счеты и это разногласіе въ догматахъ и допустимъ, что „Латинская Церковь можетъ принять восточныхъ въ свое общеніе. Спрашивается: на какомъ условіи? Въ равенствѣ христіанскаго братства?— „Пожалуй", отвѣтитъ Латинянинъ, нѣсколько помявшись. Значитъ: и въ равенствѣ правъ на епископство, на кардинальство и на *папство*, на которое всѣ сыны Церкви, очевидно, имѣютъ равное право? „Что вы!" восклицаетъ устрашенный Латинянинъ, „куда забрели вы! Мы принимаемъ васъ, но какъ дѣтей, не болѣе, съ даруемою вамъ привиллегіею на невѣжество и, говоря откровенно, на безсмысліе"... И такой то союзъ христіанъ осмѣливается предлагать своимъ братьямъ!"

Но „предположимъ, говоритъ Хомяковъ, что эта чудовищная унія осуществилась. Итакъ, Церковь сложилась изъ двухъ провинціальныхъ Церквей, состоящихъ во внутреннемъ общеніи, Церкви римской и Церкви восточной. - Одна смотритъ на спорные пункты какъ на самостоятельныя мнѣнія (восточная), другая какъ на члены вѣры (западная). Отлично. Христіанинъ востока принимаетъ Римскую вѣру: онъ остается въ общеніи со всею Церковію; но половина ея (западная) принимаетъ съ радостью (ибо онъ принялъ filioque и папство какъ члены символа вѣры), а другая не смѣетъ судить его, потому что объ этомъ предметѣ у нея нѣтъ опредѣленной вѣры (ибо на эти пункты она смотритъ какъ

на частныя мнѣнія, не занесенныя въ ея символъ). Возьмемъ теперь обратный случай. Кто-нибудь изъ области Римской принимаетъ восточное мнѣніе: онъ необходимо исключается изъ общенія съ своею провинціальною Церковію, ибо онъ отвергъ членъ ея символа, то есть догматъ вѣры, а чрезъ это самое исключается изъ общенія и съ восточными (такъ какъ они находятся въ полномъ общеніи съ западными). Западные исключаютъ человѣка за то, что онъ вѣруетъ тому, чему вѣруютъ ихъ братья, съ которыми они состоятъ въ общеніи; а восточные исключаютъ этого несчастнаго за то, что онъ исповѣдуетъ ихъ собственную вѣру. Изъ этого смѣшного положенія только одинъ выходъ, а именно: допустить, что Латинянинъ не лишится общенія за принятіе восточнаго вѣрованія, то есть за оставленіе догмата. Тѣмъ самымъ Латинскій догматъ низводится (даже въ глазахъ самихъ Латинянъ) на степень простого мнѣнія, и расколъ осуждается согласно предложенію Марка Ефесскаго. Вотъ, въ числѣ другихъ, поразительный примѣръ самоубійства ложныхъ ученій! Вотъ къ какимъ выводамъ приводитъ разбираемая глава, съ ея безстыдными софизмами, съ этими *выгодами,* безъ зазрѣнія совѣсти предлагаемыми клиру въ награду за отступничество, съ этими предполагаемыми сдѣлками, основанными на лжи!—Разсудите сами: такое легкомысліе и легкоязычіе, такая постоянная лживость или, лучше сказать, такая фельетонная серьезность и іезуитская искренность—все это не есть ли своего рода проповѣдь невѣрія, при томъ убѣдительнѣйшая изъ всѣхъ?“ [1]).

---

[1]) Гагаринъ допускаетъ два пути къ соединенію: Вселенскій соборъ примиритъ оба символа или тѣмъ, что докажетъ отсутствіе между ними противорѣчія, тогда обѣ половины Церкви останутся при своихъ символахъ,—или тѣмъ, что объявитъ новшества Латинской Церкви вселенскими догматами и внесетъ ихъ и въ восточный символъ (ibid. 63). Приведенное возраженіе Хомякова предполагаетъ, очевидно, принятіе первой половины этой дилеммы; о принятіи второй половины, съ православной точки зрѣнія, предполагается, не можетъ быть и рѣчи.

Четвертая, послѣдняя, глава сочиненія Гагарина носитъ характерное для іезуита заглавіе: „Или Католицизмъ, или Революція“. Если, согласно проектируемому авторомъ плану, послѣдуетъ „возвращеніе русскому духовенству льготъ и вольностей, которыхъ оно теперь не имѣетъ, и освобожденіе его изъ подъ опеки правительства“, то послѣднее естественно „принуждено будетъ отказаться отъ нѣкоторыхъ церковныхъ правъ, которыми оно теперь пользуется“ [1]) Іезуитъ, взявшій на себя задачу создать проектъ уніи на условіяхъ сохраненія „выгодъ“ всѣхъ заинтересованныхъ сторонъ, естественно долженъ былъ изобрѣсть средство дать русскому правительству удовлетвореніе за эту утрату. Такое средство онъ отчасти указываетъ уже въ предыдущей главѣ. Тамъ онъ даетъ обѣщаніе, что „папа обезпечитъ законную власть русскаго Монарха“, который „найдетъ въ папѣ бдительнаго хранителя царской власти, всегда готоваго обуздывать притязанія духовенства, могущія сдѣлаться крамольными“ [2]). Читая эти строки въ контекстѣ рѣчи, недоумѣваешь, какимъ образомъ духовенство, утрату свободы которымъ оплакиваетъ авторъ, вдругъ можетъ проявить притязанія, доходящія до необузданности и крамолы. Это недоумѣніе теперь и пытается разсѣять Гагаринъ, но дѣлаетъ это истинно по-іезуитски. Раньше, стараясь переманить на сторону Рима русское духовенство, онъ рисовалъ картину его порабощенія правительствомъ и доказывалъ, что безъ помощи папы ему нѣтъ спасенія. Теперь, ухаживая, такъ сказать, за русскимъ правительствомъ, онъ поетъ другую пѣсню. Оказывается, что Русская Церковь и безъ помощи папы можетъ добиться независимости, и симптомы ея стремленія къ этому авторъ уже видитъ въ русской жизни. Сообразно съ этимъ сердобольный іезуитъ теперь хлопочетъ

---

[1]) Ibid, стр. 69—70.

[2]) Ibid,, стр. 51.

уже не о томъ, какъ бы освободить Церковь изъ порабощенія, а о томъ, какъ бы стремленіе духовенства къ независимости не повлекло дурныхъ послѣдствій для правительства. „Независимость русской Церкви можетъ, конечно, породить жаркіе споры, и взорвать общественное мнѣніе. Но подобная борьба—серьезно увѣряетъ авторъ—никогда не кончится мирнымъ образомъ, а *произведетъ революцію*; революція же вырветъ изъ рукъ Государя уже не ключекъ духовной власти, а *совсѣмъ другое*. Итакъ, вопросъ объ освобожденіи Церкви, начинающій волновать Россію,—вопросъ великій,—кончится однимъ изъ двухъ: *или католичествомъ или революціей*.—Или католичество или революція,—продолжаетъ настаивать Гагаринъ,—такова дилемма, грозно стоящая за каждымъ вопросомъ въ Россіи, хотя доселѣ государственныя лица (скорбитъ іезуитъ), повидимому, не замѣчаютъ этого“ [1]). Но почему же Католичество, а не что-нибудь другое, должно спасать Россію отъ революціи? А вотъ почему: католическое начало, видите-ли, есть начало прямо противоположное началу революціонному.—„Что въ Европѣ въ настоящее время занимаетъ первое мѣсто?“ спрашиваетъ авторъ.— „Революція. Какое начало діаметрально противоположно революціонному? Католическое“ [2]).— Но это въ Европѣ, замѣтитъ читатель; а при чемъ же тутъ Россія? Нѣтъ: не въ Европѣ только, но и въ Россіи. Дѣло въ томъ, что революціонное начало въ Россіи не есть начало мѣстное, самобытное; оно занесено сюда изъ Европы; а откуда взятъ ядъ, тамъ нужно искать и противоядія.

Революціонное начало занесено въ Россію, увѣряетъ Гагаринъ, вмѣстѣ съ реформами Петра Великаго; съ тѣхъ поръ оно здѣсь росло и развивалось, „и въ настоящее время едва ли найдется въ Европѣ другое государство, гдѣ

---

[1]) Ibid., стр. 69—71.

[2]) Ibid., стр. 72—73.

бы считалось столько вольтеріанцевъ, какъ въ Россіи". Вольтеріанцы грезятся Гагарину вездѣ: молодые профессоры, получившіе образованіе въ германскихъ университетахъ, учителя въ гимназіяхъ, журналисты, писатели, получившіе образованіе въ университетахъ и т. д. Но есть особый видъ вольтеріанцевъ, которые особенно ненавистны іезуиту: это „восторженные поклонники старины", которые „въ основаніе жалкой системы образованія національнаго" кладутъ *„православіе, самодержавіе и народность"* [1]). Сущность направленія этихъ вольтеріанцевъ онъ видитъ въ стремленіи создать изъ *всѣхъ восточныхъ христіанъ* „одно огромное политическое цѣлое", въ которомъ должны осуществиться три единства: религіозное, политическое и національное. Въ глазахъ представителей этой партіи,—серьезно увѣряетъ Гагаринъ,—„самодержавіе не что иное, какъ путь къ побѣдѣ. орудіе, необходимое для битвы, диктатура, обязанная соединить въ одно цѣлое всѣ славянскія племена, и всѣхъ восточныхъ христіанъ. Но когда пробьетъ для самодержавія роковой часъ, тогда, чтобы сбыть его съ рукъ, выведутъ безъ всякаго затрудненія изъ этой же самой народности начала политическія, какъ нельзя больше республиканскія, коммунистическія, радикальныя"... *То же* должно сказать и о православіи и народности, хотя это „то же" выходитъ какъ то ужъ совсѣмъ не складно. Тѣмъ не менѣе для іезуита „изъ сказаннаго довольно видно, что́ кроется подъ пышными словами: *православіе*, *самодержавіе*, *народность*. Не иное что, какъ революціонная идея XIX вѣка, въ восточномъ покроѣ. Сравните московскихъ *славянофиловъ* съ юною Италіею; васъ поразитъ ихъ сходство". У тѣхъ и другихъ одна *идея*. „Какая именно? Угадать не трудно: революціонная",—съ тою однакоже разницею, что *панславизмъ*, въ смыслѣ дѣйствія на массу, гораздо болѣе страшенъ, чѣмъ всѣ вы-

[1]) Ibid., стр. 75, 78—79.

думки западныхъ демагоговъ, не исключая и итальянскихъ карбонаріевъ.

Ко всѣмъ этимъ страхамъ Гагаринъ прибавляетъ еще расколъ. „А что, спрашиваетъ онъ, если бы мы остановили взоры читателя на безчисленныхъ *толкахъ*, которыхъ русское духовенство, какъ извѣстно, не въ силахъ привести къ повиновенію? Они висятъ надъ нимъ огромною, ужасною тучею: это готовыя рамы для тайныхъ обществъ. Пусть явится какой-нибудь человѣкъ, соединяющій въ себѣ способности и страсти Пугачева и Маццини, и мы увидимъ, какія страшныя грозы таятся въ нѣдрахъ этихъ толковъ... Русская Церковь безсильна; царская власть можетъ только отсрочить взрывъ; съ каждымъ днемъ столкновеніе *раскола* съ началомъ революціоннымъ становится болѣе или менѣе неминуемымъ. Медлить нечего“...—Всѣ эти пѣсни у Гагарина обыкновенно оканчивается однимъ и тѣмъ же припѣвомъ: или *католичество или революція* [1]).

Итакъ, все рушится, все гибнетъ; спасеніе одно: объятія папы. Правда, „русское правительство принуждено будетъ отказаться отъ нѣкоторой доли своей власти“; но, утѣшаетъ іезуитъ, „это пожертвованіе не останется безъ вознагражденія“ [2]).

Хомяковъ въ свое время считался непобѣдимымъ діалектикомъ. Но предъ такой аргументаціей и онъ долженъ былъ замолкнуть. Дѣло въ томъ, что въ выходкѣ противъ *восторженныхъ поклонниковъ старины* онъ, вѣроятно не безъ основанія, увидѣлъ прямой доносъ по своему адресу. Такъ зло лукавый іезуитъ отомстилъ ему за первыя двѣ французскія брошюры, предпочтя низменный путь доноса честной литературной борьбѣ. Заводить полемику на этой почвѣ въ тогдашнее время во всѣхъ отношеніяхъ было невыгодно. По

[1]) Ibid., стр. 82—96.

[2]) Ibid, стр. 99.

этому въ отвѣтъ на эту подлую выходку онъ нашелъ возможнымъ сказать только слѣдующее. „Не стану отвѣчать на это обвиненіе: не назову его ни ложью, ни клеветою. Думаю, что оно не будетъ имѣть большаго успѣха; но, не имѣя однако никакого основанія быть въ томъ увѣреннымъ, скажу только, что и въ противномъ случаѣ, какъ ни тяжело находиться въ положеніи *заподозрѣннаго*, и какимъ бы послѣдствіямъ не подвергалось личное спокойствіе заподозрѣннаго, я не дозволю себѣ примѣшивать самозащиты къ защитѣ нашей вѣры и не внесу оправдательнаго за себя слова въ страницы, предназначаемыя къ тому, чтобы посильно выяснить моимъ западнымъ братьямъ характеръ Церкви, то есть Божьей истины на землѣ.—Пусть же іезуитъ безнаказанно радуется своему доносу“.

„Подъ стать брошюрѣ Гагарина приходится вышедшее ранѣе ея, въ 1855 году, сочиненіе Грека Пиципіоса о *Восточной церкви*[1]). Болѣе объемистое, чѣмъ сочиненіе русскаго іезуита, болѣе богословское въ своихъ пріемахъ, оно столько же ничтожно въ своихъ научныхъ пріемахъ, а въ отношеніи нравственномъ должно быть поставлено еще ниже его... Обращаясь къ читателямъ менѣе просвѣщеннымъ чѣмъ тѣ, которыхъ имѣлъ въ виду отецъ Гагаринъ, авторъ не почелъ за нужное стѣсняться. Перепечатки-текстовъ, подложность которыхъ доказана была много разъ (Зернико-

[1]) Это извѣстное сочиненіе: L'Église Orientale. Par Jacques G. Pitzipios. Rome. 1855 г. Состоитъ оно изъ четырехъ частей, вмѣстѣ обнимающихъ до 378 страницъ и дѣйствительно, по совершенно вѣрному замѣчанію Хомякова, „болѣе объемистое, чѣмъ сочиненіе русскаго іезуита“. Ниже, въ примѣчаніи, Хомяковъ передаетъ распространившійся въ его время слухъ, „что это сочиненіе принадлежитъ не Пиципіосу“. Слухъ этотъ не оправдался: выставленное на выходномъ листѣ имя Пиципіоса есть дѣйствительное имя автора книги. Пиципіосъ такой же измѣнникъ въ Греческой Церкви, какъ іезуитъ Гагаринъ въ Церкви Русской. Этимъ ренегатствомъ объясняются совершенно вѣрно указываемыя Хомяковымъ особенности ихъ сочиненій, всегда характеризующія произведенія подобнаго рода религіозныхъ отступниковъ.

вымъ, Θеофаномъ и, въ наше время, ученымъ Нилемъ въ Англіи), безстыдныя ссылки на тексты, опровергающіе то самое ученіе, въ защиту котораго они приводятся, умолчаніе о фактахъ самыхъ общеизвѣстныхъ, указаніе на историческіе факты ясно ложные—вотъ и все сочиненіе. Оно образуетъ собою какъ бы дополненіе къ сочиненію русскаго іезуита въ слѣдующемъ отношеніи: одно писано съ цѣлью поселить взаимныя подозрѣнія между правительствомъ и подданными (сочин. Гагарина); другое — поселить раздоръ между чиномъ мірянъ и клиромъ".

У латинскихъ полемистовъ издавна утвердилась система нападать на недостатки отдѣльныхъ лицъ или частныхъ учрежденій православной Церкви съ тѣмъ, чтобы этимъ набрасывать тѣнь на самую Церковь. Этой системой воспользовался и Пиципіосъ въ своемъ сочиненіи. Возставая противъ самаго принципа этой системы, Хомяковъ говоритъ: „Заявляя гласно о глубокомъ уваженіи нашемъ къ поистинѣ образцовому клиру свободной Греціи, мы нисколько не думаемъ умалять или прикрывать пороки патріаршаго двора. Но вѣдь патріархъ не болѣе какъ мѣстный епископъ, а поэтому мы не можемъ понять, ради чего толки о его добродѣтеляхъ или недостаткахъ примѣшиваются къ обсужденію вопросовъ вѣры. Во-всякомъ случаѣ не греку бы накидываться съ такимъ остервенѣніемъ на своихъ соотечественниковъ. Ему, конечно, не безызвѣстно, что они доведены до настоящаго ихъ огрубѣнія не вѣрою ихъ (доказательство тому свободная Грецiя), а жесточайшимъ рабствомъ и кознями многихъ и многихъ непріязненныхъ силъ. Тѣмъ паче не слѣдовало бы Греку олатинившемуся обращать въ укоръ Церкви не слишкомъ важные по своему значенію пороки нѣсколькихъ епископовъ или патріарховъ; не ему бы, кажется, забывать про несказанныя мерзости, царившія въ продолженіе цѣлыхъ вѣковъ на томъ самомъ престолѣ, у подножія котораго онъ теперь простирается, почитая въ немъ средоточіе истины на

землѣ. Словомъ, это нападеніе, не смотря на кажущуюся свою справедливость, до подлости жестоко въ томъ, что оно высказываетъ, и до низости лживо въ томъ, о чемъ умалчиваетъ. Вотъ все, что можно сказать о Пиципіосѣ и о его сочиненіи".

Разсмотрѣнныя сочиненія Гагарина и Пиципіоса подтверждаютъ уже раньше высказанную истину, что „Романизмъ не смѣетъ нападать на Церковь прямыми доводами. Онъ употребляетъ противъ нея маневры глухой, подземной борьбы, и при этомъ отступникамъ, какъ бы въ заслуженную имъ кару, поручается самая грязная работа".

Коснувшись всколзь нѣкоторыхъ позднѣйшихъ явленій въ жизни Католицизма [1]), Хомяковъ еще разъ оттѣняетъ ту мысль, „что столь постоянная лживость внушаетъ честнымъ душамъ невольное чувство негодованія и отвращенія, отъ котораго нельзя иначе защититься, какъ отдавъ себѣ ясный отчетъ въ той зависимости, въ которой находятся современные намъ Латиняне отъ первоначальной лжи, послужившей исходною точкою ихъ исторіи".

Давая совѣтъ перемѣнить эту тактику, Хомяковъ свои счеты съ Латинскими полемистами заканчиваетъ слѣдующимъ характернымъ наставленіемъ. „Пусть бы они довольствовались интригами и потаенными маневрами, которые имъ такъ часто удаются. Пусть бы старались настаивать и обольщать по одиночкѣ людей слабыхъ, такихъ, напримѣръ, каковы это множество моихъ соотечественниковъ, титулованныхъ и не титулованныхъ, развозящихъ на показъ всей Европѣ свою безполезную праздность и полное невѣжество о своемъ отечествѣ и своей вѣрѣ! Съ ними совладѣть легко. Но пусть, насколько могутъ, избѣгаютъ они опаснаго для нихъ свѣта

[1]) Подъ соборомъ, о которомъ здѣсь упоминаетъ Хомяковъ, очевидно нужно разумѣть съѣздъ высшаго духовенства въ Римѣ въ 1854 году, завершившійся папскою буллою Ineffabilis Deus.

и гласности. Это такая арена, на которой они могутъ послужить только безвѣрію, и ничему больше".

Отъ изданій католическихъ Хомяковъ переходитъ „къ нѣкоторымъ изданіямъ *протестантскимъ*". Давая общую характеристику протестантской литературы, нашъ критикъ замѣчаетъ: „Здѣсь нравственная атмосфера чище. Правда, мы еще встрѣчаемъ заблужденія, но лжи преднамѣренной уже не находимъ. Искренность въ исканіи истины (хотя поиски направляются по такимъ путямъ, которые не могутъ къ ней привести) внушаетъ намъ сочувствіе, отъ котораго мы не имѣемъ причинъ отбиваться; уваженіе и соболѣзнованіе заступаютъ мѣсто тѣхъ болѣе тяжелыхъ ощущеній, которыя испытывались нами на почвѣ Римской".

Изъ протестантскихъ сочиненій онъ прежде всего останавливается на брошюрѣ Капфа изъ Штутгарда: „О религіозномъ состояніи Евангелической Германіи, съ свѣтлой и темной его стороны" [1]). Онъ собственно касается послѣднихъ ея страницъ, которыя „должны, повидимому, служить опроверженіемъ мнѣнію, высказанному" Хомяковымъ въ двухъ первыхъ его брошюрахъ. Признавая, что авторъ брошюры вообще относится къ нему „съ истинною благосклонностью", Хомяковъ прежде всего находитъ, что его критикъ неправъ въ слѣдующемъ упрекѣ по адресу Православной Церкви: „Вынужденное единство въ ущербъ истинѣ, вынужденное повиновеніе авторитету безъ свободы вѣры и совѣсти, вотъ чего вы всегда требуете, вы, латиняне, вы, православные". Напоминая соотвѣтствующія мѣста изъ прежнихъ своихъ брошюръ, нашъ полемистъ утверждаетъ, что *единство Церкви свободно*, что въ Церкви даже болѣе свободы, чѣмъ въ Протестантствѣ; „ибо Протестантство признаетъ въ Св. Писаніи авторитетъ непогрѣшимый и въ то же время *внѣшній*

[1]) Religiose Zustand des evangelischen Deutschlands nach Licht und Schatten.

человѣку, тогда какъ Церковь въ Писаніи признаетъ свое собственное свидѣтельство и смотритъ на него, какъ на внутренній фактъ своей собственной жизни". Требуя отъ своихъ членовъ единства, Церковь признаетъ единство только свободное: „*ибо въ дѣлахъ вѣры принужденное единство есть ложь, а принужденное послушаніе есть смерть*". Чтобы объяснить протестанту, какимъ образомъ въ Церкви гармоническое единство убѣжденій мирится съ свободой мнѣнія, Хомяковъ прибѣгаетъ къ слѣдующей аналогіи. „Милліоны людей смотрятъ на солнце и соглашаются въ томъ, что оно блеститъ. Слѣпой можетъ въ томъ сомнѣваться; но слѣдуетъ ли изъ этого, что согласіе зрячихъ имъ *навязано?* Взаимная любовь, даръ благодати, есть то око, которымъ каждый христіанинъ зритъ Божественные предметы, и это око никогда не смыкалось съ самаго того дня, когда огненные языки низошли на главы апостоловъ; оно и не сомкнется никогда дотолѣ, пока Верховный Судія сойдетъ и потребуетъ отчета у человѣчества въ истинѣ, которую Онъ далъ ему, запечатлѣвъ ее Своею кровію. Доля духовнаго ясновидѣнія, даруемая въ мѣру каждому христіанину, находитъ свою полноту въ органическомъ единеніи всѣхъ, и ни въ чемъ иномъ"... Вотъ этого то *органическаго единства* нѣтъ ни въ Романизмѣ, ни въ Реформѣ. „*Римскій міръ есть не что иное, какъ единство безъ живого содержанія, съ терафимомъ въ видѣ папы; а міръ протестантскій не что иное, какъ единица безъ содержанія реальнаго, съ фетишомъ въ видѣ мертвой буквы. Таково неизбѣжное послѣдствіе системы, отринувшей живое начало вѣры, открытой взаимной любви*". Направляя рѣчь на этотъ разъ спеціально противъ протестантовъ, Хомяковъ продолжаетъ настаивать на томъ, что Библія для нихъ „*представляетъ характеръ фетиша, поколику она служитъ связью для протестантскаго міра: ибо въ истолкованіи ея, по самымъ важнымъ предметамъ, онъ далеко не*

согласенъ самъ съ собой"; протестантскій міръ, слѣдовательно, поклоняется не содержанію Библіи, которое является для него спорнымъ, а ея внѣшней оболочкѣ, которая въ этомъ смыслѣ служитъ для него дѣйствительно чѣмъ-то въ родѣ фетиша. Но этого мало. Хомяковъ силится отнять у протестантовъ и это послѣднее связующее ихъ звено. Онъ прямо заявляетъ, что *„міръ* протестантскій не имѣетъ на Библію никакого права". Логическій путь, которымъ онъ къ этому приходитъ, очень простъ. Онъ спрашиваетъ, на чемъ основывается безусловное довѣріе протестантовъ къ Библіи? Такое довѣріе не можетъ утверждаться ни на *исторической достовѣрности* написаннаго, ибо такая достовѣрность не представляетъ ручательства въ пользу догматической части Библіи, т. е. части наиболѣе важной; безусловнаго довѣрія въ глазахъ протестанта не могутъ внушать и *имена авторовъ*, которыя для обыкновенной науки могутъ показаться мало извѣстными или сомнительными; нельзя такого довѣрія основывать и на *чистотѣ библейскаго ученія*, ибо это возможно было бы подъ условіемъ допущенія готоваго нормальнаго ученія предшествующаго Библіи и служащаго мѣриломъ ея святости. Такъ на чемъ же основывается такое довѣріе? Только на *канонѣ:* „канонъ, одинъ канонъ устанавливаетъ Библію какъ Св. Писаніе", а канонъ, какъ уже замѣчено было, неотдѣлимъ отъ Церкви. Чтобы выпуклѣе выставить эту мысль, Хомяковъ допускаетъ, діалектически конечно, слѣдующую игру случая. „Пусть бы сегодня, говоритъ онъ, удалось доказать, что посланіе къ Римлянамъ принадлежитъ не Св. Павлу; Церковь сказала бы: „оно отъ меня", и на другой же день это посланіе читалось бы, по прежнему, громогласно, во всѣхъ Церквахъ, и христіане по прежнему внимали бы ему въ радостномъ молчаніи вѣры; ибо мы знаемъ, чье свидѣтельство одно для насъ неотвержимо. Пускай бы отыскалось (если это возможно) какое нибудь для насъ новое, наиподлиннѣйшее и несомнѣннѣйшее

писаніе величайшаго изъ апостоловъ: оно не получило бы силы неотвержимаго свидѣтельства дотолѣ, покуда не сказала бы Церковь: „это писаніе не только отъ Петра, или отъ Павла, или отъ Іоанна, оно отъ меня“. Эта увѣренность въ непогрѣшимости Церкви даетъ возможность православному человѣку совершенно спокойно, безъ всякаго страха, слѣдить за изысканіями науки, къ какимъ бы выводамъ она ни приходила. „Не то мы видимъ у протестантовъ. Критика скептицизма тревожитъ ихъ глубоко: они встрѣчаютъ и оспариваютъ ее съ какимъ то трусливымъ гнѣвомъ, обнаруживающимъ сомнѣніе, въ которомъ имъ не хотѣлось бы сознаться. И въ самомъ дѣлѣ, что дѣлать съ посланіемъ къ Римлянамъ, еслибъ оказалось, что оно не Павломъ писано? Ударъ былъ бы неотразимъ; ибо протестанты отъ начала Реформы воображаютъ, что они вѣрятъ Св. Павлу, не подозрѣвая, что они вѣрятъ Церкви“ времени установленія канона. Но въ Протестантствѣ Церкви въ истинномъ смыслѣ нѣтъ, ибо здѣсь церковное начало разложено чрезмѣрнымъ развитіемъ субъективизма. Вотъ почему „писаніе и протестантскій міръ *внѣшни* другъ другу, и никогда это фальшивое отношеніе не измѣнится, никогда внутренняя язва Протестантства не закроется“.

Конечно, сами Протестанты съ такимъ приговоромъ примириться не могутъ. „Великій *союзъ* всѣхъ живыхъ членовъ Евангелическихъ Церквей, говоритъ докторъ Капфъ, послужилъ бы фактическою и самою убѣдительною уликою противъ тѣхъ, которые въ Реформѣ хотятъ видѣть торжество безграничнаго субъективизма“.—„Нѣтъ, возражаетъ Хомяковъ: это не было бы убѣдительною уликою, даже вовсе не было бы уликою. *Союзъ* вовсе не то, что *единство*, и, стало быть, духъ Церкви, тотъ духъ, который далъ протестантамъ то, что еще уцѣлѣло въ нихъ отъ вѣры (Священное Писаніе); стало быть, говорю я, этотъ духъ рѣшительно покинулъ протестантскій міръ, когда человѣкъ столь высоко чтимый и

столь достойный почтенія, какъ глава Виртембергскихъ общинъ, дошелъ до смѣшенія двухъ столь различныхъ одно отъ другого понятій: *союза* (alliance) и *единства* (unité). Союзъ! Да это то, съ чѣмъ носится міръ политическій; это раздоръ, замазанный снаружи, это ложь договаривающихся между собою интересовъ; это обоюдное равнодушіе въ жизни и безвѣріе въ мнѣніи; это, наконецъ, то, что Церкви невѣдомо, а царствію Божію чуждо. Союзъ между областными Церквами! Союзъ между христіанами первыхъ временъ. Союзъ между апостолами! Сомнѣваюсь, чтобы кто-нибудь могъ произнести эти слова не содрогнувшись"... Въ дѣлѣ вѣрованія „всякій союзъ между различными исповѣданіями, какими бы то ни было, есть не что иное, какъ опредѣленіе или по крайней мѣрѣ изысканіе *той наименьшей доли* (minimum) *вѣры, къ которой они относительно способны.* Таково первое условіе, условіе основное. Можетъ ли быть названа христіанскою эта исходная точка!... Можно ли не шутя предположить, что св. Павелъ допустилъ бы, напримѣръ, раздачу Евхаристіи двумъ лицамъ, изъ которыхъ одно принимало бы ее какъ кусокъ бѣлаго хлѣба и глотокъ вина, а другое— какъ самое тѣло и самую кровь Господа нашего Іисуса Христа, Того, передъ Кѣмъ всѣ колѣна преклоняются съ любовью и страхомъ? Или можно ли предположить, что св. Павелъ допустилъ бы единство общенія для такихъ двухъ людей, изъ которыхъ одинъ вѣрилъ бы, что Богъ открываетъ Себя взаимной любви служителей Христовыхъ, т. е. закону нравственному, а другой увѣрялъ бы, что познаніе Божественныхъ предметовъ пріурочено къ клочку земли, называемому, можетъ быть, Римомъ или какъ-нибудь иначе, все равно? Эти примѣры, взятые наудачу, конечно, достаточно показываютъ, что союзъ различныхъ исповѣданій можетъ основаться только на *наименьшемъ количествѣ вѣры*; а если такъ, то мы знаемъ наперед, за кѣмъ останется послѣднее слово. Оно останется за тѣмъ, на кого, въ полнотѣ своей силы, работалъ

Римъ, когда разрывалъ единство исповѣданія; затѣмъ, на кого Римъ одряхлѣвшій и реформаты, логически порожденные Римомъ, работаютъ за одно и въ настоящую минуту", т. е. за невѣріемъ.

Но предположимъ, что такой союзъ, о которомъ мечтаютъ протестанты, будетъ достигнутъ; допустимъ, что ученые и богословы различныхъ обществъ, собравшись на съѣздѣ, отыщутъ начало для взаимнаго соглашенія и придумаютъ „общее исповѣданіе вѣры, суженной до наименьшаго размѣра". Но кто поручится за то, что это новое исповѣданіе принято будетъ всѣмъ остальнымъ протестантскимъ міромъ, ученымъ и неученымъ, или что сами изобрѣтатели такого исповѣданія навсегда преклонятся предъ нимъ съ безусловною вѣрою въ его истинность? Гдѣ гарантія въ томъ, что такая попытка къ примиренію не окончится возникновеніемъ новой секты по образцу существующихъ? Въ Церкви вѣра въ истинность содержимаго ею ученія утверждается на вѣрѣ въ силу Св. Духа, ниспосланнаго ей разъ навсегда въ день Пятидесятницы. Теперь спрашивается: на чемъ же утвердятъ свою вѣру люди, порвавшіе связь съ Церковью и ея преданіемъ, въ которомъ изъ вѣка въ вѣкъ проявлялась дарованная Церкви въ день Пятидесятницы благодать Святаго Духа? Не объявятъ-ли они день своего собранія днемъ новой Пятидесятницы? Но „новой Пятидесятницы не будетъ, какъ не будетъ новаго воплощенія Сына Божія", и если бы они задумали это провозгласить, то сами себѣ не повѣрятъ.

Отъ брошюры доктора Капфа Хомяковъ переходитъ къ рѣчи Сталя *о вѣротерпимости* и къ разбору этой рѣчи Бунзеномъ. Установивъ свое понятіе о Церкви, Сталь находитъ, что основные элементы его можно отыскать въ трехъ важнѣйшихъ исповѣданіяхъ христіанскаго Запада: въ Римскомъ католичествѣ, Кальвинизмѣ и Лютеранствѣ, и поэтому утверждаетъ, что „всѣ эти исповѣданія получили свое призваніе отъ Самаго Бога". Отмѣтивъ этотъ фактъ, Хомяковъ

спрашиваетъ: „Но гдѣ же послѣ этого Церковь, необходимость которой авторъ (Сталь) такъ рѣшительно признаетъ? Искать-ли ее въ абстрактномъ понятіи, обнимающемъ всѣ три исповѣданія? Церковь, *нѣчто живое и органическое*, состоитъ-ли въ абстрактѣ? Церковь, *блюстительница истины*, состоитъ ли въ сочетаніи трехъ исповѣданій, изъ которыхъ по крайней мѣрѣ два суть заблужденія? Церковь, *сокровищница всѣхъ человѣческихъ щедротъ*, состоитъ-ли въ сочетаніи трехъ исповѣданій, изъ которыхъ одно, въ продолженіе вѣковъ, предавало и предаетъ донынѣ два другія анаѳемѣ, а тѣ отплачиваютъ ему въ продолженіе вѣковъ ругательнымъ прозвищемъ Вавилонской блудницы? Церковь, *содержащая единство должностей и полномочій духовныхъ*, состоитъ ли въ сочетаніи трехъ исповѣданій, изъ которыхъ каждое отрицаетъ духовныя власти, правящія двумя другими? Церковь, *содержащая таинства въ ихъ законномъ употребленіи и истинномъ смыслѣ*, состоитъ ли въ сочетаніи трехъ исповѣданій, изъ которыхъ одно смотритъ на таинства двухъ другихъ, какъ на нелѣпость и идолослуженіе, а тѣ, въ свою очередь, не признаютъ въ немъ ни одного таинства, кромѣ крещенія? Церковь, *заключающая въ своихъ нѣдрахъ разумѣніе слова Божія*, состоитъ ли въ сочетаніи трехъ исповѣданій, изъ которыхъ каждое думаетъ о другихъ, что они ничего въ Словѣ Божіемъ не понимаютъ? Очевидно, тема, поставленная въ такихъ выраженіяхъ (а между тѣмъ это подлинныя выраженія автора), не имѣетъ смысла и представляетъ только кучу явныхъ, самообличающихся противорѣчій“.

Выдти изъ такого противорѣчія можно было бы, повидимому, путемъ признанія полной истинности за какимъ-нибудь однимъ изъ этихъ трехъ исповѣданій и низведеніемъ двухъ остальныхъ на степень болѣе или менѣе заблуждающихся ересей, заслуживающихъ вниманія только по своему историческому значенію. Такимъ исповѣданіемъ Сталь могъ бы при-

знать, конечно, только свое Лютеранство. Но дѣло въ томъ, что Лютеранство есть явленіе сравнительно новое въ исторіи, которое къ тому же въ моментъ своего появленія отнеслось отрицательно къ Романизму, признавъ въ немъ заблужденіе и ересь. Выходитъ такимъ образомъ, что въ XVI вѣкѣ истинной Церкви не существовало и что она получила свое бытіе съ появленіемъ Лютеранства. Но при такой постановкѣ вопроса изъ понятія о Церкви исключается идея традиціонализма, т. е. преемственнаго существованія Церкви отъ временъ апостольскихъ, каковую идею Сталь вводитъ какъ существенный элементъ въ свое опредѣленіе Церкви. Ясно, что попытка протестантовъ придать своему исповѣданію характеръ истиннаго католицизма рушится въ самомъ своемъ основаніи. „Таково, говоритъ Хомяковъ, самоубійство лже-католицизма или противулогическаго традиціонализма въ мірѣ протестантскомъ. Новаго сошествія Святаго Духа ему не удалось добыть. Поэтому и не можетъ онъ переступить предѣловъ археологіи и спорнаго знанія, единственной его области. Пусть ученый протестантъ воображаетъ себѣ, что онъ еще вѣруетъ во что-нибудь; права на это мы у него оспаривать не станемъ; но для неученаго все равно, Лютеръ-ли, Кальвинъ-ли, Цвинглій, Фоксъ, или Іоаннъ Лейденскій. Народъ протестантскій остается безъ всякаго права на вѣру, а Лютеранинъ все еще ведетъ рѣчь о Церкви!“

Отъ рѣчи Сталя Хомяковъ переходитъ къ его критику Бунзену. „Понятно, говоритъ онъ, что знаменитому Бунзену, критику г. Сталя, не трудно было справиться съ его ученіемъ, хотя онъ и взглянулъ на него съ точки зрѣнія, можетъ быть, слишкомъ исключительно-мѣстной и политической. Но успѣхъ покидаетъ г. Бунзена, какъ только онъ обращаетъ свои *нападки на міръ Византійскій, т. е. Церковь*“. Сдѣлавъ нѣсколько краткихъ замѣчаній по поводу этихъ нападокъ и въ частности по поводу обвиненія Рус-

ской Церкви въ *Цезаропапизмъ*, нашъ критикъ останавливается на той мысли, что Бунзенъ, мечтающій создать Церковь на началѣ *свободы совѣсти*, въ сущности строитъ ее на началѣ *minimum'a вѣры;* но Церковь, построенная на такомъ началѣ, имѣетъ слишкомъ мало общаго съ апостольскою Церковью, которую думаетъ возстановить Бунзенъ.

Но особенно любопытны два замѣчанія Хомякова, сдѣланныя имъ по поводу слѣдующихъ частныхъ фактовъ. Въ одномъ изъ своихъ писемъ, Бунзенъ, вспомянувъ Гете, называетъ его *мученикомъ*, *исповѣдникомъ*, *пророкомъ и апостоломъ*. На это Хомяковъ замѣчаетъ: „Мученикъ, о которомъ идетъ рѣчь, былъ Гете, тотъ самый, который умеръ, окруженный ласками великогерцогскаго двора, увѣнчанный всѣми лаврами литературной славы, украшенный всѣми знаками гражданскаго отличія. Этотъ исповѣдникъ (этимъ именемъ называли христіане однихъ страдальцевъ за вѣру) былъ Гете, авторъ Вертера, Родства по выбору (Wahlerwandschaften), Коринѳской Невѣсты и Римскихъ Элегій! Этотъ апостолъ былъ Гете,—онъ, который, во всю свою жизнь, не проронилъ ни одного слова, въ которомъ была бы слышна вѣра; онъ, который до того чуждался религіи, что даже не чувствовалъ нужды отрицать ее. Оспаривать доктрину г. Бунзена мнѣ и на мысль не приходитъ—это разумѣется само собою; но вотъ къ какому заключенію придетъ непремѣнно всякій серьезный читатель: если человѣкъ столь ученый, столь благочестивый и умный, могъ утонуть въ подобной пучинѣ нелѣпостей, значитъ его втолкнуло въ нее самое дѣло, имъ защищаемое. И дѣйствительно, въ лицѣ г. Бунзена мы видимъ самоубійство Протестантства въ его притязаніяхъ на свободу, подобно тому какъ въ лицѣ г. Сталя видѣли самоубійство Протестантства въ его притязаніяхъ на незаконный традиціонализмъ“.

Другое подобное же замѣчаніе вызвано тѣмъ, что „общество всѣхъ протестантовъ Гессенскаго курфиршества, въ

отвѣтъ на вопросъ, къ какому оно принадлежитъ исповѣданію, объявило публично, что оно объ этомъ ничего не знаетъ и потеряло всякую память..., что вопросъ въ настоящее время неразрѣшимъ", хотя „ученыя и историческія изысканія современемъ, можетъ быть, приведутъ къ удовлетворительному его разрѣшенію. Все это, замѣчаетъ Хомяковъ, было бы невѣроятно, если бы не было вполнѣ истинно. Беззастѣнчивость и наивность признанія, простодушное самоуслажденіе этого уголка ученой Германіи при мысли о томъ, что религія его сдѣлается въ кругу ученыхъ такою же темою для изслѣдованій, какъ Египетскіе іероглифы—все это повергаетъ въ изумленіе; но изумленіе мгновенно переходитъ въ глубокую скорбь, какъ только подумаешь, что цѣлое народонаселеніе, называющее себя христіанскимъ, высказываетъ надежду, что ученые *когда-нибудъ повѣдаютъ ему, какого исповѣданія оно обязано держаться, и тѣмъ самымъ подразумѣвательно объявляетъ, что въ дѣйствительности оно не исповѣдуетъ никакой вѣры.* Для него религія отошла въ разрядъ вещей умершихъ, и странно, никакого чувства скорби не пробудилось въ сердцахъ этого населенія, утратившаго самое начало духовной жизни".

Разсматриваемый критическій отдѣлъ Хомяковъ оканчиваетъ слѣдующими замѣчательными словами объ Англиканствѣ. „Поколику Англія придерживается Романизма или Диссидентства, она плыветъ за теченіемъ мысли континентальной; поколику она замыкается въ Англиканствѣ, она лишена всякой основы, стоющей серьезнаго изслѣдованія. Англиканство есть такая же безсмыслица въ реформатскомъ мірѣ, какъ Галликанство въ мірѣ Римскомъ. Галликанство умерло, Англиканству не долго жить. Не представляя собою ничего, кромѣ случайнаго набора условныхъ началъ, не соединенныхъ взаимно никакою связью, оно уподобляется узкой насыпи, воздвигнутой изъ песка, насыпи, разбиваемой могущественными волнами двухъ враждебныхъ океановъ и

постоянно обваливающейся съ двухъ сторонъ, то въ Романизмъ, то въ Диссидентство... Англиканство не въ состояніи объяснить и, дѣйствительно, доселѣ не объяснило, почему оно не хочетъ быть православнымъ. Оно стоитъ въ Церкви по всѣмъ своимъ началамъ (разумѣю начала существенныя и характеристическія); оно внѣ Церкви по своему историческому провинціализму. Этотъ провинціализмъ придаетъ ему видъ лже-протестантскій, отнимаетъ у него всякое преданіе, всякую логическую основу, и, не смотря на то, Англиканство не хочетъ раздѣлаться съ своимъ провинціализмомъ, частію по народной гордости, частію вслѣдствіе свойственнаго Англіи уваженія къ совершившемуся факту. Англиканство есть и самое чистое и самое противологическое изъ всѣхъ западныхъ исповѣданій; всецѣло вросшееся въ Церковь, всѣми своими поистинѣ религіозными корнями, оно въ то же время представляетъ собою самую рѣзкую противоположность самой идеѣ Церкви, ибо не есть ни преданіе, ни доктрина, а простое національное установленіе (an establishment), т. е. дѣло рукъ человѣческихъ, признанное за таковое. Оно осуждено и вымираетъ".

Этою краткою замѣткою объ Англиканствѣ Хомяковъ оканчиваетъ свой разборъ иновѣрныхъ исповѣданій, и, перейдя такимъ образомъ „низменную и туманную область ереси", старается „подняться на тихія и ясныя высоты, откуда Церковь созерцаетъ истину въ ея Божественной гармоніи". Подъ этими *тихими и ясными высотами* авторъ понимаетъ основы христіанской догматики или вѣрнѣе—метафизики, какъ онѣ понимаются Православною Церковью. „Здѣсь, говоритъ онъ, нѣтъ уже внутреннихъ противорѣчій въ ученіи, нѣтъ заблужденій, осуждающихъ себя собственнымъ развитіемъ; здѣсь мы не будемъ уже чувствовать колеблющейся подъ ногами почвы и не увидимъ блуждающихъ огней индивидуальной мысли, бросающихъ обманчивый полу-

свѣтъ среди общаго мрака. Здѣсь мы утвердимся на незыблемомъ камнѣ и озаримся свѣтомъ безоблачнаго дня: ибо здѣсь Царство Господне". Въ дальнѣйшемъ трактатѣ онъ на дѣлѣ доказываетъ, что это увѣреніе его не есть простой наборъ пустыхъ фразъ. Въ выраженіяхъ сжатыхъ, но точныхъ, въ тирадахъ, скованныхъ, какъ говорится, желѣзною логикою, говоритъ онъ здѣсь о тайнѣ воплощенія Бога Слова и искупленіи рода человѣческаго, о существѣ основанной Іисусомъ Христомъ Церкви и объ отношеніи ея къ остальному человѣчеству, а равно и къ вышедшимъ изъ ея состава еретикамъ, объ особомъ значеніи въ Церкви таинствъ покаянія и Евхаристіи, а равно и о взаимномъ отношеніи Церкви видимой и невидимой, объ отношеніи Церкви къ Библіи и о характерѣ познанія Богооткровенныхъ истинъ въ Церкви. Для болѣе нагляднаго разъясненія послѣдней истины онъ кратко останавливается „на исторіи христіанскаго догмата", которая даетъ ему возможность уяснить вопросы о границахъ человѣческаго разума въ дѣлѣ познанія откровенныхъ истинъ, о человѣческомъ словѣ какъ средствѣ выраженія этихъ истинъ и, наконецъ, объ истинной свободѣ изслѣдованія въ Церкви сравнительно съ желанною свободою въ разныхъ протестантскихъ обществахъ и съ полнымъ отсутствіемъ свободы въ папизмѣ. Исходной точкой въ сужденіи о Церкви и о всѣхъ соприкосновенныхъ вопросахъ служитъ излюбленная мысль автора о гармоническомъ примиреніи въ Церквѣ на основѣ *любви* началъ *свободы* и *единства*,—мысль, уразумѣніе которой не далось ни Романизму, ни Протестантству.

Разсматриваемая вторая половина третьей брошюры Хомякова заслуживаетъ особаго вниманія изслѣдователя. Здѣсь особенно наглядно выразились результаты огромной начитанности автора въ богословской литературѣ и продолжительной работы глубокой философской мысли. Особенно это слѣдуетъ сказать о трактатѣ по вопросу о *воплощеніи*

и *искупленіи*. Въ читателѣ, способномъ къ серьезной вдумчивости, этотъ трактатъ возбуждаетъ захватывающій интересъ. Не даромъ Хомяковъ жаловался, что третья брошюра далась ему съ большимъ трудомъ. Читая этотъ трактатъ, не знаешь чему больше удивляться: глубинѣ ли мысли, которая смогла такъ далеко подвинуться въ дѣлѣ пониманія этихъ величайшихъ истинъ христіанской догматики, или силѣ логики, которая сумѣла связать ихъ съ остальными пунктами вѣроученія такою связью, при которой все христіанское міровоззрѣніе выливается въ одну стройную систему, безъ тѣхъ грубыхъ скачковъ и пробѣловъ, которыми характеризуются курсы, построенные на началахъ схоластики. Само собою разумѣется, что этотъ замѣчательный трактатъ по существу можетъ быть разсматриваемъ только въ цѣлой системѣ богословскаго міровоззрѣнія Хомякова; взятый отдѣльно, онъ можетъ оказаться непонятнымъ для многихъ даже серьезно-образованныхъ читателей.

Третья французская брошюра Хомякова была послѣднимъ серьезнымъ трудомъ его въ своемъ родѣ; а поэтому, оканчивая ее, онъ нашелъ нужнымъ выяснить своимъ западнымъ читателямъ свою задачу, которую онъ въ данномъ случаѣ преслѣдовалъ, и бросить взглядъ на возможныя послѣдствія его труда.

„Трудъ, говоритъ онъ, который я предпринялъ и на который смотрю какъ на исполненіе долга передъ Богомъ и передъ Вами, читатели и братья, былъ для меня довольно тягостенъ. Смущало меня не употребленіе иностраннаго языка и не трудность показать превосходство началъ Церкви передъ началами раскола; я не думалъ удивлять краснорѣчіемъ и хорошо зналъ, что достаточно было простого изложенія церковной доктрины, чтобъ убѣдить добросовѣстныхъ читателей въ ея строгой послѣдовательности и величавой гармоніи. Но мнѣ была тягостна необходимость говорить о Спасителѣ и о Его неизглаголанномъ совершенствѣ, о вѣрѣ

и ея тайнахъ, какъ о темахъ научнаго спора. Богъ мнѣ свидѣтель, что не такъ бы желалъ я говорить съ вами объ этихъ предметахъ; но это было неизбѣжно.

„Съ одной стороны, я видѣлъ, что вы находитесь въ глубокомъ невѣдѣніи догматовъ Церкви (Православной); съ другой, видѣлъ съ сокрушеніемъ, что всѣ ваши борьбы для достиженія истины оставались безплодными, и что явныя противорѣчія вашихъ вѣрованій отдавали васъ безъ защиты во власть невѣрію, отъ котораго отбивается ваше сердце и которому, противъ вашей воли, подчиняется вашъ разсудокъ. Я долженъ былъ показать вамъ коренную причину вашей слабости, заключающуюся въ исходной точкѣ всего вашего религіознаго развитія; я долженъ былъ выяснить предъ вами, что торжество скептическаго раціонализма есть не болѣе какъ послѣдствіе условнаго раціонализма, единственной основы всѣхъ тѣхъ *вѣрованій,* которыя, въ продолженіе вѣковъ, произвольно присвоивали себѣ на Западѣ похищенное ими названіе *вѣры.* Равнымъ образомъ, я долженъ былъ изложить ученіе Церкви, чтобъ доказать, что, по безупречной своей послѣдовательности, оно столько же недоступно раціонализму, сколько превосходнѣе его по своимъ началамъ. Все это, конечно, принадлежитъ еще къ области умствованій; но отъ нихъ не можетъ уклониться и вѣра въ религіозномъ преніи. Никогда ни одна истина живая, а тѣмъ болѣе истина Божественная, не укладывается въ границахъ логическаго постиженія, которое есть только видъ человѣческаго познавательнаго процесса; но, въ то же время, никакая, ни человѣческая, ни Божественная, истина не можетъ быть законамъ логики противна, иначе говоря: не можетъ заключать въ себѣ дѣйствительнаго противорѣчія. Христіанство также не есть и „да“ и „нѣтъ“.

„Вѣра, отвергая свою нравственную основу, сходитъ на почву раціонализма; тѣмъ самымъ она ему сдается и не сегодня такъ завтра должна пасть подъ его ударами; таково

неизбѣжное послѣдствіе самоотрицанія въ принципѣ. Въ этой формулѣ—вся исторія религіи на Западѣ. Начало ея—Протестантство Римское; продолженіе — Протестантство Нѣмецкое.

„Задача моя исполнена.

„Богъ во время, Имъ опредѣленное, приведетъ снова европейскія племена въ лоно Церкви. Къ совершенію этого святаго предначертанія призваны будутъ люди лучше меня. люди болѣе исполненные любви; но, можетъ быть, и логическій трудъ, мною оконченный, окажется не совсѣмъ безполезнымъ, какъ трудъ приготовительный. Мѣстами онъ вамъ покажется сухимъ и суровымъ,—не сѣтуйте за это на меня, читатели и братья. Труженику, бросающему плодоносное сѣмя, предшествуетъ желѣзное рало, раздвигающее почву, подсѣкающее сорныя травы и проводящее борозду.

„Но, можетъ быть, и теперь найдутся души избранныя, въ которыхъ зародышъ жизни, положенный Св. Писаніемъ, чтеніемъ отцовъ, размышленіемъ, и въ особенности благодатію Божіею, дремлетъ подъ слоемъ наслѣдственныхъ заблужденій, и подобно зерну, которому кора безплодной земли мѣшаетъ прозябнуть, ждетъ лишь прохода плуга, чтобы произвести плоды угодные Богу. Читатели и братья! Если таковые между вами найдутся, то я прошу ихъ во имя той любви, которую каждый обязанъ питать къ истинѣ, къ своимъ братьямъ и къ своему Спасителю, не останавливаться на тѣхъ особенностяхъ моего труда, въ которыхъ могли отразиться мои недостатки, но взвѣсить сказанное мною серьезно и внимательно. Если въ комъ-нибудь изъ васъ я возбудилъ сомнѣнія, тотъ пусть вдумается въ нихъ; если въ комъ зародилъ убѣжденіе, тотъ пусть возраститъ его. Если кто-либо изъ васъ увѣрился, что Западъ въ IX вѣкѣ не имѣлъ права ставить себя верховнымъ судьею надъ символомъ, ни объявлять своихъ восточныхъ братьевъ отлученными отъ наслѣдія, ввѣреннаго Духомъ Божіимъ *всей Церкви*

(въ чемъ, какъ я сказалъ, заключалось нравственное братоубійство), тотъ пусть отвергнетъ наслѣдіе преступленія и возсоединится съ невинными братьями, которыхъ отринули его предки. Это очевидный долгъ, отъ исполненія котораго ничто освободить его не можетъ.

„Три голоса громче другихъ слышатся въ Европѣ.

„Повинуйтесь и вѣруйте моимъ декретамъ“,—это голосъ Рима.

„Будьте свободны и постарайтесь создать себѣ какое-нибудь вѣрованіе“,—это говоритъ Протестантство.

„А Церковь взываетъ къ своимъ: „Возлюбимъ другъ друга, да единомыслiемъ исповѣмы Отца и Сына и Святаго Духа“.

Въ этомъ заключительномъ обращеніи къ своимъ западнымъ братьямъ Хомяковъ какъ бы обобщаетъ все то, что высказано было имъ въ разсмотрѣнныхъ трехъ брошюрахъ. Основныя мысли, которыя онъ находитъ нужнымъ здѣсь выдвинуть, сводятся къ слѣдующимъ четыремъ положеніямъ: 1) коренную основу истинной вѣры составляетъ элементъ *нравственный*, и всякое вѣрованіе, отрекшееся отъ этой своей первоосновы, сходитъ на почву раціонализма и, утративъ чрезъ это свою силу, падаетъ подъ его ударами; 2) ученіе Православной Церкви, по своей вѣрности нравственному началу и по своей безупречной послѣдовательности, столько же недоступно раціонализму, сколько превосходитъ его по своимъ началамъ; 3) коренная причина слабости Западныхъ исповѣданій заключается въ исходной точкѣ всего ихъ развитія, именно, въ *условномъ раціонализмѣ*, единственной основѣ всякой вѣры на Западѣ; въ этомъ отношеніи христіанскій Востокъ по своимъ началамъ далеко превосходитъ Западныя исповѣданія; 4) первое открытое отреченіе отъ нравственной первоосновы допущено было на Западѣ въ моментъ раздѣленія Церквей, когда Римъ, присвоивъ себѣ право самовластнаго рѣшенія догматическихъ

вопросовъ, пренебрежительно отнесся къ правамъ своихъ восточныхъ братьевъ и, совершивъ такимъ образомъ *нравственное братоубійство*, попралъ нравственное начало и доставилъ торжество началу раціоналистическому; это начало, выдвинутое Римомъ, получило дальнѣйшее развитіе въ Протестантствѣ.

Для изслѣдователя въ данномъ случаѣ особенно дорого то, что Хомяковъ въ своихъ очень содержательныхъ брошюрахъ оттѣнилъ именно эти, а не какія-нибудь другія положенія. Основная мысль, которая красною нитью проходитъ чрезъ эти положенія, а слѣдовательно и чрезъ самыя брошюры, состоитъ въ слѣдующемъ: нравственный элементъ составляетъ коренную основу христіанской религіи и поэтому всякое вѣрованіе, которое отрекается отъ этой первоосновы, подвергаетъ себя дѣйствію разрушающаго анализа разсудочной мысли и этимъ обрекаетъ себя на самоубійство; христіанскій Западъ, уже въ самый первый моментъ отпаденія отъ Востока, отрекся отъ нравственной первоосновы и, отдавъ себя въ руки раціонализма, положилъ начало торжеству невѣрія; напротивъ, Православный Востокъ остался вѣренъ этой первоосновѣ, чѣмъ предохранилъ себя отъ разрушающаго дѣйствія раціонализма. Вытекающій отсюда выводъ очевиденъ: Западъ, чтобы спасти себя отъ смерти, долженъ покаяться въ своемъ преступленіи, примириться съ своими восточными братьями и этимъ возстановить въ своихъ правахъ попранное имъ нравственное начало.

Мысль, что нравственный элементъ занимаетъ видное мѣсто въ системѣ христіанскаго ученія и что нравственная сторона этого ученія находится въ причинной связи со стороною догматическою и ею обусловливается,—эта мысль всегда и всѣми сознавалась; но та мысль, что твердость основъ христіанскаго вѣроученія обусловливается прочностью началъ христіанскаго нравоученія, или что то же—судьба христіанской догматики зависитъ отъ судьбы христіанской

этики,—эта мысль не можетъ быть признана совершенно шаблонною. А между тѣмъ она-то и составляетъ ту точку отправленія, изъ которой Хомяковъ выходитъ въ своей критикѣ Западныхъ исповѣданій. Логическая основа, на которой утверждается эта его мысль, очень проста. По обычному представленію вѣра и нравственность—это какъ бы двѣ отдѣльныя области жизни, находящіяся только въ причинной связи между собою; связь эта для многихъ кажется настолько случайною, что отрицательная критика, нападая на христіанскую догматику, въ интересахъ сохраненія христіанской этики, находитъ, какъ извѣстно, возможнымъ даже совершенно отрицать существованіе такой связи. Иная постановка этого вопроса у Хомякова: нравственный элементъ у него до того тѣсно связанъ съ догматическимъ, что неразлучно сопутствуетъ ему на всѣхъ стадіяхъ развитія системы христіанскаго ученія. Богъ есть любовь и въ этомъ смыслѣ Онъ есть существо по преимуществу нравственное. Любовь есть начало всякой активности въ Богѣ, дающей, такъ сказать, направленіе движенію Его воли, Его Разума: въ любви по преимуществу выражается внутренняя жизнь Божества, единаго по существу, но Троичнаго въ лицахъ; въ любви заключается истинная причина (импульсъ) творенія Богомъ міра и въ вѣнцѣ его созданныхъ для блага разумныхъ тварей, закономъ жизни которыхъ поставлена любовь къ Богу и взаимная любовь между собою; паденіе высшихъ духовъ и затѣмъ человѣка было временнымъ торжествомъ въ мірѣ эгоизма; но за то послѣдовавшее потомъ спасеніе рода человѣческаго было новымъ высочайшимъ проявленіемъ любви Божіей; Спаситель міра съ Его страданіями за людей и крестною смертью есть какъ бы воплотившаяся на землѣ любовь Божія; основанная Имъ Церковь есть духовный организмъ, жизненную, объединяющую силу котораго составляетъ та же любовь, укрѣпляемая благодатію Св. Духа, живущаго въ любовномъ единеніи душъ; данная Іисусомъ Христомъ первая

и наибольшая заповѣдь, на которой утверждаются весь законъ и пророки, есть заповѣдь о любви; сообразно съ этимъ постоянное совершенствованіе въ любви есть высшая и конечная цѣль существованія человѣка, который, двигаемый этимъ святымъ началомъ, долженъ и свою волю и свой разумъ настраивать по строю Совершеннѣйшаго Существа—Бога, Который есть сама любовь.

Изъ сказаннаго видно, какъ тѣсно въ представленіи Хомякова этика связана съ догматикой: здѣсь нравственное начало любви, какъ живая струя, проникаетъ собою всю систему христіанскаго міровоззрѣнія, составляя ея существенное содержаніе, и понятно поэтому, что кто задумалъ бы посягнуть на это начало, тотъ посягнулъ бы вмѣстѣ съ тѣмъ на самую сущность христіанства, ибо онъ лишилъ бы его живого содержанія. Теперь, надѣемся, легко понять, почему Хомяковъ придавалъ такое важное значеніе *нравственному братоубійству*, которое допустилъ христіанскій Западъ въ отношеніи къ Востоку. Позволивъ себѣ самовольно, вопреки раздававшемуся во имя живого преданія съ Востока протесту, внести во Вселенскій Символъ измѣненіе, Западъ показалъ пренебреженіе къ голосу цѣлой половины христіанскаго міра и, затѣмъ, вмѣсто того, чтобы покаяться въ этомъ преступленіи, онъ отторгнулъ отъ себя этотъ міръ, чѣмъ посягнулъ на догматъ *единства* Церкви, утверждающійся на началѣ любви. Сознавалъ ли Западъ всю глубину этого преступленія или не сознавалъ—это все равно, ибо несомнѣнно, что если бы любовь, эта живая, объединяющая сила Церкви, въ немъ не оскудѣла, то преступленіе не совершилось бы. Но оно совершилось, значитъ и обусловливавшая его реальная причина существовала. Это, конечно, не то значитъ, что Западъ съ этого момента палъ въ бездну безнравственности; а то, что нравственное начало съ этого времени утратило на Западѣ то доминирующее значеніе, которое должно принадлежать ему въ жизни Церкви, и усту-

пило свое мѣсто въ области теоретической—началу раціоналистическому, въ области практической—началу юридическому. Такъ появился тамъ папа съ его личною непогрѣшимостью, съ его счетною банкирскою конторою, съ его чистилищемъ и индульгенціями и т. д. и т. д. Неизбѣжность всѣхъ этихъ слѣдствій Хомяковымъ достаточно показана и его мысли въ дальнѣйшемъ разъясненіи не нуждаются.

Мы видѣли, что на третью французскую брошюру Хомяковъ смотрѣлъ, какъ на *конецъ* своей „работы по этой части, т. е. по отношенію къ Риму и Реформѣ". Считая себя призваннымъ „*логическую основу* положить", онъ признавалъ, что въ этомъ смыслѣ онъ работалъ не даромъ. „Остальное,—думалъ онъ—если Богу угодно будетъ дать дѣлу успѣхъ, пойдетъ отъ цѣлой жизни и отъ ея всѣхъ явленій" [1]). Тѣмъ не менѣе онъ не переставалъ слѣдить какъ за судьбой своихъ брошюръ [2]), такъ и вообще за ходомъ религіозной жизни на Западѣ и отъ времени до времени откликался на тѣ или другіе частные факты этой жизни. Внѣшнимъ побужденіемъ къ этому послужило основаніе въ Парижѣ нѣсколькими русскими людьми, во главѣ съ С. П. Сушковымъ, богословскаго журнала „L'Union Chrétienne". Получивъ приглашеніе участвовать въ этомъ журналѣ, Хомяковъ изъ доставленной ему программы увидѣлъ, что подъ *христіанской уніей* издатели понимаютъ соглашеніе иновѣрныхъ исповѣданій на началахъ простого компромисса, допускающаго тотъ minimum вѣры, противъ котораго онъ такъ ратовалъ и въ своихъ брошюрахъ и въ своихъ письмахъ къ Пальмеру. Мы видѣли, что, сравнивая Восточное исповѣданіе съ Западными, онъ признавалъ существенное различіе между ними въ самыхъ *началахъ*; а „уступки въ началахъ" онъ

---

[1]) Русск Арх. 1879 г., кн. 3, стр. 295 Сравн. Сочин. т. II, стр. 361

[2]) См. несовсѣмъ ясные намеки „на статью нашего Берлинскаго священника" и на сочиненіе Аѳонскаго Грека. Р. Арх., ibid., стр. 296.

считалъ *непозволительными*, ибо „онѣ губятъ самыя начала“ [1]). Ясно, что сочувствовать направленію этого журнала онъ не могъ. Но неудобства, испытанныя имъ при печатаніи французскихъ брошюръ, и желаніе имѣть заграницею органъ для высказыванія своихъ богословскихъ взглядовъ въ печати не позволяли ему рѣшительно отказаться отъ сдѣланнаго предложенія. Чтобы выдти изъ такого противорѣчія, Хомяковъ, отправляя въ редакцію журнала свою статью „О библейскихъ трудахъ Бунзена“ и письмо къ Утрехтскому епископу Лоосу (1860) г., приложилъ къ нимъ для напечатанія особое „письмо къ издателю журнала“, въ которомъ, не отказываясь отъ помѣщенія въ журналѣ своихъ статей, выразилъ „протестъ“ противъ его программы. „Въ дѣлѣ вѣры, пишетъ онъ здѣсь, я не понимаю слова *Унія*. Всякій союзъ, какъ я сказалъ въ третьей моей брошюрѣ, есть не что иное какъ замазанный раздоръ; ему нѣтъ мѣста въ царствѣ Божіемъ. Единство, безусловное единство—вотъ законъ этого царства. Я знаю, что во всякой религіи, какъ бы ложна она ни была, есть хоть какое-нибудь начало или мерцаніе истины; знаю, что это мерцаніе постепенно усиливается и яснѣетъ, по мѣрѣ того какъ религія очищается, знаю, что въ христіанскихъ сектахъ оно сравнительно ярче, чѣмъ гдѣнибудь; но знаю также, что самая истина, то есть Христіанство, существуетъ только въ Церкви. Этимъ всѣ секты низводятся въ рядъ человѣческихъ заблужденій, болѣе или менѣе прискорбныхъ. Церковь иначе къ нимъ не относится, какъ съ словами осужденія (говорю объ ученіяхъ, а не о лицахъ). Спрашивается: прилично ли намъ, ея сынамъ, говорящимъ отъ ея имени, говорить не ея языкомъ? Можемъ ли заставить говорить Церковь тоненькимъ, какъ бы подслащеннымъ голосомъ? Ставя ее лицомъ къ лицу съ заблужденіемъ, можемъ ли говорить за нее пріятною фистулою?

[1]) Р. Арх., ibid., стр. 330; ср. стр. 280.

„Избави меня Богъ отъ такого грѣха“! Предупреждая, далѣе, возможное возраженіе и доказывая, что „истина не имѣетъ нужды ниценски выпрашивать сердобольнаго содѣйствія у заблужденія“, авторъ продолжаетъ: „мнѣ кажется, что вы ищете вашимъ изданіемъ добыть для церкви права гражданства и равенства въ средѣ другихъ Европейскихъ вѣроисповѣданій, права, въ которомъ отказываютъ Западныя секты и, по моему мнѣнію, отказываютъ справедливо. Церковь очень можетъ обойтись безъ него. Пусть волнуется Вавилонъ всякаго рода сектъ, пусть заблуженія человѣческія сталкиваются между собою, сколько имъ угодно, но пусть Церковь остается вдали отъ этой жалкой сумятицы, въ одиночествѣ своей высоты и своего Божественнаго величія. Предлагать ей равенство значило бы оскорблять ее“ [1]).

Читатель, знающій, сколько труда потратилъ Хомяковъ на полемику съ западными исповѣданіями и на переписку съ Пальмеромъ, не увидитъ, конечно, въ приведенныхъ строкахъ призыва къ равнодушію въ дѣлѣ распространенія религіозной истины. Мысль Хомякова ясна: Церковь не отказывается отъ наученія тѣхъ, кто искренно ищетъ у нея истины; но она не можетъ участвовать въ той „жалкой сумятицѣ“, которую создаютъ люди, утратившіе истину и безпутно мечущіеся въ поискахъ за нею.

Изъ отправленныхъ въ редакцію трехъ статей издатели нашли возможнымъ помѣстить въ своемъ журналѣ только письмо о библейскихъ трудахъ Бунзена; но ни письма къ издателю, ни письма къ Утрехтскому епископу Янсенисту Лоосу не напечатали. По этому поводу Хомяковъ писалъ въ іюлѣ (16) 1860 г. С. М. Сухотину: „А сплутовали Сушковъ и К^0, да и сметали свою плутню на живую нитку такъ, что нельзя не замѣтить; впрочемъ, бѣды въ этомъ большой нѣтъ. Можно будетъ впослѣдствіи напечатать от-

[1]) Сочин., т. II, 261—262.

дѣльно три письма. Это мнѣ нужно, чтобы не казаться участникомъ въ духѣ ихъ журнала; но и тогда я оговорю, что жалѣю о недоразумѣніи, а въ плутнѣ своихъ передъ чужими обвинять не хочу. Надобно и то сказать, что они препорядочно безтолковы: не хотятъ печатать письма къ епископу Жансенисту, потому что Жансенисты съ ними хороши, а того не разсуждаютъ, что именно поэтому-то и должно ихъ поставить въ безвыходное положеніе: пусть рѣшаютъ! Если у нихъ есть сочувствіе къ намъ, то можно надѣяться, что многіе изъ нихъ рѣшатся въ нашу пользу, и это шагъ огромный, а теперешнее ихъ сочувствіе ровно ни къ чему не ведетъ. Вообще журналъ будетъ имѣть тѣмъ болѣе успѣхъ, чѣмъ рѣзче и опредѣленнѣе будетъ тонъ его“ [1]).

Изъ приведенныхъ строкъ видно, что Хомякова больше всего интересовалъ вопросъ о напечатаніи письма къ Янсенистскому епископу Лоосу, такъ какъ отъ этого онъ ждалъ нѣкоторыхъ практическихъ результатовъ [2]). О поводѣ къ написанію этого письма, оставшагося въ свое время не напечатаннымъ [3]), самъ авторъ говоритъ въ начальныхъ его строкахъ

---

[1]) Сочин. 1900 г., т. VIII, стр. 444. Раньше Р. Арх 1884 г. кн 3, стр. 219—220.

[2]) Изъ переписки съ И. С. Аксаковымъ видно, что Хомяковъ сначала не собирался печатать это письмо, а предполагалъ отправить его въ рукописи лично по адресу Лооса: „не годится его теперь печатать: мнѣ хочется отнестись къ нему (Лоосу) серьезно, какъ къ человѣку. Напечатать, значитъ раздражать и даже дать поводъ къ неотвѣчанію. Надобно, чтобы онъ видѣлъ во мнѣ человѣка, а не литератора, журнальнаго сотрудника. Если пройдетъ мѣсяца полтора безъ отвѣта, тогда надобно будетъ напечатать какъ апелляцію къ Жансенистамъ противъ ихъ епископа“. Далѣе указывается адресъ, по которому Аксаковъ долженъ былъ отправить рукопись (Сочин. 1900 г., т. VIII, стр. 376). Но это намѣреніе, повидимому, не было исполнено.—Объ отлученіи папою епископа Лооса Хомяковъ узналъ изъ газеты Le Nord; но въ свое время выписки не сдѣлалъ, а потомъ сталъ сомнѣваться, точно-ли онъ помнитъ имя этого епископа, что доставило ему немало хлопотъ (ibid., номера писемъ: 4, 9, 10, 11, 13).

[3]) Теперь оно напечатано во II т. Сочин. Хом., стр. 305—317.

слѣдующее: „Прошлогднія газеты, читаемъ здѣсь, сообщили извѣстіе о вашемъ поставленіи въ епископы и, почти тотчасъ же вслѣдъ за тѣмъ, о томъ, что Римскій дворъ васъ отлучилъ“. Дѣло въ томъ, что, по установившейся традиціи, каждый вновь поставляемый янсенистскій епископъ считаетъ своею обязанностью обратиться въ Римъ съ предложеніемъ церковнаго общенія, а папа каждый разъ подтверждаетъ отлученіе Янсенистовъ отъ Церкви. Такъ случилось и теперь при поставленіи новаго епископа Лооса. Воспользовавшись этимъ обстоятельствомъ, Хомяковъ и рѣшилъ написать Лоосу письмо, въ которомъ доказываетъ ненормальность такого положенія дѣлъ и въ заключеніе предлагаетъ Янсенистамъ присоединиться къ Православію. Въ своихъ доказательствахъ онъ не касается ни историческихъ условій возникновенія этой секты, ни особенностей ея вѣроученія. Свою аргументацію онъ строитъ на анализѣ одинокаго положенія общества Янсенистовъ въ христіанскомъ мірѣ и въ частности своеобразнаго отношенія его къ Риму. Фактъ наличнаго существованія въ данномъ случаѣ раскола, утверждаетъ Хомяковъ, *очевиденъ;* „а гдѣ расколъ, тамъ непремѣнно есть и раскольники“. Кого же въ этомъ случаѣ слѣдуетъ считать раскольниками? Рядомъ отроумныхъ соображеній нашъ критикъ доказываетъ, что и по внутреннему убѣжденію самихъ Янсенистовъ и по истинному положенію дѣлъ раскольниками должны быть признаны они, Янсенисты. Дѣло въ томъ, что съ тѣхъ поръ какъ христіанскій Западъ, отрекшись отъ начала соборности, выдвинулъ идею папизма, ему остается одно изъ двухъ: или безусловно подчиниться въ рѣшеніи всѣхъ вопросовъ христіанской доктрины верховному авторитету папы, или идти въ Протестантство. „На западѣ, говоритъ Хомяковъ, духовной жизни человѣка открыты только двѣ дороги: дорога Романизма (безъ всякаго основанія отличаемаго отъ Ультрамонтантства), и дорога Протестантства.

„Если вы—обращается авторъ къ епископу Лоосу—въ состояніи заглушить въ себѣ разумъ, забыть преданіе первобытной Церкви, отказаться отъ правъ христіанской свободы и принудить свою совѣсть къ молчанію: смиритесь предъ Папствомъ и будьте Римлянами. Папство, конечно, вовсе не то, что Церковь; оно есть нѣчто, можетъ быть, даже нѣсколько унизительное, нѣчто болѣе похожее на христіанское идолопоклонство (папа—фетишъ), чѣмъ на Христіанство: но, по крайней мѣрѣ, это нѣчто логичное, хоть на видъ.

„Если вы въ состояніи забыть, что разумъ человѣческій познаетъ истину только при помощи нравственнаго закона, которымъ человѣкъ соединяется съ своими братьями (какъ это бываетъ въ Церкви), и что подъ условіемъ лишь свободнаго подчиненія своей личности этому закону нисходитъ на человѣка Божественная благодать; если вы можете держаться за свидѣтельства Церкви первыхъ вѣковъ, искажая въ то же время ихъ смыслъ и упуская изъ виду ихъ цѣльность; если вы способны горделиво повергаться ницъ передъ всевластіемъ личной свободы и принимать исканіе истины за вѣру: тогда будьте протестантами. Это опять не Христіанство; это не болѣе какъ скептицизмъ, худо замаскированный; но, по крайней мѣрѣ, это логично, хоть на первый взглядъ.

„Вы не можете въ одно и то же время покланяться Риму (основанному при содѣйствіи вашихъ предковъ) и бунтовать противъ его власти; вы не можете въ одно и то же время оставаться внѣ Церкви (отвергнутой вашими предками) и взывать къ ея законамъ и преданіямъ (въ своей тяжбѣ съ Римомъ); вы не можете быть Жансенистомъ, ибо Жансенизмъ—явная безсмыслица.

„Но если ваше одиночество тяготитъ васъ (а оно не можетъ быть въ тягость для душъ, требующихъ сочувствія); если вы дорожите спокойствіемъ религіозной совѣсти и увѣренностью въ вѣрѣ; если вы искренно ищете истины и вѣ-

рите преданіямъ и наставленіямъ первобытнаго Христіанства: тогда отступитесь отъ десятивѣковыхъ заблужденій, отвергните наслѣдіе раскола, переданное вамъ предками; словомъ, возвратитесь въ лоно Церкви. Милліоны сердецъ пойдутъ къ вамъ на встрѣчу; милліоны отвергнутыхъ рукъ примутъ васъ въ свои объятія, примутъ какъ равноправныхъ, какъ братьевъ возлюбленныхъ; милліоны устъ призовутъ на васъ благословеніе и дары благодати, обѣтованные отъ Спасителя вѣрнымъ Его послѣдователямъ. Церковь не блистаетъ наружностью. Подобно своему Божественному основателю и Его первымъ ученикамъ, она проходитъ почти незамѣтно въ человѣчествѣ; она живетъ забытою и непознанною тѣмъ обществомъ, которое основало западный расколъ; она—какъ бы смиренная плебейка передъ лицемъ монархическаго могущества Рима или ученой аристократіи Протестантства; но она есть то, чѣмъ была всегда и чѣмъ всегда пребудетъ; она—тотъ камень, котораго не сокрушатъ стихіи міра; она—неприступное и тихое пристанище, открытое для всѣхъ, кто любитъ и жаждетъ вѣры.

„Будьте для Церкви начатками Запада!“

Не трудно замѣтить, что этотъ трактатъ Хомякова есть не что иное, какъ примѣненіе къ частному единичному случаю его общаго взгляда на Церковь и на ея отношеніе къ западнымъ исповѣданіямъ.

Въ вышеуказанномъ письмѣ къ Сухотину вслѣдъ за приведенными строками, Хомяковъ говоритъ: „Хоть и пишетъ Сушковъ, что они Гагарина уничтожаютъ, но статей ихъ не вижу и боюсь не только ихъ слабости, но еще болѣе непониманія. Слово „Каѳоликъ“ всѣ у насъ привыкли переводить въ смыслѣ всеобщаго, а истинное значеніе, значеніе православное, забыто. Едва-ли Сушковъ и догадаться-то можетъ, въ чемъ оно состоитъ... Вотъ почему я рѣшился написать прилагаемое *письмецо*. Если можно, доставьте (въ редакцію журнала L'Union Chrétienne). Надѣюсь, что они (издатели)

не найдутъ его слишкомъ жестокимъ: Гагарина щадить нельзя. Сушковъ пишетъ, что они рѣжутъ Гагарина *тупыми* ножами. Ужъ не лучше-ли острыми?“ [1]).

Письмецо, о которомъ здѣсь идетъ рѣчь, это трактатъ Хомякова: „О значеніи словъ: „*Каѳолическій*“ и „*соборный*“—по поводу рѣчи іезуита о. Гагарина“, въ свое время напечатанный въ названномъ французскомъ журналѣ [2]). Уже извѣстный намъ іезуитъ Гагаринъ въ одной своей рѣчи упрекнулъ Православную Церковь въ томъ, что „въ славянскомъ переводѣ символа вѣры слово „*каѳолическая*“ замѣнено выраженіемъ *неопредѣленнымъ* и *темнымъ*, вовсе не передающимъ понятія *всемірности* (universalité)“, именно—выраженіемъ „*соборная*“ (synodale). Когда же редакція названнаго журнала объяснила, что слово „*соборный*“ и значитъ именно „*каѳолическій*“, тогда Гагаринъ, послѣ разныхъ изворотовъ, все же продолжалъ настаивать (въ брошюрѣ) на томъ, что „символъ въ томъ видѣ, въ какомъ онъ читается въ Русскихъ церквахъ, не содержитъ въ себѣ выраженія, въ которомъ смыслъ слова *каѳолическій* сіялъ бы во всемъ своемъ блескѣ“. Именно: „свойство, котораго по преимуществу не достаетъ у восточнаго исповѣданія, то свойство, котораго отсутствіе мечется въ глаза, есть именно каѳоличность, *всемірность*. Стоитъ открыть глаза, чтобъ убѣдиться, что Церкви этого исповѣданія суть Церкви областныя, мѣстныя, народныя, не составляющія Церкви всемірной. Въ этомъ отношеніи онѣ стоятъ ниже Протестантства; ибо *протестанты встрѣчаются вездѣ*, а *о восточныхъ этого сказать нельзя*“.

„Итакъ, замѣчаетъ Хомяковъ, *каѳолическій* значитъ принадлежащій всѣмъ народамъ. Но, въ такомъ случаѣ, которая же изъ Церквей есть *каѳолическая?* Гдѣ она? Въ

---

[1]) Сочин. 1900 г., т. VIII, стр. 444—445

[2]) Сочин. изд. 3, т. II, стр. 221—228.

Римѣ? Пусть покажутъ мнѣ Римскую Церковь въ *народѣ турецкомъ, въ Турціи; въ народѣ персидскомъ, въ Персіи; между неграми, въ серединѣ Африки?*—Въ отвѣтъ скажутъ, можетъ быть, что это придирка, и что въ этомъ случаѣ важно бо́льшее или меньшее число лицъ, исповѣдующихъ вѣру". Ну, въ такомъ случаѣ, что сказать о томъ времени, „когда еще Церковь была, такъ сказать, въ колыбели; когда она вся заключалась въ тѣсной храминѣ, освѣтившейся въ Пятидесятницу огненными языками, она-ли, Церковь-ли, по вашему, была каѳолична, или это свойство, въ то время, принадлежало язычеству? А когда торжествующее Магометанство распростерло свои ястребиныя крылья отъ Пиринейскихъ горъ до границъ Китая и заключило въ своемъ громадномъ охватѣ маленькій міръ христіанъ, кто былъ каѳоличенъ по вашему? Церковь, или Исламъ? Если свести дѣло на поголовный счетъ, не окажется ли, что и въ настоящее время Буддизмъ каѳоличнѣе Рима? Увы! Въ вашемъ смыслѣ каѳоличны доселѣ только невѣжество и порокъ, дѣйствительно свойственные всѣмъ племенамъ и странамъ.

„Или скажутъ, что Церковь каѳолична и была искони таковою не въ томъ смыслѣ, будто бы она фактически обнимала всѣ народы, а въ томъ, что это было ей обѣщано, т. е. каѳолична въ силу своей будущности? Я этому вѣрю, но, въ такомъ случаѣ, какимъ же образомъ можетъ *метаться въ глаза теперь, въ настоящую минуту, отсутствіе того*, что́ еще впереди? Нѣтъ, отецъ іезуитъ думалъ не о будущемъ; онъ думалъ только о величіи современнаго владычества, о протяженіи настоящаго владѣнія и непремѣнно впалъ въ нелѣпость, поддавшись мечтательному представленію, будто и теперь уже весь міръ, или безъ малаго, сдѣлался Римскимъ. Для него цифра значитъ все.—За то приложите Протестантству еще нѣсколько милліоновъ послѣдователей и нѣсколько новыхъ колоній, и тогда оно

пріобрѣло бы въ его глазахъ самую важную, отличительную черту каѳолицизма. Это вытекаетъ изъ его словъ.

„Иначе мыслитъ Церковь. Она познаетъ себя не по будущей всемірности, а по другимъ признакамъ. Каковы бы ни были судьбы вещественныхъ силъ міра, каковы бы ни были движенія духовныхъ силъ народа, каковы бы даже ни были успѣхи апостольства, присущее Церкви свойство каѳоличности все-таки нисколько бы не зависѣло отъ упомянутыхъ условій; это свойство всегда было неизмѣнно и таковымъ пребудетъ всегда". Въ чемъ заключается это свойство?

Указавъ на то вѣроятное предположеніе, что славянскій переводъ Символа ведетъ свое происхожденіе отъ знаменитыхъ славянскихъ первоучителей Кирилла и Меѳодія, которые, какъ Греки, лучше кого другого понимали истинный смыслъ слова „каѳолическій" и точно передали его въ славянскомъ переводѣ, Хомяковъ продолжаетъ: „Я, разумѣется, нисколько не отрицаю, что слово καθολικός (изъ κατά и ὅλα, съ подразумѣваемымъ ἔθνη—народы, или другимъ однороднымъ существительнымъ) можетъ имѣть и значеніе всемірности; но я утверждаю, что не въ такомъ смыслѣ было оно понято Славянскими первоучителями. Имъ и на мысль не пришло опредѣлять Церковь географически или этнографически; такое опредѣленіе, видно, не имѣло мѣста въ ихъ богословской системѣ. Они остановились на словѣ *соборный* (а не на словахъ *всемірный* или *вселенскій,* которыми могли бы воспользоваться); *соборъ* выражаетъ идею собранія не только въ смыслѣ проявленнаго, видимаго соединенія многихъ въ какомъ-либо мѣстѣ, но и въ болѣе общемъ смыслѣ всегдашней возможности такого соединенія, иными словами: выражаетъ идею *единства во множествѣ.* Итакъ очевидно, что слово καθολικός, въ понятіяхъ двухъ великихъ служителей Слова Божія, посланныхъ Греціею къ Славянамъ, происходило не отъ κατὰ и ὅλα, но отъ κατὰ и ὅλον; ибо

κατὰ часто выражаетъ то же, что нашъ предлогъ *по*, напримѣръ: κατὰ Ματθαίον, κατὰ Μάρκον, по Матѳею, по Марку. Церковь каѳолическая есть Церковь *по всему*, или по *единству всѣхъ*, καθ' ὅλον τῶν πιστευόντων, Церковь свободнаго единенія, единодушія полнаго, Церковь, въ которой исчезли народности, нѣтъ ни Грековъ, ни варваровъ, нѣтъ различій по состоянію, нѣтъ ни рабовладѣльцевъ, ни рабовъ; та Церковь, о которой пророчествовалъ Ветхій Завѣтъ, и которая осуществилась въ Новомъ Завѣтѣ, словомъ— Церковь, какъ опредѣлилъ ее св. апостолъ Павелъ... Одно это слово содержитъ въ себѣ цѣлое исповѣданіе вѣры".

Всѣ разсмотрѣнныя богословскія сочиненія Хомякова, начиная съ переписки съ Пальмеромъ, представляютъ собою, говоря вообще, критику западныхъ исповѣданій съ точки зрѣнія православнаго ученія о Церкви. Но есть у него сочиненіе, писанное тоже на французскомъ языкѣ и напечатанное за-границей. но не совсѣмъ подходящее подъ эту категорію его трудовъ. Имѣемъ въ виду выше указанное его *письмо о библейскихъ трудахъ Бунзена*[1]). Подъ этими *трудами* разумѣется вышедшая въ 1858 году въ Лейпцигѣ первая часть извѣстнаго сочиненія этого ученаго: Vollständiges Bibelwerk für die Gemeinde. Отдавъ дань должной „признательности и глубокаго уваженія" автору за то, что онъ „воспитавъ въ себѣ высокій разумъ изученіями обширными, и глубокими размышленіями", посвятилъ „полную его зрѣлость назиданію людей и славѣ Божіей", Хомяковъ проситъ позволенія сообщить ему „нѣсколько критическихъ замѣчаній", внушенныхъ искреннею любовью къ истинѣ. Замѣчанія эти по своему характеру могутъ быть раздѣлены на три категоріи: спеціально экзегетическія, догматическія и историческія.

---

[1]) Ibid., стр. 263—301. Сначала напечатано было въ журналѣ L'Union Chrétienne за 1860 г.

Письмо начинается критическими замѣчаніями по поводу перевода перваго стиха 1 гл. книги *Бытія*. У Бунзена этотъ стихъ переведенъ такъ: „Въ началѣ (*когда* Богъ сотворилъ небо и землю, и земля была *пуста* и *пустынна* (wüst und öde), и тьма была надъ бездною (Urflut), и дыханіе Божіе носилось надъ водою) сказалъ Богъ: да будетъ свѣтъ“ и пр. [1]) Хомяковъ прежде всего находитъ, что Бунзенъ, употребивъ выраженія „пуста“ и „пустынна“ для опредѣленія свойствъ земли, напрасно отступилъ отъ установившейся традиціи и особенно отъ перевода *Семидесяти*. „Въ эпоху, когда писанъ былъ переводъ Семидесяти, замѣчаетъ нашъ критикъ, Еврейскіе ученые знали еще еврейскій языкъ по преданію, и обладали еще не вымершимъ чутьемъ его тонкостей; поэтому ихъ мнѣніе заслуживаетъ особаго вниманія, и, мнѣ кажется, не слѣдовало бы относиться къ нему слишкомъ безцеремонно“. Затѣмъ онъ находитъ, что „точный по отношенію къ смыслу „переводъ двухъ соотвѣтствующихъ еврейскихъ словъ былъ бы, вѣроятно, таковъ: „безъ образа, безъ жизни, безъ свѣта“.—Но особенно Хомяковъ нападаетъ на Бунзена за введенное имъ въ текстъ „когда“. „Что, спрашиваетъ онъ, значитъ это „когда“ или, по-нѣмецки, это „da“ вашего перевода“? Оно можетъ имѣть троякій смыслъ: *прежде*, *въ продолженіе того какъ* и даже *послѣ*. Въ какомъ бы значеніи мы это слово ни употребили, все равно получается безсмыслица. Между тѣмъ стихъ этотъ самъ по себѣ простъ и ясенъ: сначала идетъ рѣчь о сотвореніи *всего*, т. е. всѣхъ стихій, которыя пока остаются въ безпорядочномъ состояніи, а потомъ начинается рѣчь о ихъ *распорядкѣ*. Этотъ выводъ у Хомякова сопровождается очень тонкой критикой текста, при чемъ принимается во вниманіе

[1]) Im Anfang, da Gott Himmel und Erde schuf, und die Erde wüst und öde, und Finsternisz über der Urflut war, und der Hauch Gottes dem Wasser webete, sprach Gott, Es werde Licht! (Bibelwerk, Genes. I, стр. 5).

и различіе формъ *семитической*, отличающейся конкретностью, и *индо-европейской*, остающейся больше въ области отвлеченія. Изъ его замѣчаній видно также, что подъ *днями* творенія онъ понималъ періоды, а не дни въ точномъ смыслѣ слова.

Впрочемъ, Хомяковъ въ общемъ дѣлаетъ очень лестный отзывъ объ „опытахъ переложеній, предпосылаемыхъ (Бунзеномъ) полному переводу..., за исключеніемъ, однако, перваго опыта и нѣсколькихъ мѣстъ изъ Евангелія отъ Іоанна, переложеніе коихъ возбуждаетъ нѣкоторыя сомнѣнія. Къ сожалѣнію, добавляетъ нашъ критикъ, размышленія, которыми вашъ трудъ сопровождается, а равно переложеніе одного мѣста изъ перваго посланія Іоанна вводятъ читателей въ безвыходный лабиринтъ заблужденій, или точнѣе: свидѣтельствуютъ о заблужденіяхъ, въ которыя вы сами впали, вслѣдствіе отсутствія духовной доктрины въ вашемъ отечествѣ“. Сдѣлавъ, далѣе, нѣсколько выдержекъ изъ Бунзена, Хомяковъ замѣчаетъ: „Выраженія: слово, мысль, бытіе, сознаніе—разбросаны здѣсь въ страшномъ безпорядкѣ“, каковую мысль онъ дальше и доказываетъ путемъ анализа приведенныхъ мѣстъ. Этотъ анализъ для насъ дорогъ въ томъ отношеніи, что онъ сопровождается замѣчаніями о существѣ Божіемъ и о воплощеніи второй Ипостаси Св. Тройцы. Этими замѣчаніями мы въ своемъ мѣстѣ и воспользуемся. Здѣсь же позволимъ себѣ только привести образчикъ того пріема, котораго держится Хомяковъ въ своихъ нападкахъ на Бунзена.

Въ одномъ мѣстѣ Бунзенъ выразился такъ: „воля и бытіе *отличны* въ существѣ Іеговы, и это совпадаетъ (zusammenfällt) съ единствомъ бытія и мышленія въ сознаніи. Вочеловѣчилось не бытіе, а творческая воля“ [1]).—„Эта фраза,

[1]) In dem Wesen des Ewigen der Wille und das Sein unterschieden werden, was dann mit der Einheit des Denkens und Seins, als Bewusztsein, zusammenfällt Nicht das Sein, sondern der schöpferische Wille ist nach dem Evangelisten Mensch geworden. Ibid. CLXXXVI.

замѣчаетъ Хомяковъ, такова, что нельзя не подивиться, встрѣтивъ ее на языкѣ, на которомъ писали Кантъ, Шеллингъ и Гегель, до того она не состоятельна. Я не говорю ни слова о томъ, что глаголъ „zusammenfallen“ (совпадать, соотвѣтствовать), по неопредѣленности своей, нисколько не установляетъ мысли читателя и даетъ ей волю блуждать во всѣ стороны; но я желалъ бы знать, какой смыслъ можно придать этимъ словамъ: „воля и бытіе различны въ существѣ Іеговы“. Знаю хорошо, что существо мыслящее и волящее можетъ быть разсматриваемо по отношенію къ своему бытію, своему мышленію и своему воленію; но сказать, что бытіе и воля различны,—тутъ поистинѣ нѣтъ смысла. Что такое существо мыслящее и волящее безъ его мышленія и воленія? Это отрицаніе самого себя, иначе—ничто. Кажется, что, по вашему, воля, или точнѣе воленіе, тождественна съ *Словомъ*, съ Логосомъ; ибо нѣсколькими строками ниже вы говорите, что воплотилась воля, а въ слѣдующемъ отрывкѣ, что воплотилось *Слово*; но *Слово* есть ли только одно воленіе, безъ мышленія? Если *Слово* заключаетъ въ себѣ эти двѣ стихіи (не думаю, чтобы кому-нибудь когда-либо пришла мысль отвергать это относительно существъ разумныхъ или, по крайней мѣрѣ, умственныхъ), какъ же вы разлучаете эти стихіи въ Божествѣ? А если вы ихъ не разлучаете, то почему же говорите вы, что *воплотилась воля*, какъ будто мысль осталась чуждою воплощенію“.

При чтеніи этихъ строкъ на первыхъ порахъ можетъ показаться, что Хомяковъ впалъ въ недоразумѣніе. Когда Бунзенъ утверждаетъ, что въ Богѣ „воля и бытіе отличны“, то онъ, повидимому, хочетъ сказать не то, что понятія воли и бытія, въ опредѣленіи понятія Божества, составляютъ два равноправные члена логическаго дѣленія, изъ которыхъ каждый можетъ быть исключенъ изъ опредѣленія, не увлекая, такъ сказать, за собою другого: напротивъ, онъ какъ будто направляетъ свою мысль противъ волюнтаристовъ, по пред-

ставленію которыхъ Абсолютное есть воля; здѣсь воля не отдѣлима отъ Абсолютнаго въ томъ смыслѣ, что она является субстанціей Абсолютнаго и этимъ рѣзко отличается отъ всѣхъ другихъ свойствъ Абсолютнаго. Бунзенъ же, напротивъ, не допускалъ, повидимому, такого пониманія и смотрѣлъ на волю, какъ на одно изъ многихъ свойствъ Божіихъ, напр., мышленіе, любовь и др. Несогласіе Хомякова съ Бунзеномъ при такомъ пониманіи дѣла легко было бы объяснить тѣмъ, что самъ онъ (Хомяковъ) опредѣлялъ *Сущее*, какъ „Волящій Разумъ“ или—„Разумную *Волю*“. Но такое пониманіе разсматриваемыхъ словъ Бунзена самъ онъ сдѣлалъ невозможнымъ, выразившись, что „вочеловѣчилось не бытіе, а творческая *воля*“, которая „стала *лицомъ* во Христѣ“ [1]). Разъ воля вочеловѣчилась и стала лицомъ, то она содержитъ въ себѣ и мышленіе, потому что человѣческое лицо не можетъ быть представлено немыслящимъ. Отсюда цѣлый рядъ противорѣчій въ словахъ Бунзена. „Теперь, говоритъ Хомяковъ, если Слово (у Бунзена то же, что и Воля) заключаетъ понятіе мышленія и воленія, и если отлично отъ бытія только воленіе („воля и бытіе отличны“), тогда мы получили бы воплощеніе чего то (мышленія) не отличнаго отъ Божественнаго существа (объ отличіи мышленія отъ бытія у Бунзена не говорится; мышленіе, значитъ, неразлучно отъ бытія; слѣдовательно, съ воплощеніемъ мышленія воплотилось и бытіе); а это противорѣчило бы вашимъ словамъ, ибо вы говорите, что воплотилась „воля“, а не „бытіе“. Наоборотъ, если мы захотимъ избѣгнуть этого противорѣчія и допустимъ, что въ Словѣ

---

[1]) Собственно Бунзенъ говоритъ, что *Слово* стало лицомъ во Христѣ: „Wort... in Christo persönlich geworden ist“ (ibid., CXCIII); но его выраженія „*Воля* воплотилась“ и „*Слово* стало лицомъ во Христѣ“ показываютъ, что, какъ вѣрно замѣтилъ Хомяковъ, у него термины „Воля“ и „Слово“ (Логосъ) тождественны въ данномъ случаѣ.

элементъ мысли такъ же отличенъ отъ Божественнаго бытія, какъ и воля, тогда мы получимъ, какъ окончательный результатъ, въ Богѣ бытіе, отличное отъ своего мышленія и отъ своего воленія. Думаю, заключаетъ Хомяковъ, что такое существо не сказало бы о себѣ: „Я есмь Тотъ, Кто есть (Сый)“, ибо такого рода бытіемъ трудно было бы похвалиться“.

Точно также Хомяковъ ведетъ борьбу съ попыткой Бунзена „отвергнуть Божественную и вѣчную Ипостась Слова“. Онъ утверждаетъ, что мысль о томъ, что Слово есть Божественная и вѣчная ипостась, не только не „несогласна съ Библіей“, какъ думаетъ Бунзенъ, но, напротивъ, находитъ въ ней прямое подтвержденіе и кромѣ того съ логическою принудительностью вытекаетъ изъ допускаемаго самимъ же Бунзеномъ положенія, что „Вѣчное Слово стало лицомъ (человѣческимъ) во Христѣ“.—„Откуда, спрашиваетъ Хомяковъ, повѣдайте намъ, беретъся у васъ странное ученіе, что то, что *не есть лицо по своему существу*, можетъ сдѣлаться, т. е. быть лицомъ? Тутъ явное противорѣчіе въ терминахъ. Поставимъ вопросъ иначе и употребимъ ваши собственныя слова. Слово есть Божественное воленіе; мы видѣли, что Оно есть Божественное мышленіе. Итакъ, мышленіе и воленіе Божіи стали лицомъ. Это ваше ученіе. Но мышленіе и воленіе какого бы то ни было существа суть не иное что, какъ это самое существо въ дѣятельномъ состояніи; иначе—ничѣмъ инымъ быть не могутъ, какъ только мышленіемъ и воленіемъ этого самаго существа. А вы ставите такое ученіе, по которому мышленіе и воленіе становятся *своимъ* мышленіемъ и *своимъ* воленіемъ, иначе: превращаются въ существо. Это очевидно противорѣчитъ здравому смыслу“.

Сдѣлавъ еще нѣсколько замѣчаній въ этомъ же духѣ, Хомяковъ заключаетъ: „Очевидно: какъ только вы прикасаетесь къ вопросамъ доктрины, такъ почва подъ вами про-

валивается. Отчего это происходитъ? Вашъ свѣтлый умъ достоинъ и способенъ понимать эти вопросы, ваше благородное сердце должно бы помогать ему (ибо Божественная истина открывается всей душѣ, а не одному разсудку); но вы хотите непремѣнно говорить не то, что говоритъ Церковь; вы охотнѣе согласитесь поссориться съ логикою, поссориться рѣшительнѣе, чѣмъ сама ересь, лишь бы не быть за одно съ Церковью, хотя бы и въ согласіи съ логикою. Такая амбиція неприлична ни глубокому мыслителю, ни высокому характеру. Смѣю думать, что это несчастное стремленіе проистекаетъ изъ желанія доказать, что вы протестантъ, и имѣете полное основаніе быть протестантомъ". Хомяковъ однакоже оспариваетъ у Бунзена это основаніе, находя въ его воззрѣніяхъ серьезный пунктъ соприкосновенія съ Православною Церковью. „Разъ понявъ, говоритъ онъ, и разъ почувствовавъ, что *Библія есть писанная Церковь, а Церковь живая Библія*, вы уже не протестантъ, и остаетесь имъ на зло собственному разсудку. А между тѣмъ эта несчастная наклонность къ Протестантству увлекаетъ, сковываетъ васъ и на каждомъ шагу ввергаетъ васъ въ заблужденія самыя очевидныя".

Къ числу такихъ самыхъ очевидныхъ заблужденій Бунзена, Хомяковъ относитъ его взглядъ *на паденіе перваго человѣка*. По этому вопросу Бунзенъ выражается такъ: „что касается до паденія человѣка вообще, то оно непремѣнно принадлежитъ къ міру мысли, а не къ историческому міру человѣка на землѣ; но оно становится историческимъ фактомъ въ каждомъ человѣкѣ, порознь взятомъ. Паденіе Адама есть актъ каждой человѣческой личности" [1]). Выпи-

[1]) Was den Fall des Menschen im Allgemeinen betrifft, so gehört also auch er nothwendig in die Welt der Idee, nicht in die geschichtliche Welt des Menschen auf der Erde: aber er wird geschichtlich mit jedem Menschen. Der Fall Adams ist die persönliche That jedes einzelnen Menschen. Ibid. Genesis 2, стр 10, примѣч. 5.

савъ это мѣсто, Хомяковъ замѣчаетъ: „Другіе ваши комментаріи на тотъ же предметъ яснѣе высказываютъ ученіе, что человѣчество началось не одною четою, что наслѣдственности грѣха нѣтъ, что каждый человѣкъ, такъ сказать, сызнова начинаетъ жизнь человѣчества, всегда призываемый къ Богу и всегда побѣждаемый эгоизмомъ, который есть зло, и что, наконецъ, нѣтъ никакой солидарности между людьми и ихъ прародителемъ Адамомъ; потому что послѣдній вовсе даже и не существовалъ, а разсказъ о немъ Моисея есть не болѣе какъ аллегорія или символическій миѳъ. Это ученіе совершенно противоположно ученію Церкви. Правда, Церковь допускаетъ аллегорическій характеръ разсказа, по той простой причинѣ, что событіе, происшедшее въ формахъ бытія совершенно различнаго отъ настоящаго бытія людей, могло быть только указано, а не разсказано; но она принимаетъ въ то же время *паденіе перваго человѣка и первородный грѣхъ какъ догматъ*“. Вѣру Церкви въ паденіе перваго человѣка и наслѣдственность грѣха Хомяковъ доказываетъ, во-первыхъ, прямымъ свидѣтельствомъ ап. Павла о томъ, что *однимъ человѣкомъ грѣхъ вошелъ въ міръ* (Римл. V, 12), во-вторыхъ, фактами очевиднаго несоотвѣтствія во многихъ случаяхъ между степенью виновности человѣка и его страданіями, несоотвѣтствія, которое можетъ быть объяснимо только наслѣдственностью грѣха и неразлучно связанными съ нею страданіями и смертью. „Посмотрите на это дитя—восклицаетъ Хомяковъ,—которому прошло всего нѣсколько мѣсяцевъ существованія! Послушайте крики, исторгаемые изъ него острою болью. Благодаря ли распутству его родителей, или ихъ бѣдности, или наслѣдственному худосочію, все крошечное тѣло его есть одна сплошная язва, его крошечная жизнь есть непрерывное страданіе; а въ утѣшеніе врачъ обѣщаетъ ему смерть послѣ нѣсколькихъ лѣтъ мученія. Дальше, вотъ дѣвочка, которой еще нѣтъ двухъ годовъ; по несчастному случаю, она сгорбилась; связанная во всѣхъ

своихъ сочлененіяхъ англійскою болѣзнью, съ неизлѣчимыми бѣльмами на глазахъ и оттого почти слѣпая, душимая постоянно спазматическимъ кашлемъ, мучимая болѣзненнымъ, ненасытнымъ голодомъ; и вотъ, въ довершеніе всего, докторъ сулитъ ей жизнь, можетъ быть, довольно долгую, но безъ единаго дня отдышки или счастія. Неужели, этотъ мальчикъ и эта дѣвочка уже успѣли заслужить свое несчастье? Ужели они уже провинились? Въ ихъ дѣйствіяхъ или въ ихъ помыслахъ успѣлъ ли проявиться эгоизмъ?" Если нѣтъ, то я спрошу васъ: Богъ, призвавшій этихъ малютокъ къ бытію и скорби, можетъ-ли быть названъ Богомъ правды и благости? „Вотъ куда зашли вы вмѣстѣ съ американскими унитаріями и всѣми тѣми, кто, подобно имъ, хочетъ понять Бога лучше, чѣмъ понимаетъ Его Апостольская Церковь. Одно изъ двухъ: или, по вашему, Богъ лишенъ свободы и подчиненъ законамъ вещественной необходимости, или же Богъ, по вашему, свободенъ, но лишенъ разсудка и справедливости... Говорю вамъ: доколѣ во мнѣ нѣтъ грѣха. доколѣ я не обнаружилъ порочности моего нравственнаго существа, Богъ не можетъ послать мнѣ ни скорби, ни болѣзни, ни даже малѣйшей печали, какъ бы ни была она кратковременна: иначе Онъ перестаетъ быть Богомъ правды и благости. Пока не осудилъ я самъ себя дѣйствіемъ собственной своей воли, я достоинъ самыхъ свѣтлыхъ лучей его солнца, самыхъ теплыхъ дыханій вѣтра, самыхъ сладкихъ ощущеній бытія; Онъ обязанъ дать мнѣ блаженство.

„Церковь... знаетъ это. Понятіе о страданіи и понятіе о грѣхѣ нераздѣльны передъ Божественнымъ правосудіемъ. Ни тѣло, обреченное болѣзни, ни тѣло, подчиненное закону грѣха, не могло быть дано Создателемъ разумной твари. Такое тѣло могло быть только произведеніемъ и, такъ сказать, твореніемъ развращенной воли, свободы, возмутившейся противъ Бога. Таково понятіе о первородномъ грѣхѣ".

Итакъ, если бы прямого свидѣтельства Слова Божія для кого-нибудь показалось недостаточно, то факты паденія перваго человѣка, первороднаго грѣха и его наслѣдственности, необходимо было бы признать въ виду существованія страданій, въ нѣкоторыхъ случаяхъ несомнѣнно несоотвѣтствующихъ степени преступности каждой отдѣльной личной воли; такія страданія никоимъ образомъ не могутъ быть примиримы съ христіанскимъ понятіемъ о Богѣ, Богѣ правды, любви, милосердія. Но если источника такихъ страданій нельзя искать ни въ преступности воли каждаго отдѣльнаго страдающаго лица, ни во всеблагой и праведной волѣ Божіей, то гдѣ же скрывается этотъ источникъ. Корень его въ общей грѣховности, которая является слѣдствіемъ уклоненія свободной воли перваго человѣка отъ подчиненія волѣ Божественной. Разъ воля перваго человѣка уклонилась отъ подчиненія волѣ Божественной, то этотъ первородный грѣхъ неизбѣжно сдѣлался наслѣдственнымъ, ибо, если можно такъ выразиться, чистотѣ воли, а слѣдовательно и безгрѣшности не откуда взяться: изъ зараженнаго источника не можетъ течь чистая струя. Вотъ почему каждый отдѣльный человѣкъ является грѣшникомъ не только въ смыслѣ преступности своей собственной воли, но и въ томъ смыслѣ, что онъ является „дольникомъ“ всеобщей грѣховности. Но такъ какъ страданіе есть наказаніе за грѣхъ, то человѣкъ страдаетъ не только за свои грѣхи, но и какъ *дольникъ* общей грѣховности. Отсюда понятною становится возможность этихъ казалось бы безпричинныхъ страданій. Свободная воля Божія проявилась въ мірѣ какъ законъ, дѣйствующій съ роковою необходимостью; свободная воля человѣка, уклонившаяся отъ подчиненія волѣ Божіей, оказалась въ дисгармоніи съ міровымъ закономъ; отсюда борьба этихъ двухъ началъ съ неизбѣжнымъ слѣдствіемъ—пораженіемъ слабѣйшаго, которое и является страдающимъ. Вотъ почему, въ точномъ смыслѣ слова, не Богъ посылаетъ человѣку страданія, а „самъ грѣхъ

наказываетъ себя логическимъ выводомъ—страданіемъ, всегда умѣряемымъ милосердіемъ Божіимъ".

Міровые законы, какъ сказано, есть проявленіе воли Божіей, „*но не оковы, наложенныя на Его волю*". Логическое развитіе міровыхъ законовъ, ограничивая свободу человѣка, не ограничиваетъ свободы Божіей, ибо и проявленная и непроявленная воля Божія есть не чужая Ему, а Его же собственная воля, всегда свободная, ничѣмъ извнѣ неограничиваемая. Въ этой безусловности свободы воли Божіей коренится возможность и указаннаго умѣряющаго дѣйствія Божественнаго милосердія, и дѣйственности молитвеннаго обращенія человѣка къ Богу о помилованіи,—обращенія, въ которомъ человѣкъ свою грѣховную волю старается привести въ соглашеніе съ святѣйшею волею Божіею, и, наконецъ,—направленнаго ко благу человѣка чудодѣйственнаго проявленія воли Божіей; ибо чудо, будучи для человѣка явленіемъ сверхъестественнымъ, для Бога является естественнымъ, такъ какъ Онъ въ чудесныхъ, какъ и во всѣхъ другихъ Своихъ дѣйствіяхъ, не выходитъ изъ предѣловъ своей же собственной воли.

Всѣ намѣченные вопросы: о наслѣдственности грѣха, о страданіи, молитвѣ и чудѣ, въ свое время сильно интересовали Хомякова. Ихъ онъ касается не только въ разсматриваемомъ письмѣ о трудахъ Бунзена, но и въ двухъ спеціальныхъ трактатахъ: „О значеніи страданія и молитвы", и „О молитвѣ и чудесахъ". Трактаты эти были отвѣтами на дружескія письма Ивана Сергѣевича и Константина Сергѣевича Аксаковыхъ [1]). Мнѣнія Хомякова по этимъ вопросамъ находятся въ тѣсной органической связи съ его общимъ философско-богословскимъ міровоззрѣніемъ, въ которомъ они находятъ свое логическое обоснованіе. Вотъ почему здѣсь мы ихъ только намѣчаемъ; а полный ихъ анализъ будетъ

[1]) Сочин. II, стр. 329—338 и 339—344.

сдѣланъ въ своемъ мѣстѣ, при систематизаціи философско-богословскаго міровоззрѣнія Хомякова.

Конецъ своего письма о трудахъ Бунзена авторъ посвящаетъ вопросамъ: объ именахъ Адама и Евы [1]), о лѣтахъ патріарховъ, о родосчисленіи, о сказаніи о Хамѣ, о столпотвореніи, о Туранѣ и о Сварогѣ [2]). Въ концѣ трактата о столпотвореніи Хомяковъ замѣчаетъ: „Вотъ что было *мною набросано* на моемъ родномъ языкѣ, *почти двадцать лѣтъ тому назадъ*, и чему всѣ мои послѣдующія занятія доставили только подтвержденіе“. Здѣсь идетъ рѣчь о его запискахъ по Всеобщей Исторіи, при анализѣ которыхъ мы въ своемъ мѣстѣ уже познакомились въ возможной степени съ отношеніемъ его къ этимъ вопросамъ.

Разсмотрѣнный трактатъ о библейскихъ трудахъ Бунзена вводитъ насъ въ область трудовъ Хомякова по изученію Священнаго Писанія. Его занятія въ этой области, начавшись очень рано, усилились въ періодъ появленія его богословскихъ сочиненій, а къ концу жизни сдѣлались предметомъ особаго вниманія. Насколько можно судить по имѣющимся даннымъ, его интересовали вопросы изъ области исагогики и экзегетики; а подъ конецъ жизни онъ задался было цѣлью перевести на русскій языкъ всѣ посланія ап. Павла.

---

[1]) Имена Адама и Евы, а равно и Ноя, думаетъ Хомяковъ, „принадлежатъ скорѣе къ корнямъ Иранскимъ, чѣмъ къ корнямъ Семитическимъ“. Объясняя изъ иранскаго корня два первыя имени, онъ находитъ, что Адамъ значитъ *я*, а Ева *ты*. Здѣсь, очевидно, мы имѣемъ дѣло съ однимъ изъ тѣхъ оригинальныхъ мнѣній, которыхъ Хомяковъ наплодилъ много, но которыя въ наукѣ не встрѣтили сочувствія.

[2]) Библейское „Іегова“ Бунзенъ переводитъ словомъ *Вѣчный* (Ewig) Хваля его за это, Хомяковъ говоритъ, „что только одинъ языкъ, изъ числа живыхъ вѣтвей Иранскаго, не имѣетъ надобности создавать или искать слова для перевода „Іегова“, ибо обладаетъ своимъ вполнѣ соотвѣтствующимъ“. Это языкъ славянскій, имѣющій слово „Богъ“, которое Хомяковъ производитъ отъ слова *быть* За одно онъ останавливается и на словѣ *Сварогъ*, имя котораго означаетъ, „что̀ идетъ *отъ самого себя*, или есть свое собственное проявленіе“.

На исагогическіе вопросы его наталкивало знакомство съ трудами западныхъ богослововъ раціоналистическаго направленія. „Невѣріе въ наши дни, говоритъ онъ во второй брошюрѣ о западныхъ исповѣданіяхъ, напало не только на точность евангельскихъ повѣствованій, но и на отношеніе евангелій и посланій къ тѣмъ лицамъ, которымъ приписывается ихъ изложеніе. Оно утверждаетъ, что евангелія, приписываемыя св. Марку, Лукѣ и Іоанну, будто бы не отъ нихъ; что равномѣрно посланія, приписываемыя св. Іакову, Іудѣ или Павлу (нѣкоторыя), будто бы также не отъ нихъ“ [1]). Хомяковъ, конечно, зналъ цѣну этихъ нападокъ и его лично они не могли тревожить. Но онъ зналъ также, что „критика скептицизма“ *глубоко тревожитъ* людей слабыхъ въ вѣрѣ и неспособныхъ самолично разобраться въ подобныхъ вопросахъ. Этотъ скептицизмъ особенно опасенъ своею принципіальною стороною: кто сомнѣвается въ одномъ, тотъ можетъ усумниться и во всемъ; ибо гдѣ предѣлъ такому сомнѣнію? Научное изслѣдованіе не всегда можетъ положить конецъ сомнѣнію, потому что самое добросовѣстное изслѣдованіе, при извѣстномъ состояніи источниковъ, можетъ оказаться безсильнымъ по отношенію къ вопросамъ, для точнаго рѣшенія которыхъ нестаетъ фактическихъ данныхъ. А между тѣмъ вѣра въ высокое значеніе книгъ Свящ. Писанія, какъ главнаго источника религіознаго знанія, для всякаго вѣрующаго безусловно необходима. И вотъ, чтобы утвердить эту вѣру на незыблемомъ основаніи, о которое разбивались бы всѣ нападки скептицизма, Хомяковъ выдвигаетъ положеніе: *Канонъ, одинъ канонъ, устанавливаетъ Библію какъ Св. Писаніе, а канонъ неотдѣлимъ отъ Церкви, ибо онъ опирается единственно на довѣріи къ Церкви.* Почему же? Потому, что „Библія не есть книга *написанная* (sic), ибо то, что́ написано, есть

[1]) Сочин. II, 152.

только видимая оболочка Библіи; Библія есть книга *мыслимая,* книга какъ разумѣваемое начало. Книга эта есть мысль общины (Церкви), ея внутренняя вѣра", и въ этомъ смыслѣ можно сказать, что „Библія есть писанная Церковь, а Церковь живая Библія". Благодаря этой непосредственной связи между Библіею и Церковью, послѣдняя знаетъ истину Слова Божія не учено-академическимъ знаніемъ, а живымъ, непосредственнымъ знаніемъ; словомъ, она знаетъ не силою человѣческаго знанія, а силою живущаго въ Церкви Св. Духа, Который говорилъ и устами Пророковъ, Евангелистовъ и Апостоловъ. Церковь высоко чтитъ имена этихъ святыхъ мужей; но она чтитъ ихъ за то, что они „найдены были достойными приложить имена свои къ писаніямъ, которыя Духъ Божій, выразившійся единодушнымъ голосомъ Церкви, призналъ за свои". Ясно, что центръ тяжести въ данномъ случаѣ сосредоточивается не въ томъ или другомъ имени, которому приписывается то или другое писаніе, а въ отношеніи Церкви къ содержанію этого писанія, и, если бы доказано было (предполагается діалектически), что данное евангеліе или апостольское посланіе не принадлежитъ тому евангелисту или апостолу, которому оно раньше приписывалось, то подобный фактъ, смущая совѣсть раціоналистовъ, не имѣлъ бы сколько-нибудь серьезнаго значенія въ глазахъ членовъ Церкви: Церковь сказала бы, что это евангеліе, это посланіе, „отъ меня", и трудность вопроса устранялась бы [1]). Много есть апокрифическихъ писаній, написаніе которыхъ древнее преданіе приписывало лицамъ, пользующимся высокимъ авторитетомъ въ Церкви; но Церковь нашла ихъ содержаніе не согласнымъ съ духомъ содержимаго ею ученія и не включила ихъ въ свой Канонъ.

При оцѣнкѣ этихъ сужденій Хомякова не слѣдуетъ придираться къ отдѣльнымъ выраженіямъ, слишкомъ сгущаю-

[1]) Ibid., стр. 202, 237, 278, 152; сравн. 7, § 5.

щимъ краски въ извѣстномъ направленіи и поэтому придающимъ рѣшенію вопроса нѣкоторую односторонность. Выраженія эти не претендуютъ на точность строго логическихъ опредѣленій: это афоризмы, къ которымъ Хомяковъ прибѣгалъ каждый разъ, когда ему нужно было особенно ясно, особенно выпукло, выразить ту или другую мысль. Но основная его мысль ясна и основательна: Священное Писаніе отъ Канона, а Канонъ отъ Церкви не отдѣлимы; мысль насколько теоретически вѣрная, настолько въ практическомъ приложеніи плодотворная.

Указавъ, въ какомъ видѣ представляется вопросъ о подлинности книгъ Свящ. Писанія „съ точки зрѣнія Церкви“, Хомяковъ не отрицалъ и научной точки зрѣнія, и даже самъ сдѣлалъ опытъ изслѣдованія въ этомъ родѣ. Именно, онъ представилъ нѣсколько соображеній въ доказательство того, что „мнѣніе, относящее евангеліе не ко временамъ апостольскимъ, а къ позднѣйшей эпохѣ, есть натяжка безпримѣрная по своей нелѣпости и противная самымъ простымъ правиламъ здраваго смысла“ [1]). Слѣдя за трудами западныхъ ученыхъ по этому вопросу, онъ находилъ, что приводимыя тамъ „доказательства въ пользу того, что евангелія написаны были апостолами, вообще недостаточны или, лучше сказать, вообще неудачно подобраны; признаки самые явные и неоспоримые упущены изъ виду. Говорю о тѣхъ признакахъ, которые болѣе доступны художнику и человѣку, чѣмъ цѣлому комитету ученыхъ“ [2]). Подъ этими явными и неоспоримыми признаками онъ понималъ такъ называемые *внутрен-*

---

[1]) Его соображенія по исагогическимъ вопросамъ высказаны: 2) въ обширномъ примѣчаніи ко второй брошюрѣ о западныхъ исповѣданіяхъ (Сочин. т. II, стр 152—154), 2) въ приписке къ письму къ Пальмеру отъ 4 сентября 1852 г. (ibid., стр. 408—409 и въ слѣдующемъ за нимъ письмѣ) и 3) въ небольшомъ черновомъ наброскѣ, представляющемъ замѣтку для изслѣдованія о подлинности евангелія отъ Матѳея (ibid., стр. 446—448).

[2]) Ibid., стр. 408.

ніе признаки, которые получаются въ видѣ общаго впечатлѣнія, бросающагося въ глаза всякому безпристрастному и наблюдательному читателю. Основываясь на этихъ признакахъ, онъ доказывалъ, что евангеліе отъ Матѳея, первое по времени написанія, несомнѣнно современно тѣмъ событіямъ, которыя въ немъ описываются. Съ другой стороны, онъ находилъ также несомнѣннымъ, что евангеліе отъ Іоанна, вышедши изъ подъ пера евангелиста Іоанна, могло появиться только послѣ другихъ евангелій. Выходя изъ этихъ двухъ положеній и помѣщая между этими двумя евангеліями два другія, Хомяковъ доказывалъ, что „не можетъ быть разумнаго сомнѣнія“ въ томъ, что „порядокъ, въ которомъ они (евангелія) поставлены преданіемъ, соотвѣтствуетъ историческому порядку ихъ составленія“.

Вопросу о подлинности евангелія отъ Матѳея Хомяковъ собирался посвятить отдѣльное изслѣдованіе; но успѣлъ сдѣлать только небольшой черновой набросокъ, на основаніи котораго можно составить лишь приблизительное представленіе о планѣ предполагавшейся работы. Трактатъ долженъ былъ начинаться развитіемъ слѣдующихъ мыслей: „Іерусалимъ еще стоитъ. Матѳей съ намѣреніемъ разсказываетъ обстоятельства, которыя еще многіе могли помнить, какъ то убіеніе дѣтей Израиля, и объясняетъ слухи, ходившіе только въ Іудеѣ, именно разсказъ воиновъ. Строго іудейскій характеръ: угроза городамъ Еврейскимъ, совѣтъ прокаженному показаться іереямъ. Мѣстность видна. Въ отечествѣ не принятъ“. Въ дальнѣйшемъ ходѣ изслѣдованія авторъ собирался остановиться на уясненіи того положенія, какое въ разсказѣ евангелиста Матѳея, сравнительно съ другими евангелистами, занимаютъ различныя фракціи тогдашняго общества, именно: мытари, священники, книжники, фарисеи и саддукеи [1]). Но въ интересахъ исполненія этой задачи авторъ успѣлъ на-

[1]) Ibid., стр. 446—448.

бросить только небольшую сравнительную таблицу, въ которой отмѣчены главы изъ евангелиста Матѳея съ обозначеніемъ фактовъ, на которыхъ предполагалось остановиться и съ указаніемъ, на сторонѣ, именъ двухъ другихъ евангелистовъ (Марка и Луки), у которыхъ еще слѣдовало отыскать для сравненія параллельныя мѣста.

Къ этимъ соображеніямъ, во второй брошюрѣ о Западныхъ исповѣданіяхъ, Хомяковъ присовокупляетъ еще слѣдующее. Опредѣляя евангелія по преобладающему характеру ихъ содержанія, онъ находитъ, что у евангелиста Матѳея преобладаетъ „полемическая проповѣдь", у Марка и Луки—исторія, у Іоанна—философія, и затѣмъ спрашиваетъ: „не естественно ли было новой религіи явиться именно въ такомъ порядкѣ"? И затѣмъ отвѣчаетъ: „въ этомъ, для ума серьезнаго и добросовѣстнаго, едва ли найдется поводъ къ сомнѣнію. Можно ли читать Св. Матѳея (говорю здѣсь о проповѣдяхъ Спасителя, а не о повѣствованіи, которое могло быть позднѣйшею вставкою [1]) и не чувствовать всего пыла, смѣю даже сказать, всей ѣдкости борьбы, подъятой противъ стараго ученія, которое было притомъ не просто ученіемъ, но и властью? Можно ли не чувствовать преобладанія мѣстныхъ интересовъ Іудеи, тѣхъ интересовъ, которые съ успѣхомъ проповѣди Св. Павла, должны были естественно отойти на задній планъ, а еще позднѣе, съ паденіемъ Іерусалима, придти въ совершенное забвеніе? Итакъ, заключаетъ авторъ, мѣсто св. Матѳея, въ хронологическомъ порядкѣ писаній, не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію". Хомяковъ, далѣе, находитъ, что „одинаково несомнѣнны для всякой дѣльной

[1]) Послѣдняя замѣтка крайне любопытна. Отдавшись мысли, что въ евангеліи отъ Матѳея должна имѣть мѣсто только *полемическая проповѣдь* и находя тамъ сильно развитый повѣствовательный элементъ, онъ, въ угоду своей тенденціи, ничто же сумняся, объявляетъ послѣдній позднѣйшею вставкою, не замѣчая того, что подобнымъ легкимъ отношеніемъ къ евангельскому тексту онъ служитъ на руку тому раціонализму, съ которымъ самъ ведетъ борьбу.

критики и мѣста, занимаемыя въ ряду евангелій св. Маркомъ и св. Лукою; но самыя ясныя доказательства за себя представляетъ именно Іоаннъ, въ порядкѣ времени несомнѣнно послѣдній изъ евангелистовъ“ [1]).

Эту послѣднюю мысль Хомяковъ доказываетъ на основаніи слѣдующихъ соображеній: 1) Іоаннъ, самый таинственный изъ всѣхъ евангелистовъ, не говоритъ ни слова объ установленіи христіанской Пасхи (таинства Евхаристіи), т. е. о величайшемъ и глубочайшемъ изъ таинствъ. Пропускъ этотъ, думаетъ нашъ изслѣдователь, явственно указываетъ, что книга эта не имѣла притязанія явиться отдѣльнымъ разсказомъ, но предназначалась служить дополненіемъ къ другимъ, писаннымъ разсказамъ, уже извѣстнымъ членамъ христіанскаго общества. Отсутствіе притчей и скудость извѣстій о чудесахъ приводятъ къ тому же заключенію; 2) св. Іоаннъ двукратно повторяетъ, что дѣла Спасителя могли бы наполнить безчисленное множество книгъ. Ясно, замѣчаетъ Хомяковъ, что эта формула служитъ какъ бы отвѣтомъ очевидца на распросы многихъ, желавшихъ узнать отъ него о земной жизни Спасителя такія подробности, которыхъ они не находили въ прежнихъ писаніяхъ; 3) при той высотѣ, на которую евангелистъ Іоаннъ возноситъ религіозное созерцаніе, ни одно изъ евангелій, до насъ дошедшихъ, не могло бы получить хода, еслибъ не предшествовало Іоаннову. „Предположить, что могло быть иначе, значило бы предположить, что человѣческая природа въ 18 вѣковъ совершенно измѣнилась“ [2]); 4) предпослѣдняя (XX,

---

[1]) Ibid., стр 153.

[2]) Доказательство, очевидно, слишкомъ субъективнаго характера: не всѣ древніе, какъ и не всѣ новѣйшіе, христіане интересуются по преимуществу высотою религіозно-философскаго содержанія; простой разсказъ о жизни, ученіи и чудесахъ Іисуса Христа для пониманія многихъ гораздо доступнѣе и въ этомъ смыслѣ гораздо интереснѣе, чѣмъ глубина философскаго созерцанія; а поэтому предположеніе, что при раннемъ появленіи евангелія отъ Іоанна ни одно изъ

30—31) и послѣдняя (XXI, 24—25) главы въ евангеліи отъ Іоанна оканчиваются одинаковымъ свидѣтельствомъ о множествѣ чудесъ, совершонныхъ Іисусомъ Христомъ, и это свидѣтельство въ обоихъ случаяхъ имѣетъ характеръ какъ бы заключительной формулы. Хомяковъ находитъ, что въ 20 главѣ эта формула „не имѣла бы смысла, если бы эта глава не была послѣднею". Но какимъ же образомъ потомъ могла быть прибавлена глава 21-ая? Отвѣчая на этотъ вопросъ, Хомяковъ прежде всего предлагаетъ обратить вниманіе на помѣщенное въ концѣ этой главы (ст. 23) сообщеніе распространившихся между братіями толкахъ о томъ, что св. Іоаннъ *не умретъ*. Этотъ фактъ даетъ Хомякову основаніе для слѣдующаго предположенія. „Приближаясь къ концу долгаго своего поприща, возлюбленный ученикъ, единственный въ живыхъ и благоговѣйно чтимый апостолъ, усматривалъ, что около него, въ христіанскихъ общинахъ, возникло ложное вѣрованіе, будто бы ему предназначено безсмертіе на землѣ. Онъ захотѣлъ исправить безпокоившее его заблужденіе и въ первой рукописи, какая попалась ему въ руки, прибавилъ къ первоначальной редакціи послѣднюю главу. По естественному чувству уваженія, вѣрные вписали эту новую главу во всѣ существующія рукописи". Отстраняя, затѣмъ, предположеніе о вписаніи этой главы ближайшими учениками этого апостола, каковы Игнатій и Поликарпъ, авторъ заключаетъ. „Итакъ, можно сказать съ увѣренностью, что каждый экземпляръ евангелія св. Іоанна имъ какъ бы подписанъ"; 5) послѣдній фактъ, сообщеніемъ котораго оканчивается 20-ая глава (конецъ предполагаемой первой редакціи), это признаніе ап. Ѳомою, послѣ выраженнаго имъ невѣрія, Іисуса Христа Господомъ и Богомъ. Этому обстоятельству Хомяковъ придаетъ особое значеніе. „Слѣпое не-

---

другихъ евангелій „не могло бы получить хода", представляется мало правдоподобнымъ.

вѣжество, говоритъ онъ, приняло св. Ѳому за типъ простодушнаго невѣрія; но не таковъ св. Ѳома въ глазахъ евангелиста: онъ первый изъ Христіанъ. Всѣ предшествующія исповѣданія, не исключая и исповѣданія Петрова (хотя оно рѣшительнѣе другихъ), все еще смутны и неопредѣленны. Выраженіе „Сынъ Божій“ не представляло для Евреевъ того точнаго смысла, какой соединяютъ съ нимъ Христіане. Св. Ѳома первый на землѣ (да будетъ память его благословенна за это!) назвалъ Христа Его вѣчнымъ именемъ: „Господь и Богъ мой“. Любовь, долгое время какъ бы боявшаяся вѣрить, убѣдившись внезапно, однимъ побѣднымъ восклицаніемъ поднимаетъ св. Ѳому высоко надъ его учениками“. Въ системѣ доказательствъ подлинности евангелія отъ Іоанна этому факту Хомяковъ придаетъ такое значеніе. „Евангеліе, говоритъ онъ, начинается такими словами: „въ началѣ Слово было Богомъ“, и вотъ уста человѣческія (Ѳомы) провозгласили Богомъ Христа, воплощенное Слово—евангеліе закончено, кругъ замкнутъ“. Другими словами: это совпаденіе конца съ началомъ, думаетъ Хомяковъ, не есть дѣло случайное: оно какъ бы подчеркнуто евангелистомъ сознательно и служитъ доказательствомъ литературнаго единства этого памятника и принадлежности его одному лицу; 6) ту же мысль доказываетъ Хомяковъ путемъ разсмотрѣнія *внутренняго плана* евангелія, которому онъ приписываетъ слѣдующую логическую основу. Въ началѣ и концѣ евангелія священный повѣствователь сообщаетъ разсказы о двухъ чудахъ: въ началѣ—о чудесномъ претвореніи воды въ вино въ Канѣ Галилейской, въ концѣ—о чудесномъ воскрешеніи Лазаря. Этимъ фактамъ Хомяковъ находитъ аналогію въ исторіи отношенія Бога къ человѣчеству: „Дѣйствіе Бога въ отношеніи къ человѣку, говоритъ онъ, начинается сотвореніемъ первой четы; Богъ—Христосъ открываетъ Себя (на это указываетъ Іоаннъ) чудомъ въ Канѣ, которое есть не что иное какъ благословеніе человѣческой четы. Дѣйствіе Бога въ от-

ношеніи къ человѣчеству, въ его преходящихъ формахъ, оканчивается, какъ мы знаемъ, воскрешеніемъ мертвыхъ. Христосъ-Богъ оканчиваетъ свою дѣятельную жизнь воскрешеніемъ Лазаря, послѣ чего (по св. Іоанну) слѣдуетъ Его собственное помазаніе на смерть (XII, 3) и „Осанна“ какъ бы прозрѣвшихъ ненадолго Евреевъ. Итакъ, Христосъ, *въ своей земной жизни, представляетъ дѣйствіе Божіе на родъ человѣческій*“ [1]).

Всѣ приведенныя сообщенія Хомяковъ оканчиваетъ такимъ выводомъ. „И этого-то писанія (евангелія отъ Іоанна).

---

[1]) Ibid, стр. 155. Послѣднія строки П. И Бартеневъ комментируетъ слѣдующимъ примѣчаніемъ: „эта тема много занимала его (Хомякова) въ послѣдніе годы его жизни, и, какъ *намъ извѣстно*, онъ хотѣлъ разработать ее въ подробности, но не успѣлъ исполнить своего намѣренія. Программа задуманнаго имъ труда сохранилась въ *настоящемъ отрывкѣ* Мы печатаемъ его въ томъ самомъ видѣ, въ какомъ онъ дошелъ до насъ“. Мы сами думали надъ этимъ отрывкомъ и сначала намъ приходила мысль докончить эту работу Хомякова; но потомъ отказались по слѣдующимъ соображеніямъ Воспроизвести чужую мысль, намѣченную, но недоразвитую, можно только въ томъ случаѣ, если она съ логическою принудительностью вытекаетъ изъ положеннаго въ ея основаніе начала. О мысли же Хомякова, положенной въ основаніе программы, намѣченной въ данномъ отрывкѣ, мы этого сказать не можемъ: она, по нашему мнѣнію, отличается значительною искусственностью. Въ богатой содержаніемъ земной жизни Іисуса Христа не мало можно указать фактовъ, которые, при извѣстномъ пониманіи, могутъ быть поставлены въ параллель съ аналогичными фактами изъ исторіи воздѣйствія Промысла Божія на родъ человѣческій; но провести эту параллель съ систематическою послѣдовательностью до конца едвали возможно; а безъ этого сама мысль эта не можетъ имѣть цѣны.—„Отрывокъ“, о которомъ здѣсь идетъ рѣчь, напечатанъ въ концѣ II т. Сочин. Хомякова. Это же слѣдуетъ сказать и о слѣдующей попыткѣ Хомякова отыскать „въ первой части „Отче нашъ“ особенный смыслъ“. Эта попытка сдѣлана въ частномъ письмѣ къ Ю. Ѳ. Самарину (1852 г.), гдѣ Хомяковъ свою мысль формулируетъ такъ: „Павелъ говоритъ, что Духъ называетъ Бога отцомъ (Авва—отче); Ириней говоритъ: Духъ кладетъ вѣнецъ на Божество, называя Отца отцомъ и Сына сыномъ. Въ Символѣ, какъ и вездѣ, Сыну приписывается царство. Итакъ (выраженіе) „да святится имя Твое, да пріидетъ царствіе Твое“ и пр. значитъ: „да будешь прославленъ, какъ начало Духа имѣющаго, да будешь прославленъ, какъ Отецъ Сына царствующаго и да будешь прославленъ какъ Самосущее и Самоначальное лицо, источникъ всего“ (Р. Арх 1879 г., кн. 3, стр. 338. Сочин. 1900 г., VIII, 282).

столь высокаго по его значенію, столь величаваго и въ то же время столь строго опредѣленнаго по его конструкціи, не признавать за книгу, которою *вѣнчается писаніе!* И оно-то будто бы не представляетъ характера творенія *личнаго* по преимуществу! И составителемъ его могло бы быть другое лицо, не то, которое *преданіемъ названо*! Предположить подобное едвали осмѣлится самое слѣпое невѣжество".

Предоставляемъ спеціалистамъ судить о томъ, въ какой степени убѣдительны представленные здѣсь Хомяковымъ доводы въ доказательство подлинности книгъ четвероевангелія. Для насъ же всѣ эти соображенія, особенно анализъ евангелія отъ Іоанна, дороги въ томъ отношеніи, что они даютъ возможность отмѣтить одну характерную черту, ставшую съ особою силою проявляться въ послѣдніе годы въ религіозномъ міросозерцаніи Хомякова: это его наклонность все одухотворять, во всемъ находить высшій, таинственный смыслъ. Эту черту подмѣтилъ въ немъ, какъ въ своемъ мѣстѣ указано было, еще А. В. Горскій. Этому направленію теоретической мысли въ практической жизни соотвѣтствовала какая то особенная сосредоточенность въ самомъ себѣ, внутреннее самоуглубленіе и высокое напряженіе религіознаго чувства.

Изъ области занятія Хомякова богословіемъ намъ осталось коснуться еще одного вида его труда, именно—его перевода посланій ап. Павла. Въ планъ занятій его этимъ трудомъ вводятъ насъ слѣдующія строки его письма къ Кошелеву, писанныя за мѣсяцъ съ лишнимъ до смерти (3 августа 1860 г.): „Переводилъ Павла Апостола съ *оригинала*: къ Галатамъ и къ Ефесеямъ. Самъ очень доволенъ; кто читалъ, всѣ очень довольны, а въ Православномъ Обозрѣніи, кажется, не рѣшатся напечатать, чтобы не оскорбить Синода. Придется напечатать въ Лейпцигѣ, а какъ это обидно! Просто ножъ острый, но что же дѣлать? *Павла всего переведу,* не могу отстать и право думаю сдѣлать очень хорошую вещь. Во многомъ я отъ всѣхъ переводовъ отхожу

и надѣюсь, что во многихъ случаяхъ возстановилъ истинный смыслъ“ [1]). Строки эти писаны, повидимому, подъ свѣжимъ впечатлѣніемъ недавно совершившагося факта. По крайней мѣрѣ въ предыдущемъ письмѣ, писанномъ въ маѣ этого же года, о переводѣ еще не упоминается. Возможно поэтому, что переводъ названныхъ двухъ посланій сдѣланъ былъ лѣтомъ 1860 года.

Есть возможность познакомиться съ тѣми научными пріемами, которымъ слѣдовалъ Хомяковъ при переводѣ. Съ этимъ знакомитъ насъ небольшая экзегетическая замѣтка его на 6 стихъ II главы посланія ап. Павла Филиппійцамъ: *иже* (и) *во образѣ Божіи сый, не восхищеніемъ непщева быти равенъ Богу: но себе умалилъ* и проч. Изъ этой замѣтки [2]) видно, что Хомяковъ дѣйствительно переводитъ „съ оригинала“. Въ основаніе онъ клалъ текстъ греческій; для сравненія пользовался переводами: русскимъ Библейскаго Общества, славянскимъ, французскимъ, нѣмецкимъ (Лютера), англійскимъ, ново-греческимъ и другими „новыми переводами“. Къ имѣвшимся переводамъ онъ относился свободно критически. При оцѣнкѣ этихъ переводовъ онъ держался слѣдующихъ правилъ: 1) обращалъ вниманіе на то, согласенъ-ли или не согласенъ данный переводъ „съ духомъ апостола Павла“, какъ, конечно, самъ его понималъ; 2) принималъ въ расчетъ грамматическій строй рѣчи переводимаго текста и 3) обращался, гдѣ это было нужно, къ коренному значенію переводимыхъ отдѣльныхъ словъ.

Въ письмѣ къ Кошелеву Хомяковъ сознается въ томъ, что онъ *во многомъ* отходитъ отъ всѣхъ другихъ переводовъ. Переводъ даннаго стиха въ разсматриваемой замѣткѣ представляетъ характерный примѣръ такого отступленія. Извѣстно, что стихъ этотъ считается очень труднымъ для пониманія. Сущность трудности заключается въ отысканіи

[1]) Р. Арх. 1879 г., кн. 3, стр. 300. Сочин. 1900 г. т. VIII, стр. 164.

[2]) Сочин., II, стр. 443—444.

истиннаго смысла словъ: οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, или по-славянски: *не восхищеніемъ непщева равенъ быти Богу*. Въ переводѣ Библейскаго Общества стихъ этотъ переведенъ такъ: „Онъ, будучи образомъ Божіимъ, хотя равенство съ Богомъ и не считалъ хищеніемъ, но“ и т. д. Новѣйшій русскій переводъ удержалъ эту редакцію съ слѣдующимъ незначительнымъ измѣненіемъ: „Онъ, будучи образомъ Божіимъ, не почиталъ хищеніемъ быть равнымъ Богу, но уничтожилъ Себя Самого“ и т. д. Указавъ на то, что этотъ переводъ согласенъ со всѣми новѣйшими переводами, Хомяковъ „*отвергаетъ* его вполнѣ по слѣдующимъ причинамъ“. Онъ, во-первыхъ, находитъ, что этотъ переводъ „не согласенъ съ духомъ апостола Павла“; во-вторыхъ, если бы ап. Павелъ имѣлъ въ виду выразить эту именно мысль, то онъ не употребилъ бы здѣсь формы *аориста* (ἡγήσατο), а употребилъ бы форму *прошедшаго несовершеннаго;* въ-третьихъ, существительное ἁρπαγμὸν указываетъ на какое-то дѣйствіе или *проявленіе* мысли, а не просто на мысль, какое значеніе придается ему въ приведенномъ переводѣ. Принимая все это во вниманіе, а равно и возможныя значенія глагола ἁρέομαι (отъ ἄγω), Хомяковъ предлагаетъ слѣдующій свой переводъ: „Христосъ, Который не замыслилъ (или не предпринялъ, или не подвигся на) хищенія быть равнымъ Богу“. Смыслъ этого перевода, какъ легко видѣть, діаметрально противоположенъ предыдущему. По новѣйшему переводу, Христосъ *не почиталъ* хищеніемъ быть равнымъ Богу; по переводу Хомякова, Онъ, наоборотъ, *почиталъ* хищеніемъ.

Въ чемъ же однако же заключается *несогласіе* съ духомъ ап. Павла перваго перевода? Хомяковъ этого не разъяснилъ; но его мысль можно отчасти понять при разсмотрѣніи этого стиха въ общемъ контекстѣ рѣчи. Научая Филиппійцевъ *смиренію*, ап. Павелъ приводитъ имъ въ примѣръ Самого Іисуса Христа, при чемъ, противополагая *высоту*

образа Божія сравнительной *низменности* образа человѣческаго, указываетъ имъ на то, что Іисусъ Христосъ, имѣя высокій образъ Божій, смирилъ себя до того, что унизился до принятія образа человѣческаго. Теперь спрашивается: анализируемыя слова относятся къ первой или ко второй половинѣ этой антитезы? Современный русскій переводъ относитъ ихъ къ первой половинѣ и утверждаетъ, что смиреніе Іисуса Христа состояло только въ томъ, что Онъ сдѣлался человѣкомъ, не отказываясь, такъ сказать, отъ своихъ правъ на равенство съ Богомъ Отцемъ: равенство съ Богомъ Онъ „*не* почиталъ хищеніемъ". Хомяковъ, напротивъ, утверждаетъ, что смиреніе Іисуса Христа простиралось до того, что Онъ даже отказался отъ права считать себя равнымъ Богу; другими словами: въ глубинѣ самосознанія своего „Я" Іисусъ Христосъ сознавалъ себя до того уничиженнымъ, что безусловно подчинилъ свою волю волѣ Отца, послѣ чего мысль о равенствѣ съ Богомъ Отцомъ Онъ уже *считалъ хищеніемъ*. Иное пониманіе разбираемаго мѣста Хомяковъ и считалъ *несогласнымъ съ духомъ ап. Павла*.

Предоставляемъ спеціалистамъ судить о томъ, гдѣ точнѣе переданъ духъ ап. Павла: въ переводѣ-ли Хомякова, или въ новѣйшемъ русскомъ переводѣ. Для насъ же разсматриваемая замѣтка цѣнна, во-первыхъ, въ томъ отношеніи, что представляетъ матеріалъ для уясненія соотвѣтствующаго пункта въ системѣ догматическаго міровоззрѣнія Хомякова, чѣмъ мы и воспользуемся въ своемъ мѣстѣ; во-вторыхъ, она цѣнна въ томъ отношеніи, что до нѣкоторой степени можетъ служить руководящимъ началомъ при опредѣленіи характера его перевода. Его переводы посланій ап. Павла къ *Галатамъ* и *Ефесянамъ* мы сличили съ новѣйшимъ русскимъ переводомъ, а сколько-нибудь бросающіяся въ глаза мѣста провѣрили по греческому тексту. Едва ли было бы умѣстно выписывать здѣсь тѣ мелкія, сухія замѣтки, которыя явились

результатомъ этого сличенія и этой провѣрки; мы позволимъ себѣ представить лишь общій результатъ нашихъ наблюденій.

Въ переводѣ Хомякова, какъ вообще во всѣхъ подобныхъ переводахъ, встрѣчаемся съ неодинаковымъ отношеніемъ къ переводимому оригиналу: одни мѣста переведены до того дословно, что граничатъ съ настоящимъ подстрочникомъ, удерживая по возможности всѣ особенности греческаго подлинника. Языкъ ап. Павла, какъ извѣстно, отличается сильною сжатостью. Новѣйшій русскій переводъ избѣгаетъ ея обыкновенно тѣмъ, что или распространяетъ сокращенныя предложенія, или даже вводитъ новыя пояснительныя слова. Хомяковъ по возможности всего этого избѣгаетъ. Возьмемъ для примѣра 5 стихъ 3 гл. посланія къ Галатамъ: Ὁ οὖν ἐπιχορηγῶν ὑμῖν τὸ Πνεῦμα, καὶ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν, ἐξ ἔργων νομου ἢ ἐξ ἀκοῆς πίςεως. Хомяковъ перевелъ этотъ стихъ такъ: „Что-же? Отъ дѣлъ ли закона, или отъ слушанія вѣры Тотъ, Кто расточаетъ вамъ Духа и творитъ въ васъ силы?“ Въ новѣйшемъ же переводѣ читается: „Подающій вамъ Духа и совершающій между вами *чудеса*, чрезъ дѣла ли закона *сіе производитъ*, или чрезъ *наставленіе въ вѣрѣ*“. Ясно, что переводъ Хомякова ближе къ оригиналу и въ то же время ближе и къ славянскому переводу, которымъ, нужно сказать, Хомяковъ очень дорожилъ: *Подаяй убо вамъ духа, и дѣйствуяй силы въ васъ, отъ дѣлъ ли закона, или отъ слуха вѣры?*

Конечно, и у него встрѣчаются мѣста, представляющія свободную передачу мысли оригинала. Но есть и такія мѣста, въ которыхъ встрѣчается очевидная неточность. Такъ, напримѣръ, 16 стихъ 1 гл. къ Ефесянамъ онъ переводитъ такъ: „не перестаю благодарить васъ, творя о васъ поминаніе въ молитвахъ моихъ“. Здѣсь словами „благодарить васъ“ переводчикъ, очевидно, невѣрно передалъ смыслъ греческихъ словъ: Εὐχαριςῶν ὑπέρ ὑμῶν, и переводы: новѣйшій русскій—„за васъ“ и славянскій—„о васъ“, гораздо

точнѣе передаютъ мысль оригинала. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ трудно сказать, почему авторъ допустилъ неточность, которой совершенно легко могъ избѣжать. Но попадаются у него характерныя отступленія, допущенныя сознательно и сдѣланныя, повидимому, съ цѣлью придумать, если можно такъ выразиться, болѣе точное слово для выраженія мысли Апостола, чѣмъ то, которое употребилъ самъ Апостолъ. Такъ въ 17 ст. II гл. посл. къ Галатамъ ап. Павелъ восклицаетъ: ἆρα Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος? Казалось бы проще всего перевести эти слова такъ, какъ они переведены въ новѣйшемъ русскомъ переводѣ: „неужели Христосъ есть служитель грѣха?“ Но Хомяковъ переводитъ: служитель не „грѣха“, а „по грѣху“. Выраженіе „по грѣху“ употреблено, очевидно, по аналогіи съ выраженіемъ „по правдѣ“. Тутъ есть тонкость, которая больше чувствуется, чѣмъ ясно сознается. Хомяковъ, повидимому, этимъ выраженіемъ имѣлъ въ виду придать мысли такой оттѣнокъ: не просто *служитель грѣха*, въ смыслѣ невольный рабъ грѣха, а лицо, свободно дѣйствующее въ духѣ грѣха, по началамъ грѣха, и такъ какъ текстъ подлинника, слишкомъ простой по конструкціи, не даетъ повода для выраженія такого оттѣнка мысли, то она, очевидно, явилась слѣдствіемъ нѣкотораго размышленія переводчика. Слѣды такого размышленія, силящагося уловить всѣ тонкости мысли переводимаго писателя, встрѣчаются на протяженіи всей работы Хомякова и составляютъ характерную особенность его перевода. Въ этой особенности сила, но въ ней же и слабость перевода; ибо при такомъ отношеніи къ переводимому произведенію легко сдѣлаться жертвою субъективизма и свою мысль принять за чужую.

Въ завершеніе обзора занятій Хомякова богословіемъ упомянемъ еще объ оставшемся послѣ него кратенькомъ „поученіи“, написанномъ „на совпаденіе Благовѣщенія со Страстной Пятницей“. Сопоставивъ то, „что сдѣлалъ Богъ

для человѣка“ съ тѣмъ, „что сдѣлалъ человѣкъ для Бога“, авторъ замѣчаетъ: „Страшно совпаденіе этихъ двухъ великихъ праздниковъ церковныхъ; страшно это совпаденіе двухъ евангельскихъ повѣствованій. Если душа ваша, слушатели мои, исполнилась ужаса при видѣ такого милосердія Божія и такой злобы человѣческой, а я вѣрю, что никто изъ васъ не остался равнодушнымъ, то какое наставленіе могу я прибавить къ наставленію, преподаваемому Церковью. Прошу васъ объ одномъ—не забывайте сего великаго дня“.

И въ мысляхъ и въ формѣ изложенія этого поученія нѣтъ ничего такого, что бы давало поводъ сомнѣваться въ принадлежности его Хомякову [1]). Возможно, что оно написано было съ намѣреніемъ предложить произнести его одному изъ батюшекъ, съ которыми Хомяковъ любилъ бесѣдовать о богословскихъ вопросахъ.

Отношеніе его къ дѣлу церковной проповѣди этимъ не ограничилось.

Выходъ въ свѣтъ проповѣдей прот. Гречулевича на малорусскомъ языкѣ далъ поводъ Хомякову сказать нѣсколько словъ о современномъ ему состояніи церковной проповѣди. Выражая сочувствіе этому факту, онъ сожалѣетъ о томъ, что „слово добраго поученія никогда, или почти никогда, не облекается въ формы доступныя, знакомыя, близкія меньшей братіи нашей; что оно какъ будто боится унизиться, спустившись до такой не блестящей среды“. Хомяковъ думаетъ, что это происходитъ вслѣдствіе общаго преобладанія у насъ общественныхъ интересовъ надъ частными, личными. „Изъ этого направленія, говоритъ онъ, истекало постоянно усиливавшееся значеніе вопросовъ, касающихся до церковнаго единства, и сравнительное равнодушіе къ вопросамъ личнаго

---

[1]) Дѣлаемъ это замѣчаніе въ виду того, что Ю. Ѳ. Самаринъ, при первомъ изданіи богословскихъ сочиненій, не рѣшился его напечатать, хотя оно найдено въ рукописи, писанной рукою самого Хомякова, въ его бумагахъ.

образованія или, лучше сказать, обращеніе живыхъ личностей въ личности отвлеченныя. Естественно, что и поученія приняли такой же характеръ. Они сдѣлались то разсужденіями, иногда очень глубокомысленными, о вопросахъ вѣры и общей нравственности, то выраженіемъ созерцанія, часто весьма возвышеннаго, то изліяніемъ чувства, вдохновеннаго почти до пѣснопѣнія; но во всѣхъ случаяхъ слушатель дѣйствительный, наличный, имѣлъ значеніе только весьма второстепенное. Онъ могъ быть замѣненъ другимъ, а поученіе оставалось бы то же. Такимъ образомъ поученія не были обращаемы ни къ кому въ особенности и подавно къ какому-нибудь разряду людей, или къ какому-нибудь сословію. Что низшее, неучоное сословіе менѣе другихъ понимало слова поученія, это было простою случайностію, ибо самыя то слова не имѣли собственно въ виду никого". Авторъ надѣется, что „слово поученія будетъ, безъ сомнѣнія, обращаться все болѣе и болѣе къ жизни дѣйствительной и къ лицамъ дѣйствительнымъ, а не отвлеченнымъ. Оно будетъ говорить всѣми нарѣчіями, со всѣми сословіями, передавая истину и сообщая совѣтъ. Таковъ его долгъ: ибо Божіи дары, разумъ и истина, назначаются Богомъ для всѣхъ, хотя передаются черезъ немногихъ. Кто знаетъ истину и не сообщаетъ ее людямъ, тотъ крадетъ истину у человѣка; кто имѣетъ добрый совѣтъ и не даетъ его другимъ, тотъ крадетъ у человѣка разумъ" [1]). Въ послѣднихъ строкахъ можно найти объясненіе того, почему Хомяковъ, будучи свѣтскимъ человѣкомъ, взялся писать церковную проповѣдь.

Задачею своихъ учено-литературныхъ занятій въ области богословія Хомяковъ ставилъ по преимуществу разработку общихъ принципіальныхъ вопросовъ или, какъ онъ выражается, началъ жизни. Но обстоятельства заставляли его иногда останавливаться и на вопросахъ чисто практическаго

[1]) Сочин. II, стр. 633—635.

характера. Отъ него, между прочимъ, сохранился недоконченный и неразработанный „отрывокъ о Церковно-административныхъ вопросахъ“, свидѣтельствующій о томъ, что онъ собирался написать проектъ нѣкоторыхъ церковныхъ реформъ [1]). Въ интересахъ усиленія вліянія духовенства на прихожанъ и вообще улучшенія отношеній между мірянами и клиромъ, Хомяковъ находилъ полезнымъ выдвинуть *выборное начало* и съ этою цѣлью проектировалъ „заняться *заручными* (одобрительными свидѣтельствами отъ прихожанъ), сдѣлать ихъ гораздо обязательнѣе, форму дать общеприходскую, въ которой бы участвовали всѣ сословія, а не одни помѣщики“. Понимая слабую сторону начала, лежащаго въ основаніи заручныхъ, онъ въ будущемъ предполагалъ остановиться на „представленіи *кандидатовъ* отъ прихожанъ“ съ предоставленіемъ епископу права избирать достойнѣйшаго. Онъ полагалъ, что въ будущемъ выборное начало можно будетъ распространить и на избраніе духовенствомъ епископовъ и даже на „избраніе *временныхъ* членовъ синода епископами и пресвитерами“.—Для облегченія сношеній Русской Церкви съ христіанскимъ Востокомъ онъ проектируетъ назначить „постоянныхъ агентовъ при патріархѣ цареградскомъ и въ другихъ мѣстахъ“, а равно „имѣть при синодѣ постояннаго агента“, чиномъ отнюдь не выше іерейскаго.

Предметомъ особаго вниманія Хомякова былъ расколъ и вообще наше сектантство. Признавая, что исторически расколъ возникъ на почвѣ обрядовѣрія и видя въ немъ плодъ невѣжества, ближайшимъ поводомъ къ его возникновенію онъ считалъ неуваженіе іерархіи къ *свободѣ* мірянъ въ дѣлѣ обряда. „Церковный обрядъ, говоритъ онъ, утверждается и опредѣляется іерархіею, но не безъ содѣйствія и требованія отъ мірянъ: обрядъ есть въ то же время обычай. Когда въ Россіи іерархія въ XVII столѣтіи замѣтила порчу обряда, и

[1]) Сочин. 1900 г., т. II, стр. 430—431.

приступила къ его исправленію, она, съ одной стороны, нѣсколько забыла про эти права свободы мірянъ, а съ другой, забыла, что сама она участвовала въ порчѣ, терпѣла ее, поощряла и благословляла. Она безспорно была права въ своихъ намѣреніяхъ, но не права въ пути, который избрала. Въ дѣло исправленія обычая она вступила не убѣжденіемъ, медленно созидающимъ новый, лучшій обычай, а властью, всегда враждебной обычаю и всегда оскорбительной для умственной свободы. Часть Русскаго народа стояла за старый обрядъ, за старый обычай и какъ будто за дѣйствительное право. Такъ создался первый,—обрядовой расколъ. Но, отправляясь, можетъ быть, отъ идеи свободы, и въ то же время заключаясь въ обрядъ, онъ обратился въ обрядовое рабство. На этомъ духъ Русскаго человѣка остановиться не могъ. Наступило время полнѣйшаго отчужденія (раскольниковъ отъ Церкви), какъ будто вторая эпоха раскола; но это еще ошибка: кажущееся отрицаніе (у крайнихъ толковъ) остается въ полномъ рабствѣ обряда у Безпоповщины. Чрезъ нѣсколько времени, можетъ быть, вслѣдствіе толчка случайнаго, онъ возсталъ противъ этого рабства и, какъ всякій бунтъ, разрушая цѣпи односторонности, его сковавшія, онъ впалъ въ другую односторонность, въ другую крайность, въ полное отрицаніе обрядства. Это расколъ духоборческій или Молоканскій". Такимъ образомъ на великорусскихъ сектантовъ раціоналистическаго направленія Хомяковъ смотритъ какъ на реакцію противъ крайности обрядовѣрія въ расколѣ. Чтобы отчетливѣе представить ошибки этихъ двухъ крайнихъ фракцій раскола, онъ уясняетъ отношеніе къ обряду Православной Церкви. „Православный, говоритъ онъ, такъ же горячо любитъ обрядъ, какъ самый страстный старообрядецъ, но эта любовь свѣтла и свободна. Православный такъ же стремится къ созерцанію духовному, какъ Молоканъ, но онъ не отрицаетъ обряда, и ему не нужно его отрицать, потому что онъ никогда не былъ его рабомъ. Сквозь прозрачный

покровъ обряда, видимо соединяющаго всѣхъ, онъ слышитъ, онъ чувствуетъ его духовный смыслъ, только облеченный, такъ сказать, во всецерковный образъ“ [1]).

Считая, такимъ образомъ, расколъ „жалкимъ порожденіемъ невѣжества“ и горько оплакивая „эти духовныя язвы нашего народа“ [2]), Хомяковъ въ вышеназванномъ отрывкѣ ставитъ вопросъ: нельзя-ли „перезвать въ общеніе съ православными раскольничьихъ епископовъ, утверждая ихъ въ чинѣ епископскомъ... и подчиняя ихъ не синоду, а греческимъ патріархамъ или сербскому?“ Необходимымъ условіемъ принятія въ общеніе раскольничьихъ епископовъ онъ считалъ принесеніе ими на соборѣ „покорнаго сознанія въ прежнемъ невѣдѣніи“; но это условіе никоимъ образомъ не должно простираться на раскольничьяго митрополита, который безусловно долженъ быть отлученъ. Этимъ путемъ, мечталъ Хомяковъ, „можно бы уничтожить рогожскій расколъ“. Но пока что, онъ единственнымъ орудіемъ борьбы съ расколомъ считалъ „Божье слово“. Эту мысль онъ выразилъ въ своемъ стихотвореніи „Давидъ“ (1844 г.):

Пѣвецъ-пастухъ на подвигъ ратный
Не бралъ ни тяжкаго меча,
Ни шлема, ни брони булатной,
Ни латъ съ Саулова плеча;
Но духомъ Божьимъ осѣненный,
Онъ въ поле бралъ кремень простой,
И падалъ врагъ иноплеменный,
Сверкая и гремя броней.
И ты—когда на битву съ ложью
Возстанетъ правда думъ святыхъ—

---

[1]) Сочин. т. I, стр. 763—764.

[2]) По разнымъ поводамъ Хомяковъ неоднократно останавливается на расколѣ, напр., въ статьѣ „по поводу статьи И. В. Кирѣевскаго“ (Сочин. т. I, стр 233), въ первой брошюрѣ о Западн. Исповѣд. (ibid., II, 40), а равно и въ разсматриваемомъ отрывкѣ.

Не налагай на правду Божью
Гнилую тягость латъ земныхъ.
Доспѣхъ Саула—ей окова,
Ей царскій тягостенъ шеломъ:
Ея оружье—Божье слово,
А Божье слово—Божій громъ! [1])

Какъ бы въ подтвержденіе этой своей вѣры въ *силу слова* Хомяковъ, по свидѣтельству Погодина, „на всякой Святой недѣлѣ не упускалъ случая спорить съ раскольниками на паперти Успенскаго собора, и они сознавались, чтобъ этому барину архіереемъ быть“ [2]).

Есть, впрочемъ, особый видъ сектантовъ, въ отношеніи къ которымъ онъ находилъ возможнымъ употреблять и чисто внѣшнія мѣропріятія. Это *скопцы*, которымъ онъ въ свое время посвятилъ небольшую замѣтку [3]). Опасность Скопцовъ онъ видѣлъ не въ нихъ самихъ, а „въ ихъ связи съ многочисленнымъ и сильнымъ обществомъ Хлыстовъ, которые находятся въ дружескихъ связяхъ со всѣмъ скопищемъ расколовъ безпоповщинскихъ“. Въ своемъ предложеніи средствъ для борьбы съ этой сектой Хомяковъ выходитъ изъ слѣдующаго довольно своеобразнаго соображенія. „Скопчество, говоритъ онъ, уменьшая кругъ страстей человѣческихъ, развиваетъ въ большей силѣ страсти уцѣлѣвшія и даетъ имъ какое-то болѣзненно-фанатическое напряженіе. Въ ряду этихъ страстей первое мѣсто занимаетъ корыстолюбіе, и оно же можетъ служитъ оружіемъ къ противодѣйствію распространяющейся сектѣ“. Сущность самой мѣры, предлагаемой для борьбы съ сектой, состоитъ въ лишеніи *добровольнаго каженика* его имущества въ пользу ближайшихъ или отдален-

---

[1]) Намъ приходилось слышать, что это стихотвореніе вызвано было нѣкоторыми мѣропріятіями именно противъ раскола.

[2]) Русск. Бесѣда 1860 г., II, прилож., стр. 7.

[3]) Сочин. т. I, стр. 686–687.

ныхъ родственниковъ, или—въ крайнемъ случаѣ—въ пользу той общины или города, къ которымъ онъ принадлежитъ, но не въ пользу государственной казны. Имущество каженика можетъ перейти только лицу, не сочувствующему скопчеству.

Съ полнотою, допускаемою задачею нашего историческаго труда, мы прослѣдили процессъ занятія Хомякова богословіемъ. Теперь, согласно принятой нами системѣ, остановимся и постараемся резюмировать результаты нашего изслѣдованія въ этой области.

Первыя свѣдѣнія, свидѣтельствующія о серьезномъ отношеніи Хомякова къ вопросамъ вѣры, относятся къ концу 20-хъ годовъ и застаютъ его работающимъ въ двухъ направленіяхъ: съ одной стороны, путемъ борьбы съ нѣмецкой пантеистической философіей онъ уясняетъ себѣ основы христіанскаго ученія, съ другой стороны, занимаясь изученіемъ наукъ историческихъ, уясняетъ себѣ процессъ проявленія религіознаго начала въ исторіи. Добытыми такимъ путемъ результатами онъ дѣлится съ друзьями, которые заставляютъ его засѣсть за огромный историческій трудъ, ставящій задачею освѣтить исторію человѣчества съ точки зрѣнія одного высшаго религіознаго начала. Это случилось въ концѣ 30-хъ годовъ. Почти одновременно съ этимъ, именно въ самомъ началѣ 40-хъ годовъ, съ легкой руки Ю. Ѳ. Самарина, писавшаго диссертацію о Ѳеофанѣ Прокоповичѣ и Стефанѣ Яворскомъ, въ кружковыхъ собраніяхъ Москвы, усиливаются споры по богословскимъ вопросамъ, которые сосредоточиваются по преимуществу около двухъ центральныхъ пунктовъ: съ одной стороны, уясняется вопросъ объ отношеніи вѣры къ знанію, высшимъ выраженіемъ котораго тогда служила философія Гегеля, съ другой стороны, разсматривается вопросъ о Церкви и уясняется ея отношеніе къ двумъ западнымъ исповѣданіямъ: Римскому Католичеству и Протестантству. Доминирующее положеніе

въ этихъ спорахъ занимаетъ Хомяковъ, воззрѣнія котораго, съ одной стороны, отражаются на диссертаціи Самарина, съ другой стороны, находятъ свое выраженіе въ катихизическомъ трактатѣ самого Хомякова. Трактатъ этотъ появился въ концѣ первой половины 40-хъ годовъ. Одновременно съ этимъ у Хомякова начинается переписка съ Пальмеромъ, въ которой онъ, выходя изъ своего понятія о Церкви, разсматриваетъ историческій фактъ образованія западнаго раскола, произноситъ осужденіе его и, доказывая вѣрность Православія древнему преданію, развиваетъ ту мысль, что существующая религіозная рознь можетъ прекратиться только путемъ полнаго объединенія всѣхъ въ лонѣ Православной Церкви. Въ этой перепискѣ, въ которой разсматривается много спеціальныхъ вопросовъ, тѣсно связанныхъ съ тогдашнимъ положеніемъ Пальмера, конспективно намѣчается программа, развитіе которой послѣдовало въ трехъ французскихъ брошюрахъ о западныхъ исповѣданіяхъ. Вызванный статьями Ѳ. И. Тютчева, Хомяковъ, въ продолженіе 1853—1858 г., пишетъ и печатаетъ за границею названныя свои брошюры, въ которыхъ широко, всесторонне, развиваетъ свое понятіе о Церкви, разсматриваетъ съ точки зрѣнія этого понятія всѣ соприкосновенные съ нимъ вопросы, наводитъ критику на западныя исповѣданія и приглашаетъ западныхъ христіанъ осудить свой сепаратизмъ и возсоединиться въ лонѣ единой Вселенско-Православной Церкви. Тутъ же, въ третьей брошюрѣ, кратко намѣчаются основные пункты христіанской метафизики. Одновременно съ этимъ, въ началѣ 50-хъ годовъ, съ легкой руки Кошелева, усиливаются дебаты и частная переписка членовъ славянофильскаго кружка по преимуществу все по тому же вопросу о Церкви; изъ этой переписки узнаемъ, какимъ огромнымъ авторитетомъ пользовался Хомяковъ, какъ богословъ, среди членовъ этого кружка. Такимъ авторитетомъ онъ пользовался до конца своей жизни, памятникомъ чего служатъ его

письма къ Ивану Сергѣевичу и Константину Сергѣевичу Аксаковымъ о страданіи, молитвѣ и чудесахъ, писанныя уже въ концѣ 50-хъ годовъ.—Продолжая слѣдить за движеніемъ религіозной мысли и жизни на Западѣ, Хомяковъ, въ годъ своей смерти (1860), пишетъ цѣлый рядъ писемъ для напечатанія въ журналѣ L'Union Chrétienne. Таковы его письма: объ уніи, къ Бунзену, Янсенисту Лоосу и письмо о значеніи словъ „Каѳолическій" и „Соборный" [1]). Затрогиваемые здѣсь частные вопросы разсматриваются главнымъ образомъ съ точки зрѣнія раньше установленнаго понятія о Церкви. Наконецъ, предъ самою смертью, Хомяковъ задается цѣлью перевести на Русскій языкъ всѣ посланія ап. Павла; но успѣваетъ перевести только посланія къ Галатамъ, къ Ефесянамъ и написать экзегетическую замѣтку на текстъ изъ посланія къ Филиппійцамъ.—Таковъ внѣшній ходъ занятій Хомякова въ области богословской науки, разсматриваемый съ точки зрѣнія ихъ слѣдованія въ хронологическомъ порядкѣ.

Если теперь обратимся къ внутренней сторонѣ его работъ и освѣтимъ ихъ содержаніе съ точки зрѣнія проникающаго ихъ одного начала, то дѣло представится въ такомъ видѣ. Основнымъ пунктомъ богословскаго міровоззрѣнія Хомякова является вопросъ о Церкви. Церковь трактуется какъ духовный организмъ, какъ *Тѣло Христово*. Сущность этого, какъ и всякаго другого организма, составляетъ его *единство*. „Церковь, говоритъ Хомяковъ, не въ болѣе или менѣе значительномъ числѣ вѣрующихъ, даже не въ видимомъ собраніи вѣрующихъ, но *въ духовной связи ихъ объединяю-*

[1]) Въ прежнихъ изданіяхъ сочиненій Хомякова въ числѣ богословскихъ сочиненій его печаталось и письмо къ англичанину Вильямсу (1846 г.), съ которымъ Хомяковъ хорошо былъ знакомъ и который даже гостилъ у него въ деревнѣ. Въ послѣднемъ изданіи (1900 г.) оно совершенно основательно напечатано въ числѣ другихъ писемъ въ VIII т. Дѣйствительно, спеціально богословскаго элемента въ немъ мало.

щей". Единство въ Церкви достигается путемъ свободнаго единенія ея членовъ по закону любви: примиреніе началъ единства и свободы на началѣ любви—вотъ первая характерная особенность Церкви, которою послѣдняя отличается отъ всякаго другого человѣческаго общества. Непремѣннымъ условіемъ принадлежности къ Церкви служитъ вѣра въ Іисуса Христа, какъ Спасителя міра, Который вмѣстѣ съ тѣмъ есть единственный глава Церкви. Животворящую силу Церкви, какъ духовнаго организма, составляетъ Духъ Божій, живущій въ любовномъ единствѣ ея членовъ; въ этомъ смыслѣ можно сказать, что духъ Церкви есть Духъ Божій. Дѣйствіе Духа Божія проявляется прежде всего въ спасающей благодати, которую Церковь сообщаетъ своимъ членамъ въ *таинствахъ*. Внѣшнимъ проявленіемъ жизненнаго общенія членовъ Церкви служитъ *молитва*, которая есть какъ бы кровь, обращающаяся въ тѣлѣ Церкви: она ея жизнь и выраженіе ея жизни; она глаголъ ея любви, вѣчное дыханіе Духа Божія. Переданныя Церкви на храненіе откровенныя истины она знаетъ живымъ непосредственнымъ знаніемъ, и ея знаніе не есть знаніе просто человѣческое, а знаніе Духа Божія, живущаго въ Церкви и говорящаго устами ея соборовъ, ея богоизбранныхъ мужей. Своихъ истинъ Церковь не изслѣдуетъ и не доказываетъ: она только, по мѣрѣ надобности, свидѣтельствуетъ ихъ, предоставляя изслѣдованіе своимъ отдѣльнымъ членамъ. Свобода изслѣдованія есть непремѣнная принадлежность истинной Церкви; но, предоставляя членамъ свободу изслѣдованія, Церковь удерживаетъ за собою право послѣдняго слова, и всякій ея членъ, вѣруя въ непогрѣшимость только одной Церкви, охотно отдаетъ на ея судъ результаты своего умственнаго труда, съ любовью подчиняясь ея приговору. Истины, преподанныя Церкви чрезъ богодухновенныхъ мужей, содержатся въ Священномъ Писаніи и неизмѣнно хранятся въ священномъ преданіи, которое есть самая жизнь Церкви. Единственнымъ непререкаемымъ свидѣ-

тельствомъ подлинности книгъ Священнаго Писанія служитъ установленный Церковью Канонъ: Библія отъ Канона, Канонъ отъ Церкви неотдѣлимы.

Легко замѣтить, что то основаніе, на которомъ утверждается представленное ученіе о Церкви, есть *любовь*: гдѣ нѣтъ любви, тамъ нѣтъ истинно христіанскаго единства, тамъ нѣтъ и Церкви какъ Тѣла Христова, тамъ нѣтъ и ея Главы, тамъ нѣтъ и Духа Божія, живущаго въ любовномъ единеніи вѣрующихъ и т. д. и т. д. Не трудно представить себѣ также и то, почему Хомяковъ свою критику началъ западныхъ исповѣданій начинаетъ съ осужденія факта „нравственнаго братоубійства“, ибо въ этомъ фактѣ попрано именно начало любви. Съ оскудѣніемъ этого начала неизбѣжно рушилось основанное на немъ единство Церкви, ибо Церковь, какъ институтъ чисто нравственный, ни на какомъ другомъ началѣ основана быть не можетъ. Какъ только произвольнымъ внесеніемъ въ Символъ filioque Римъ призналъ, что въ рѣшеніи догматическихъ вопросовъ основанное на любовномъ единствѣ согласіе всей Церкви не нужно, такъ коренное условіе церковнаго единства должно было разрушиться, и чтобы поддержать его необходимо было придумать какое-нибудь новое, искусственное, средство. Такое средство и придумано было въ идеѣ непогрѣшимаго папы [1]). Сущность папизма заключается въ томъ, что царь непогрѣшимости здѣсь изъ нѣдръ Церкви, изъ ея, такъ сказать, сердца, переносится на сторону и утверждается въ одномъ лицѣ, которое помѣщается надъ Церковью, выше Церкви. Нѣтъ нужды діалектически упражняться въ рѣшеніи вопроса о томъ, откуда папа беретъ силу своей непогрѣшимости. Не-

[1]) Во избѣжаніе всякихъ недоразумѣній считаемъ нужнымъ замѣтить, что догматической причины возвеличенія папы и отторженія Запада отъ Востока онъ не смѣшивалъ съ рядомъ другихъ историческихъ причинъ. Этихъ причинъ онъ касается и въ своей „Семирамидѣ“ и въ частныхъ письмахъ, напримѣръ, въ письмѣ къ А. Ѳ. Гильфердингу (Сочин. 1900 г., т. VIII, стр. 314).

сомнѣнно одно, что онъ получаетъ ее не отъ Церкви, ибо онъ больше Церкви, значитъ и не отъ Духа Святаго, дарованнаго всей Церкви и живущаго въ ея нѣдрахъ и проявляющагося только въ единствѣ человѣческихъ душъ, въ единствѣ совѣстей. Ясно, что даръ непогрѣшимости, вырванный, такъ сказать, изъ средоточія Церкви, въ папизмѣ теряетъ всякое разумное основаніе: онъ передается одному лицу, которое предоставляется самому себѣ, своему личному разуму. Вотъ первоисточникъ религіознаго раціонализма на Западѣ. Таковъ результатъ отпаденія Запада отъ Церкви въ области, если можно такъ выразиться, христіанской гносеологіи. Не менѣе существенными оказались результаты этого отпаденія и въ области практической жизни. Когда нравственное начало, начало любви, перестало считаться руководящимъ началомъ жизни въ Церкви, его мѣсто неизбѣжно должно было занять другое начало, начало юридическое; а Церковь, построенная на юридическомъ началѣ, уже перестала быть Церковью, т. е. институтомъ исключительно нравственнымъ, а стала государствомъ и начала вести себя какъ государство. Какъ изъ такого положенія вещей возникло Протестантство, это уже непосредственно очевидно: Протестантство—это республика, возникшая на развалинахъ разрушенной путемъ революціи папистической абсолютной монархіи. Церковь, какъ мы видѣли, мудро примирила начала единства и свободы. Папизмъ попралъ свободу; Протестантство, ударившись въ другую крайность, разрушило единство; ни тамъ, ни здѣсь не осталось характернаго признака истинной Церкви, построенной на принципѣ: *единство въ свободѣ по закону любви*. Само собою разумѣется, что раціоналистическое и юридическое начала нашли въ протестантствѣ особенно благопріятную почву и поэтому получили здѣсь еще болѣе широкое развитіе. А такъ какъ оба эти начала чужды элемента безусловности, то утверждаемое на такихъ условныхъ началахъ ученіе неизбѣжно должно было подвергнуться

сначала сомнѣнію, а потомъ и полному отрицанію, которое и стало проявляться въ невѣріи. Вытекающій отсюда выводъ ясенъ: спасеніе отъ невѣрія возможно только въ лонѣ Вселенской Православной Церкви, которая, будучи построена на основѣ абсолютной, не стѣсняя свободы изслѣдованія, въ то же время не оставляетъ мѣста для разрушающаго дѣйствія раціонализма: раціонализмъ здѣсь возможенъ лишь какъ явленіе заносное, выросшее на чужой почвѣ.

Въ системѣ христіанскаго міровоззрѣнія ученіе о Церкви неразрывно связано съ ученіемъ объ искупленіи. „Церковь, говоритъ Хомяковъ, есть откровеніе Святаго Духа, даруемое взаимной любви христіанъ, той любви, которая возводитъ ихъ къ Отцу чрезъ Его воплощенное Слово, Господа нашего Іисуса. Божественное назначеніе Церкви состоитъ не только въ томъ, чтобы спасать души и совершенствовать личныя бытія: оно состоитъ еще и въ томъ, чтобы блюсти истину откровенныхъ тайнъ въ чистотѣ, неприкосновенности и полнотѣ, чрезъ всѣ поколѣнія, какъ свѣтъ, какъ мѣрило, какъ судъ“. Другими словами: построенная на началѣ любви, связующей вѣрующихъ съ ихъ Спасителемъ, а чрезъ Него и съ самимъ Отцомъ Небеснымъ, Церковь является наслѣдницею и хранительницею всѣхъ благъ, пріобрѣтенныхъ людямъ въ актѣ искупленія; съ одной стороны, она является живымъ источникомъ дарованной людямъ благодати, направляющей и укрѣпляющей немощную волю, съ другой стороны, ей ввѣрено храненіе тайнъ откровенныхъ истинъ, просвѣтляющихъ затемненный разумъ. Словомъ, Церковь есть какъ бы продолженіе дѣла спасенія рода человѣческаго, совершоннаго разъ навсегда его божественнымъ Искупителемъ, и внѣ этого назначенія она не имѣетъ никакого другого основанія для своего существованія. Эта неразлучная причинная связь Церкви съ ея Искупителемъ и заставила Хомякова въ третьей брошюрѣ остановиться на догматѣ искупленія. Такимъ образомъ въ системѣ его міровоззрѣнія,

насколько она успѣла выясниться въ главнѣйшихъ богословскихъ трудахъ, именно: въ катихизическомъ трактатѣ и въ трехъ брошюрахъ о западныхъ исповѣданіяхъ, недоставало еще общей части христіанской догматики, именно: ученія о Богѣ въ самомъ себѣ, о твореніи міра и человѣка, а вмѣстѣ съ тѣмъ недоставало раскрытія тѣхъ понятій, которыя уясняли бы возможность паденія человѣка, наслѣдственности первороднаго грѣха и, наконецъ, необходимость и возможность воплощенія Бога Слова для спасенія рода человѣческаго. Говоримъ лишь о *возможности* паденія перваго человѣка, ибо само паденіе есть историческій фактъ, который могъ совершиться, а могъ и не совершиться, и который съ логическою принудительностью не можетъ быть выводимъ изъ понятія о человѣкѣ, какъ твореніи премудраго и всеблагаго Бога. Слабые намеки на рѣшеніе этихъ вопросовъ встрѣчаемъ въ письмѣ Хомякова о библейскихъ трудахъ Бунзена, а равно въ письмахъ къ братьямъ Аксаковымъ о страданіяхъ, молитвѣ и чудесахъ. Но это только намеки, на основаніи которыхъ трудно составить хоть сколько-нибудь цѣльное представленіе о томъ, какъ рѣшались эти вопросы въ полной системѣ философско-богословскаго міровоззрѣнія автора. Причина того, почему всѣ эти вопросы не нашли себѣ надлежащаго мѣста въ богословскихъ трудахъ Хомякова прежде всего, конечно, та, что разсмотрѣніе ихъ не входило въ прямую, весьма опредѣленную задачу этихъ трудовъ. Но была еще и другая причина, на которой необходимо остановиться.

Въ общихъ пунктахъ своего ученія христіанская догматика, какъ извѣстно, совпадаетъ съ философіей. Вопросы: о Богѣ въ самомъ себѣ, о твореніи міра и человѣка, о назначеніи послѣдняго, о причинѣ зла въ мірѣ, о конечной судьбѣ міра, и имъ подобные, будучи по существу своему богословскими, всегда служили и предметомъ философскаго изслѣдованія. Конечно, христіанская догматика, преслѣдуя свою строго опредѣленную задачу и придерживаясь своего

метода, можетъ рѣшать эти вопросы на основаніи только данныхъ откровенія, не справляясь съ голосомъ философіи и вообще—небогословской науки. Но такое отношеніе къ дѣлу не можетъ считаться безусловно необходимымъ. Богословъ не обязанъ непремѣнно игнорировать успѣхи современной философіи. Говоря это, мы имѣемъ въ виду не тѣ доказательства „отъ разума“, которыя вводятся въ догматическіе курсы, построяемые по старой схоластической системѣ, и которыя, будучи механически связаны съ готовыми уже тезисами, часто являются лишнимъ балластомъ, совершенно неудовлетворяющимъ требованіямъ сколько-нибудь серьезной мысли. Мы говорили о такомъ построеніи догматической системы, которое, не поступаясь твердо установленными пунктами христіанскаго ученія, въ то же время не насиловало бы естественнаго развитія философской мысли, требующей, чтобы въ системѣ все съ логическою принудительностью вытекало изъ одного начала. При тогдашнемъ увлеченіи философіей, когда люди „по Гегелю доходили до Православія“ или находили, что „судьба Православія связана съ судьбою Гегеля“, иное отношеніе къ дѣлу считалось ненаучнымъ. Конечно, Хомяковъ отчетливо представлялъ себѣ границы, за которыя не должна выходить философская мысль вѣрующаго христіанина; но онъ въ то же время признавалъ, что исторія міроздания и домостроительства Божія на землѣ имѣютъ свою логику, которая не должна непремѣнно находиться въ противорѣчіи съ логикою человѣческою, и въ этомъ смыслѣ созданіе системы, построенной по философскому методу и не противорѣчащей основнымъ положеніямъ откровеннаго ученія, онъ не считалъ невозможнымъ. Такая система, захватывая въ себя уже разработанную часть системы богословскаго міровоззрѣнія, должна была служить чѣмъ то въ родѣ верхней надстройки къ ней. При той блестящей подготовкѣ въ области философіи, о которой мы имѣемъ надежное свидѣтельство Герцена еще отъ начала

сороковыхъ годовъ, исполнить эту задачу Хомякову, казалось бы, было дѣломъ не труднымъ. Тѣмъ не менѣе, до послѣднихъ лѣтъ жизни, въ его трудахъ ничего подобнаго не встрѣчаемъ. Это обстоятельство до нѣкоторой степени можетъ быть объяснимо тѣмъ, что въ окружавшемъ Хомякова единомысленномъ ему кружкѣ былъ другой, болѣе подходящій для этой цѣли, человѣкъ: это И. В. Кирѣевскій, котораго самъ Хомяковъ считалъ „истинно мыслителемъ необыкновеннымъ“ и *незаменимымъ специалистомъ въ области философіи* [1]). Кирѣевскій дѣйствительно много работалъ въ области философіи и даже въ одно время предполагалъ занять каѳедру философіи въ Московскомъ университетѣ. Друзья ждали появленія результатовъ этого труда и имѣли, повидимому, для этого основаніе: отъ 1852 года мы имѣемъ прямое свидѣтельство о томъ, что онъ дѣйствительно собирался издать курсъ философіи, въ которомъ между прочимъ надѣялся показать, что *„истина науки въ истинѣ православія“* [2]). Отъ человѣка съ такимъ складомъ ума естественно было ждать философской системы, которая не оказалась бы въ противорѣчіи съ *истиною православія*. Но надежда друзей не оправдалась: въ 1856 году Кирѣевскій умеръ, оставивъ послѣ себя только небольшіе *отрывки* по философіи, по просмотрѣ которыхъ Хомяковъ нашелъ, что „трудно прослѣдить философскую нить, которая должна была соединять между собою мысли, набросанныя въ видѣ отдѣльныхъ замѣтокъ или размышленій“ [3]). Одно было ясно, что философія „строилась у него такъ своеобразно, что мы—писалъ Хомяковъ Попову—могли надѣяться видѣть когда-нибудь у себя начало новой философской эры, которой позавидовали бы другіе народы“ [4]). Дорожа тѣмъ, что осталось, друзья рѣшились

[1]) Сочин. 1900 г., ibid., стр. 326; сравн. стр. 228.

[2]) И. Кирѣевскій. Сочин., т. I, стр. 100.

[3]) Хомяковъ. Сочин., т. I, стр. 263.

[4]) Сочин. 1900 г., т. VIII, стр. 228.

напечатать сохранившіяся „замѣтки“ и „размышленія“ въ „*Русской Бесѣдѣ*“, при чемъ Хомяковъ взялся написать къ нимъ „нѣчто въ родѣ примѣчаній съ объясненіемъ его мысли“ [1]). Такъ появилась (1857 г.) его первая философская статья: „По поводу отрывковъ, найденныхъ въ бумагахъ И. В. Кирѣевскаго“. Статья эта показала, что Хомяковъ недаромъ взялся за дѣло и что онъ можетъ если не воспроизвести въ точности систему міровоззрѣнія Кирѣевскаго, то создать нѣчто подобное. И вотъ друзья, Кошелевъ и Самаринъ, стали понуждать его продолжать такъ хорошо начатое дѣло. Уступая этимъ просьбамъ, Хомяковъ взялся за перо и написалъ первое свое *письмо къ Ю. Ѳ. Самарину* „О современныхъ явленіяхъ въ области философіи“, которое и напечатано было въ первой книгѣ „Русской Бесѣды“ за 1859 г. Вслѣдъ за этимъ онъ сталъ готовить *второе письмо*; но постигшая смерть не позволила довести дѣла до конца, а охотника третій разъ поднять выпавшее изъ рукъ философское перо не нашлось. Можно подумать, что какая-то злая сила сознательно воспротивилась тому, чтобы положено было „начало новой философской эры“ въ славянофильскомъ духѣ.

Три названныя философскія статьи Хомякова [2]), несмотря на единство преслѣдуемой въ нихъ задачи, не отличаются строгою выработанностью плана: имъ недостаетъ единства и строгой послѣдовательности въ *формѣ* (а не въ содержаніи) изложенія мыслей. Двигаясь впередъ какъ бы ощупью, авторъ постоянно возвращается къ раньше разсмотрѣннымъ вопросамъ и старыя свои мысли или облекаетъ въ новыя

---

[1]) Готовясь къ написанію этихъ примѣчаній, Хомяковъ писалъ Попову: „Говорятъ, что онъ (Кирѣевскій) вамъ разсказалъ весь планъ и содержаніе второй половины. Если такъ, пожалуйста, передайте мнѣ, что вы помните, чтобы я на дняхъ могъ составить для „Русской Бесѣды“ нѣчто въ родѣ примѣчаній“.. Ibid., стр 229.

[2]) Сочин. т. I, 263—348.

формы, или передаетъ ихъ въ новомъ сочетаніи понятій. Нужно замѣтить, что это обычная у Хомякова манера излагать свои мысли, съ которою въ той или другой степени можно встрѣтиться во всѣхъ его сочиненіяхъ, но которая въ философско-богословскихъ статьяхъ особенно чувствительна; ибо здѣсь болѣе чѣмъ гдѣ-нибудь хотѣлось бы встрѣтиться съ твердо установленными и точно формулированными, строго логическими опредѣленіями понятій. Такъ какъ подробный анализъ этихъ статей не можетъ входить въ настоящую нашу задачу и сдѣланъ будетъ въ своемъ мѣстѣ, то здѣсь мы укажемъ лишь на то, чего слѣдуетъ искать въ нихъ и отмѣтимъ тѣ основныя положенія, которыми характеризуются особенности гносеологическихъ воззрѣній Кирѣевскаго и Хомякова, и которыя должны были послужить исходнымъ пунктомъ ихъ философіи и положить „начало новой философской эры“.

Въ содержаніи разсматриваемыхъ статей слѣдуетъ прежде всего различать двѣ стороны или половины: историко-критическую и положительную. Первая состоитъ въ критическомъ анализѣ началъ германской философіи въ лицѣ знаменитыхъ ея представителей: Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля и попутно Фейербаха, который трактуется какъ искаженіе самаго духа философіи Гегеля. Вторая, логически вытекающая изъ первой, состоитъ, во-первыхъ, въ установкѣ собственныхъ гносеологическихъ воззрѣній автора и, во-вторыхъ, въ анализѣ понятій: вещества, силы, пространства и времени. Въ результатѣ этого изслѣдованія получается установка понятія о *Сущемъ*, т. е. началѣ всѣхъ началъ, которое опредѣляется какъ *разумная воля* или *волящій разумъ*. Изъ этого высшаго начала предполагалось развить цѣлую философскую систему. Предстояла трудная задача: приходилось на дѣлѣ доказать, что обѣщаніе наступленія „начала новой философской эры“ не есть простая фикція, не есть плодъ зазнавшагося самомнѣнія. Хомяковъ это понималъ и поэтому

приступалъ къ этой новой работѣ съ нескрываемымъ страхомъ: „иду далѣе, удерживая, я надѣюсь, правильное сцѣпленіе понятій; но иду *не безъ страха*, зная, какъ легко, даже при кажущейся вѣрности логической, впасть въ своего рода логическій мистицизмъ, принимающій слово за мысль, точно такъ же, какъ болѣе обыкновенный мистицизмъ принимаетъ за мысль представленія“ [1]). Такъ чувствовалъ себя самъ философъ, приступая къ столь трудной и столь отвѣтственной задачѣ, удачное выполненіе которой должно было подарить міру новаго Канта, новаго Гегеля. Но не такъ чувствуетъ себя читатель, серьезно слѣдившій за ходомъ работы Хомякова. Видя, съ какою несокрушимою силою этотъ могучій умъ разоблачаетъ промахи величайшихъ представителей новѣйшей философіи, съ какою легкостью вращается онъ въ области самыхъ трудныхъ, самыхъ запутанныхъ, понятій философской діалектики, съ какою глубиною и въ то же время трезвостью мысли проникаетъ онъ въ существо вещей,—вѣришь, что его опасенія напрасны, что съ своею задачею онъ справится и что изъ-подъ его пера выйдетъ система если не абсолютно совершенная, то во всякомъ случаѣ не хуже тѣхъ, которыя выходили изъ-подъ пера другихъ крупнѣйшихъ представителей философской мысли. Но эта вѣра смѣняется безнадежнымъ отчаяніемъ, когда, по прочтеніи приведенныхъ строкъ, перевернувъ страницу, встрѣчаешь роковое многоточіе, гласящее, что почти скоропостижно послѣдовавшая смерть вырвала перо изъ рукъ автора въ самый разгаръ работы, и при томъ въ такой моментъ, когда великій мыслитель собирался сдѣлать первые шаги, долженствовавшіе опредѣлить дальнѣйшій путь движенія его мысли. „Не судьба“! сказалъ бы на это простой русскій человѣкъ. Да, очевидно, не судьба.

---

[1]) Ibid., стр. 347, Конецъ второго письма.

Въ томъ, что̀ успѣлъ написать Хомяковъ, нашего вниманія въ данномъ случаѣ заслуживаетъ по преимуществу его гносеологія. Для полнаго и всесторонняго выясненія его гносеологическихъ взглядовъ потребовалось бы много времени и мѣста, чего мы не можемъ себѣ позволить въ виду того, что эта работа сдѣлана будетъ въ другомъ мѣстѣ; здѣсь же мы укажемъ лишь самую точку отправленія, изъ которой онъ выходилъ въ рѣшеніи вопроса о познаніи. Его гносеологическая точка зрѣнія занимаетъ средину между крайностями раціонализма и мистицизма. Ошибка раціонализма, по мнѣнію Хомякова, заключается въ томъ, что онъ одну способность духа, логическій разсудокъ, принимаетъ за полноту силъ духа, т. е. за цѣльный разумъ; ошибка мистицизма, котораго Хомяковъ почти даже не удостоиваетъ вниманія, состоитъ въ томъ, что онъ на первый планъ выдвигаетъ чувство, которое, служа показателемъ нашего внутренняго состоянія, само по себѣ не можетъ служить орудіемъ познанія объективнаго міра явленій. Только въ чувствѣ *любви*, этомъ высшемъ проявленіи альтруизма, нашъ разумъ получаетъ надежное, и въ своемъ родѣ единственное, средство для постиженія явленій нравственнаго порядка. Оба эти направленія, т. е. раціонализмъ и мистицизмъ, грѣшатъ въ одномъ, именно въ томъ, что они игнорируютъ *волю*, эту центральную силу души, первооснову ея реальности и источникъ всякой активности, т. е. способности свободно, по собственному почину, самоопредѣляться въ дѣятельности. Воля по существу своему свободна; но она свободна только въ самой себѣ, до своего проявленія. Проявленіе воли даетъ въ результатѣ необходимость, составляющую законъ жизни міра вещественнаго, тогда какъ законъ духа есть свобода или правильнѣе—вольность, ибо свобода есть понятіе отрицательное: вопросъ о свободѣ поднимается лишь тогда, когда встрѣчается препятствіе къ движенію воли. Эта особенность воли утрачивать свою свободу въ моментъ проявленія въ актѣ

перехода изъ возможности въ дѣйствительность въ системѣ Хомякова имѣетъ особенно важное значеніе и поэтому онъ останавливается на ней съ особымъ вниманіемъ. „Воля, присущая сила разума, переходитъ ли когда-нибудь на степень предмета познаваемаго (объекта)? Никогда. Всякая мысль, вступая въ міръ явленій, вступаетъ въ то же время въ область *необходимости и уже не представляетъ никакихъ признаковъ воли* (воли свободной). Воля сама не переходитъ въ образъ познаваемый. Дѣйствительно, пусть человѣкъ задумаетъ себѣ хоть самую простую задачу, хотя легкое движеніе тѣла, поворотъ головы направо или налѣво, подъемъ или опущеніе руки. До исполненія онъ чувствуетъ себя свободнымъ; онъ чувствуетъ, что воля его рѣшитъ, совершить ли ему движеніе и въ какомъ именно направленіи". Но лишь движеніе исполнено, слѣды воли (свободы) исчезли и ни по какимъ признакамъ нельзя узнать ея присутствіе. Самъ человѣкъ стоитъ въ недоразумѣніи съ неразрѣшимымъ вопросомъ,—не былъ ли его выборъ дѣломъ необходимости. Ясно, что воля никогда не переходитъ въ предметный образъ; дѣйствительнаго предмета, который можно было бы назвать волею (или что то же—свободою), нѣтъ въ предметномъ мірѣ; воля принадлежитъ къ области *до-предметной*, т. е. она царитъ тамъ, гдѣ *истинно сущее*, такъ называемая „субстанція", еще остается сама въ себѣ, не переходитъ на степень конкретныхъ явленій, не обнаруживается; только здѣсь она можетъ быть наблюдаема во всей полнотѣ своей природы, во всей безусловности своей свободы. А такъ какъ раціоналистическая философія имѣетъ дѣло съ отраженіемъ предмета въ разсудочномъ знаніи, какъ это сейчасъ увидимъ, то неудивительно поэтому, что воля въ ея системахъ не получила того доминирующаго значенія, которое ей принадлежитъ по существу. Здѣсь же причина высказываемаго нерѣдко сомнѣнія въ существованіи свободы воли. Въ дѣй-

ствительности же такое сомнѣніе невозможно хотя бы въ виду „всей сферы нравственныхъ сознаній, которая обусловлена сознаніемъ свободной воли и безъ него не могла бы существовать для разума даже въ смыслѣ призрака, или фантазма, или категоріи. Мнимое же и на словахъ высказываемое сомнѣніе объясняется, во-первыхъ, тѣмъ, что свободная воля, какъ до-предметная сила мысли, никогда не можетъ перейти въ предметъ, познаваемый діалектическимъ разсудкомъ; во-вторыхъ, потому, что она въ человѣкѣ неполна и несовершенна, какъ самый разумъ и что частное (человѣкъ) только стремится волить, какъ оно стремится разумѣть; ибо оно само есть только стремленіе, а не бытіе въ смыслѣ сущаго". Какъ только частная человѣческая воля задумаетъ проявиться, она тотчасъ же, уже на самомъ порогѣ своего движенія, наталкивается на проявленіе другой высшей воли, Воли абсолютной, и должна ей подчиняться. Задумаетъ, положимъ, человѣкъ строить домъ: онъ вынужденъ строить его изъ готоваго матеріала—дерева, камня, желѣза, съ свойствами и качествами которыхъ онъ по неволѣ долженъ считаться, потому что не онъ ихъ создалъ и измѣнить природы ихъ онъ не въ состояніи.

Но, кромѣ указаннаго, воля имѣетъ еще и другое значеніе, какъ способность *познавательная*. Значеніе воли, какъ познавательной способности, заключается въ томъ, что она обусловливаетъ дѣленіе познаваемаго нами міра явленій на двѣ категоріи: міръ внѣшній и внутренній. Изъ поступающихъ въ наше сознаніе представленій, „воля опредѣляетъ иныя, какъ *я и отъ меня*, другія, какъ *я, но не отъ меня*, обличая различіе первоначалъ, отъ которыхъ истекаетъ существованіе или измѣненіе самихъ познаваемыхъ предметовъ" [1]). Не будь воли, все содержаніе нашего позна-

[1]) Ibid. стр. 278—279. Любопытно, что въ этомъ пунктѣ взглядъ Хомякова совпадаетъ со взглядомъ французскаго философа Мендебирана, котораго французы склонны считать своимъ Кантомъ.

ющаго *я* слилось бы въ одномъ хаотическомъ цѣломъ, въ которомъ мы не въ состояніи были бы отличать субъективнаго міра явленій отъ объективнаго, какъ это бываетъ у людей душевно больныхъ, которые плодъ своего воображенія принимаютъ за истинную дѣйствительность.

Опредѣливъ значеніе воли, какъ познавательной способности, Хомяковъ также точно опредѣляетъ и значеніе *логическаго разсудка*. Разсудокъ есть способность чисто формальная; онъ оперируетъ сухими логическими понятіями, отвлеченными отъ живой дѣйствительности мертвыми схемами; вотъ почему истинная живая дѣйствительность для него недоступна. Сравнивая, соединяя и раздѣляя логическія понятія, разсудокъ устанавливаетъ отношеніе между ними и этимъ достигаетъ опредѣленія *законовъ* познаваемаго; но живая дѣйствительность для него недоступна: она доступна только *зрячести разума*, т. е. полнотѣ силъ духа, которую Хомяковъ называетъ *вѣрою*. Вѣру въ этомъ случаѣ нужно отличать, съ одной стороны отъ „вѣренья“, т. е. логическаго знанія, съ другой стороны, отъ простого *довѣрія*, въ которомъ мы полагаемся на чужой авторитетъ. Вѣра это есть непосредственное воспріятіе, постиженіе истины зрячестью разума, т. е. полнотою всѣхъ силъ духа. Раціоналистическая философія, сознательно или безсознательно, единственнымъ органомъ познанія признаетъ логическій разсудокъ, а потому она естественно отрицаетъ все то, что для него недоступно, т. е. всякое настоящее, дѣйствительное, бытіе. Но при этомъ выпускается изъ виду, что разсудокъ не можетъ указать той области, на которую онъ могъ бы опереться въ своемъ отрицаніи, ибо самъ онъ орудуетъ данными, заимствуемыми изъ этой именно области непосредственнаго познанія вѣрою или зрячестью разума. Разсудокъ, оставаясь послѣдовательнымъ, усумнившись въ истинности непосредственнаго познанія, непремѣнно долженъ усумниться и во всей своей дѣятельности, ибо онъ непремѣнно долженъ будетъ усумнить-

ся и въ самыхъ тѣхъ данныхъ, которыми орудуетъ въ процессѣ своей дѣятельности и которыхъ онъ ни изъ какого другого источника получить не можетъ, какъ только изъ области непосредственнаго воспріятія. Относя все то, чѣмъ характеризуется природа этого послѣдняго знанія въ область субъективнаго, случайнаго, разсудочная мысль выпускаетъ изъ виду, что она на это не имѣетъ рѣшительно никакого права, ибо у нея нѣтъ точки опоры, на которой она могла бы утвердиться въ этомъ своемъ отрицаніи: въ своей области, т. е. въ области логической мысли, она такой точки найти не можетъ, ибо эта сама область, какъ сказано, утверждается на другой области, безъ которой она ничто: дѣятельность разсудка безъ данныхъ, заимствуемыхъ изъ области непосредственнаго воспріятія, т. е. изъ внѣшняго и внутренняго опыта, невозможна: это мысль, которая ничего не мыслитъ. Значитъ, логическій разсудокъ въ своемъ отрицаніи истинности непосредственнаго познанія, чтобы быть логичнымъ, т. е. вѣрнымъ самому себѣ, долженъ искать для себя опоры въ той самой области, которую онъ отрицаетъ. Недомысліе удивительное, свидѣтельствующее о безсиліи мысли, неспособной выбраться изъ области тумана, который обыкновенно царитъ на высотѣ всякаго значительнаго отвлеченія.

Итакъ, познаніе разсудочное не обнимаетъ дѣйствительности познаваемаго; „познаваемое не содержитъ первоначала въ полнотѣ его силъ, и слѣдовательно тѣмъ менѣе можетъ оно передать его знанію даже въ отвлеченности; а межлу тѣмъ мы говоримъ про эту дѣйствительность, про эти, непроявляемыя силы и слѣдовательно знаемъ ихъ. Какое же это знаніе, которое не есть знаніе разсудка? Оно не имѣетъ самостоятельности, отрѣшенной отъ *дѣйствительности* познаваемаго, но за то оно *проникнуто всею его дѣйствительностію и разумѣетъ самую связь этой дѣйствительности съ дѣйствительностью еще непроявленнаго первоначала; оно бьется всѣми біеніями жизни, прини-*

мая отъ нея все ея разнообразіе, и само проникаетъ ее своимъ смысломъ; оно самого себя и своихъ законовъ не доказываетъ; оно въ себѣ не сомнѣвается и сомнѣваться не можетъ; въ непроявленномъ оно чувствуетъ возможность проявленія; а въ проявленномъ узнаетъ вѣрность и законность проявленія въ отношеніи къ первоначалу; оно не похищаетъ области разсудка, но оно снабжаетъ разсудокъ всѣми данными для его самостоятельнаго дѣйствія и взаимно обогащается всѣмъ его богатствомъ; наконецъ, оно знаніе—*живое въ высшей степени и въ высшей степени неотразимое.* Это еще не всецѣлый разумъ, ибо разумъ въ своей всецѣлости объемлетъ сверхъ того всю область разсудка; это то, что въ Германской философіи является иногда подъ весьма неопредѣленнымъ выраженіемъ непосредственнаго знанія (das unmittelbare Wissen), то, что можно назвать знаніемъ внутреннимъ, но что по преобладающему характеру всей области слѣдуетъ назвать вѣрою. *Разумъ живъ воспріятіемъ явленія въ вѣрѣ и, отрѣшаясь, самовоздѣйствуетъ на себя въ разсудкѣ; разумъ отражаетъ жизнь познаваемаго въ жизни вѣры, а логику его законовъ—въ діалектикѣ разсудка*".

Изъ сказаннаго ясно, что непосредственное познаніе Хомяковъ называетъ вѣрою потому, что въ области этого познанія нѣтъ мѣста для логическихъ доказательствъ. Когда мы, стоя на возвышенномъ мѣстѣ, любуемся разстилающеюся предъ нашими глазами картиною природы, намъ и въ голову не можетъ придти мысль о томъ, что, прежде чѣмъ стать наслаждаться ею, нужно доказать, что она существуетъ. Такъ и во всемъ: все, что мы видимъ, слышимъ, обоняемъ, осязаемъ—все это, по терминологіи Хомякова, мы постигаемъ вѣрою, т. е. непосредственно, безъ посредствующихъ логическихъ доказательствъ. Доказательства здѣсь не только не нужны, но и невозможны: для логическаго доказательства нужны данныя, безъ которыхъ невозможна работа логической

мысли; данныя же можно получить только изъ той области, бытіе которой нужно доказывать; значитъ, прежде чѣмъ стать доказывать бытіе подлежащаго доказательству, нужно раньше признать его существующимъ, иначе намъ не на что будетъ опереться въ своихъ доказательствахъ; они окажутся висящими на воздухѣ. Положеніе Декарта: cogito ergo sum, или вѣрнѣе: sum ergo sum—одинаково примѣнимо какъ въ отношеніи къ нашему личному „я“, такъ и въ отношеніи ко всему объективному міру явленій со всѣмъ его разнообразіемъ; всѣ наши логическія доказательства съ ихъ положеніями и отрицаніями къ познанію вѣрою ничего не прибавятъ и ничего не убавятъ, и вопросъ о томъ—познаваема или не познаваема вещь сама въ себѣ есть одно жалкое недомысліе, происходящее отъ неумѣнья точно разграничить области познанія вѣрою и логическимъ разсудкомъ. Этимъ-то недомысліемъ и страдаетъ раціоналистическая философія, признающая правоспособность логическаго разсудка въ области, которая для него безусловно недоступна. Представимъ себѣ всѣхъ людей слѣпыми и глухими, но обладающими такимъ тонкимъ осязаніемъ, которое позволяло бы имъ различать тончайшія волны не только воздуха, но и эѳира. Эти люди съ не меньшимъ успѣхомъ могли бы работать въ области акустики и оптики, чѣмъ наши ученые, обладающіе слухомъ и зрѣніемъ, и логическая сторона знанія отъ этого нисколько не пострадала бы; но развѣ знаніе этими людьми всего Божьяго міра похоже было бы на наше знаніе? Ясно, что между познаніемъ міра явленій вѣрою въ актѣ непосредственнаго воспріятія и познаніемъ его логическимъ разсудкомъ есть коренная разница: каждое изъ этихъ двухъ видовъ познанія познаетъ не то, что познаетъ другое; это не двѣ степени познанія, высшая и низшая, а двѣ отдѣльныя области познанія: вѣрою, какъ ее понимаетъ Хомяковъ, въ непосредственномъ воспріятіи, мы познаемъ живую дѣйствительность, какъ она есть сама въ себѣ; а логическимъ раз-

судкомъ, въ анализѣ мысли, путемъ соединенія и раздѣленія отвлеченныхъ отъ дѣйствительности мертвыхъ логическихъ понятій, мы познаемъ лишь законы этой дѣйствительности. Ни одна изъ этихъ способностей не должна переступать отмежованную ей область, иначе получится путаница, при которой познаніе истины сдѣлается невозможнымъ. Съ такою именно путаницею мы встрѣчаемся въ наукѣ, построенной на раціоналистическомъ началѣ: оставаясь вѣрною своему началу, она сначала усумнилась, а потомъ и совершенно выбросила за бортъ цѣлую область самого живого, самого дѣйствительнаго знанія; ученые раціоналисты судятъ о явленіяхъ природы совершенно такъ, какъ судили бы выше предположенные люди—слѣпые и глухіе, но надѣленные высоко развитымъ осязаніемъ.

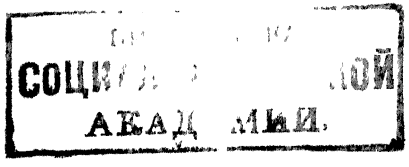
Съ какимъ правомъ ученый изслѣдователь говоритъ, что свѣтъ—иллюзія, звукъ—иллюзія, этотъ прекрасный лугъ съ его разнообразнымъ убранствомъ—иллюзія, съ такимъ же правомъ можно сказать, что и самъ онъ ученый—иллюзія. Наука, построенная на раціоналистическомъ началѣ, забываетъ двѣ существенно-важныя истины. Во-первыхъ, отъ анализа нашей мысли, какъ работы діалектической, которая происходитъ въ нашемъ умѣ, дѣйствительной природѣ ни тепло, ни холодно: сколько бы вы въ своемъ анализѣ ни уничтожали этотъ вѣковой дубъ, стоящій предъ окнами вашего кабинета, онъ какъ стоялъ, такъ и будетъ стоять даже тогда, когда отъ васъ съ вашею разрушающею мыслію и слѣда не останется. Во-вторыхъ, экспериментальный анализъ, разлагая на дѣлѣ цѣлое на его составныя части, не долженъ забывать, что по частямъ нельзя судить о цѣломъ, какъ таковомъ, какъ о вещи. Умерщвленный и разрѣзанный на куски кроликъ уже не есть кроликъ, а куски мяса. Продолжая свою разрушающую работу дальше, вы въ результатѣ получите извѣстную сумму первичныхъ элементовъ; но вы сдѣлаете грубую ошибку, когда, опираясь на этотъ резуль-

татъ, скажете, что кроликъ есть сумма такихъ-то и такихъ элементовъ. Сущность кролика не въ количествѣ и качествѣ составляющихъ его элементовъ, а въ ихъ сочетаніи по извѣстному закону. Дѣйствительный кроликъ пересталъ существовать съ того момента, когда онъ былъ пораженъ вашимъ анатомическимъ ножомъ, ибо съ этого момента пересталъ дѣйствовать законъ, управляющій жизнію его, какъ цѣлаго, какъ отдѣльнаго индивидуума. Умерщвленнаго и разрѣзаннаго на куски кролика вы должны разсматривать какъ отдѣльную вещь, совершенно отличную отъ живого и цѣлаго кролика, ибо мертвому кролику недостаетъ не случайнаго чего-нибудь, а самаго существеннаго изъ того, что принадлежало живому кролику. Если съ этой точки зрѣнія посмотрѣть на всякую козявку, на всякую травку, на всякій лепестокъ, на всякій лучъ свѣта и т. д. и если при этомъ точно опредѣлить и предѣлы, выходя изъ которыхъ разсудочная мысль теряетъ свою правоспособность, то легко будетъ понять всю несостоятельность основъ, на которыхъ утверждается раціоналистическая философія.

Разъясненіемъ этого пункта въ философскомъ ученіи Хомякова, въ которомъ его взглядъ совпадаетъ съ взглядомъ Кирѣевскаго, мы показали, сколько правды въ сужденіяхъ тѣхъ нашихъ ученыхъ, которые славянофиловъ относятъ къ категоріи мистиковъ. Нужно быть большимъ невѣжою въ области философіи, чтобы повторять подобную безсмыслицу.

Чтобы совершенно покончить съ этимъ отдѣломъ, отчетливѣе представимъ себѣ еще мѣсто, какое занимаетъ въ системѣ Хомякова ученіе о волѣ. Воля у Хомякова разсматривается съ двухъ сторонъ: какъ одна изъ познавательныхъ способностей частнаго разума, и какъ коренное свойство *Сущаго*, Которое опредѣляется какъ *Разумная Воля* или *Волящій Разумъ*. Необходимую принадлежность воли составляетъ свобода. Но воля свободна только въ самой себѣ, до своего проявленія во внѣ. Воля проявленная теряетъ свободу

и подчиняется закону *необходимости*, внѣшнимъ проявленіемъ котораго является механическая причинность; а законъ необходимости есть законъ міра вещественнаго. Такъ связывается у Хомякова вещественный міръ явленій съ своею первопричиною—Разумною Волею. И дѣйствительно, у Хомякова нерѣдко приходится встрѣчаться съ выраженіемъ, что міръ есть проявленная воля Божія или мысль Божія. Устанавливая это положеніе, мы вмѣстѣ съ тѣмъ намѣчаемъ тотъ путь, котораго онъ долженъ былъ держаться въ дальнѣйшемъ развитіи своей системы. Въ этомъ отношеніи заслуживаетъ вниманія оставшійся послѣ его смерти небольшой отрывокъ „О свободѣ и необходимости“. Любопытно то, что хотя этотъ отрывокъ, представляющій нѣчто въ родѣ конспективнаго наброска программы, писанъ Хомяковымъ, по увѣренію издателя, „задолго до сороковыхъ годовъ“, но въ немъ авторъ стоитъ на той же точкѣ зрѣнія, съ какою встрѣчаемся и въ его предсмертныхъ статьяхъ [1]).


СОЦИ[illegible]ЛОЙ
АКАД[illegible]МІИ.

[1]) Ibid., изд. 1900 г., т. II, стр. 429—430. Тутъ же помѣщенъ небольшой отрывокъ на латинскомъ языкѣ „О Тройцѣ“ (512—512). Изъ него видно, какъ Хомяковъ рѣшалъ вопросъ о жизни *Сущаго* въ себѣ самомъ.

Оглавленіе.

СТРАНИЦЫ.

ГЛАВА VI.

Общій анализъ и оцѣнка историческаго міровоззрѣнія Хомякова.

Религіозная вѣра, какъ высшее начало исторической жизни человѣчества, и законность задачи Хомякова. . . . . 867— 868

Идеи провиденціализма и закономѣрности въ примѣненіи къ уразумѣнію историческаго процесса; объективность и тенденціозность въ изслѣдованіи; обязательность для христіанскаго историка идеи провиденціализма и злоупотребленіе ею въ наукѣ (Боссюэтъ) . . . . . 868— 871

Отношеніе Хомякова къ идеямъ закономѣрности и провиденціализма; его взглядъ на основные факторы исторіи и мѣсто, отводимое имъ началу личности въ историческомъ процессѣ; характеръ примиренія у него началъ закономѣрности и провиденціальности. . . . . 871— 877

Раціональная постановка вопроса о значеніи національнаго элемента въ исторіи . . . 877— 879

Критерій, выдвинутый Хомяковымъ для классификаціи религій: иранизмъ и кушитство; ихъ сущность; проявленіе ихъ въ исторіи; синкретизмъ. Разумность этого критерія; свобода и необходимость—

основныя начала жизни; Буддизмъ и Христіанство, какъ наглядный примѣръ борьбы этихъ началъ въ исторіи . . . . . 879— 890

Широта критерія Хомякова и примиримость его классификаціи съ другими видами классификаціи; слабость теоріи синкретизма . . . . . 890— 892

Церковь—какъ институтъ для религіозно-нравственнаго воспитанія личности; характеръ воздѣйствія Христіанства на древній Греко-Римскій міръ; юридическій формализмъ древняго Рима и внесеніе этого начала въ пониманіе идеи Церкви; отношеніе западнаго міра къ началамъ единства и свободы; торжество раціонализма . . . . . 892— 895

Оцѣнка мнѣнія Хомякова . . . . 895— 898

Судьба Христіанства на Востокѣ: взглядъ Хомякова на причины слабаго проникновенія въ жизнь древней Руси христіанскаго начала; односторонность его точки зрѣнія; критическія замѣчанія и окончательная оцѣнка точки зрѣнія Хомякова . . 898— 920

Соціальныя воззрѣнія Хомякова. Начала единства и свободы и необходимость ихъ примиренія въ обществѣ. Рѣшеніе этой проблеммы въ государствахъ съ деспотизмомъ власти, въ древнемъ Римѣ, въ Западной Европѣ—въ средніе вѣка и въ эпоху развитія политическаго абсолютизма и реакція противъ послѣдняго направленія. Церковь, какъ институтъ нравственный, и искаженіе ея началъ на Западѣ, какъ причина безсилія воспитательнаго воздѣйствія тамъ церкви на общество; торжество эгоизма личности въ эпоху великой французской революціи; перенесеніе борьбы изъ области церковно-политической въ область соціально-экономическую; торжество капитализма и борьба съ нимъ; возведеніе борьбы въ начало жизни: безсиліе частныхъ попытокъ реформировать общество на началахъ альтруизма. Свобода воли, какъ коренное условіе нрав-

ственной дѣятельностя человѣка, и необходимость для нея абсолютной основы. Христіанская любовь, какъ основа нравственности, и примиреніе въ ней началъ эгоистическаго и альтруистическаго; значеніе эвдемоническаго элемента; догматическая основа любви. Степень и характеръ отношенія къ началу любви въ древней Руси и Западной Европы въ средніе вѣка; причина различія: воинственность Германцевъ и мирный характеръ Славянъ Общій выводъ. Взглядъ Хомякова на будущее Европы . . . . . 920— 966

ГЛАВА VII.

Занятія Хомякова богословіемъ. Предварительная подготовка; чтеніе книгъ; отношеніе къ трудамъ преосвящ. Макарія . . . . . 966— 975

Идеалисты 40-хъ и 50-хъ годовъ и ихъ поиски за идеаломъ; А И. Кошелевъ и Гоголь; Аксаковы; увлеченіе Славянофильскаго кружка богословскими вопросами; частная переписка; доминирующее значеніе и высокій авторитетъ Хомякова . . . 975— 986

Переписка между Кошелевымъ и Хомяковымъ по вопросу о Церкви; вопросъ о вѣротерпимости Хомякова. . . . . 986— 996

Работа Ю. Самарина надъ диссертаціей о Ст Яворскомъ и Ѳ. Прокоповичѣ; переработка диссертаціи подъ вліяніемъ споровъ съ Хомяковымъ и объясненіе этимъ ранняго сходства воззрѣній Самарина и Хомякова . . . . . 996—1004

Споры Самарина съ Хомяковымъ по вопросамъ о *развитіи* Церкви и *о возможности богословія какъ науки* . . . . . 1004—1012

Изученіе Самаринымъ философіи Гегеля; вліяніе этихъ занятій на его богословскія воззрѣнія; обмѣнъ мыслей съ Хомяковымъ; значеніе послѣдняго факта для Самарина и для Хомякова . . . 1013—1033

Катихизическій трактатъ Хомякова «Церковь одна»; судьба рукописи и неудачныя попытки къ ея напечатанію заграницею и въ Россіи . . 1034—1043

Замѣчанія о богословскихъ трудахъ Хомякова А. В. Горскаго и П. С Казанскаго . . 1043—1051

ГЛАВА VIII.

Переписка Хомякова съ Пальмеромъ. Первыя попытки сношенія Англиканской Церкви съ Православнымъ Востокомъ и точка зрѣнія, устанавливаемая послѣднимъ . . . . . 1052—1058

Внутреннее состояніе Англиканской Церкви въ первой половинѣ XIX в; стремленіе къ преобразованіямъ; пюзеизмъ . . . . . 1058—1060

Вильямъ Пальмеръ, его стремленія, пріѣздъ въ Россію и первые шаги его здѣсь; письмо на имя графа Протасова и постановка въ немъ вопроса о принятіи его въ общеніе; вызванныя этимъ вопросомъ пререканія и обмѣнъ мнѣній . . . 1060—1075

Вторичный пріѣздъ съ представительной грамотой ап. Матѳея; прошеніе его на имя Св. Синода о принятіи въ общеніе и отрицательный отвѣтъ послѣдняго; второе прошеніе на имя Св. Синода и назначеніе для него исповѣдника Кутневича; бесѣды Пальмера съ послѣднимъ и ихъ результаты . . 1075—1083

Поводъ къ перепискѣ Хомякова съ Пальмеромъ; общая характеристика писемъ, какъ историческаго матеріала; *первое* письмо Хомякова и его анализъ . . . . . 1083—1090

Впечатлѣніе, произведенное на Пальмера первымъ письмомъ Хомякова; два отвѣтныя письма Пальмера и ихъ анализъ . . . . . 1090—1108

Смущеніе Хомякова въ виду напечатанія Пальмеромъ своего отвѣта и *второе* письмо его на имя Пальмера . . . . . 1108—1121

Отвѣтъ Пальмера на это письмо . . . 1121—1135
Третье письмо Хомякова . . . . 1135—1152
Четвертое письмо Хомякова . . 1153—1156
Письмо Пальмера 1849 г. . . . . 1156—1158
Пятое письмо Хомякова . . . 1158—1165
Шестое письмо Хомякова . . . 1165—1172
Отвѣтное письмо Пальмера изъ Константинополя . . . . . 1172—1176
Седьмое письмо Хомякова . . . . 1176—1177
Переписка Хомякова по дѣлу Пальмера съ арх. Григоріемъ Казанскимъ и ознакомленіе Пальмера съ отвѣтами Григорія . . . . . 1177—1191
Отвѣтное письмо Пальмера . . 1191—1198
Восьмое письмо Хомякова . . . . 1198—1211
Девятое и *десятое* письма по поводу катехизическаго трактата . . . . . 1211—1213
Отвѣтъ Пальмера отъ 5 апр. 1853 г. . . 1214—1228
Одиннадцатое письмо Хомякова . . . 1228—1231
Послѣднія письма Пальмера и Хомякова . 1231
Общій анализъ изложенной переписки . . 1232—1250

ГЛАВА IX.

Французскія брошюры о западныхъ исповѣданіяхъ и богословскіе труды послѣднихъ лѣтъ жизни Хомякова.

Ѳ. И. Тютчевъ, его заграничныя статьи и отзывъ о нихъ Хомякова; статья Лоранси . . 1250—1261
Поводъ къ написанію и задача *первой* брошюры . . . . . 1261—1263
Вопросъ о главенствѣ свѣтской власти въ Православной Церкви . . . . . 1263—1266
Обвиненіе Православной Церкви въ Протестантствѣ и защита Хомякова; отсутствіе данныхъ для обвиненія; сущность Протестантства; разумѣніе Бого-

откровенныхъ истинъ въ Церкви; отступленіе Римской Церкви въ этомъ вопросѣ отъ началъ Вселенскаго Православія, какъ источникъ Протестантства; смыслъ идеи папизма; Протестантство—какъ дальнѣйшее развитіе началъ Романизма; призваніе къ борьбѣ съ раціонализмомъ . . . . . 1266—1277

Хлопоты о напечатаніи брошюры заграницей: переписка по этому вопросу съ Пальмеромъ; затрудненія и появленіе брошюры въ печати; интересъ къ брошюрѣ при Дворѣ . . . . . 1277—1286

Поводъ къ написанію *второй* брошюры; рѣчь Сибура; религіозная ненависть Запада къ Востоку; условность начала западныхъ исповѣданій, гордость породы и просвѣщенія, какъ помѣха къ религіозному единенію . . . . . 1287—1292

Органическое начало Церкви; его отсутствіе въ западныхъ исповѣданіяхъ; отраженіе этого во взглядѣ на молитву; искаженіе существа христіанской молитвы путемъ внесенія въ нее начала грубаго утилитаризма . . . . . 1293—1298

Споръ на Западѣ по вопросу объ оправданіи вѣрою и добрыми дѣлами; отношеніе западныхъ исповѣданій къ таинствамъ; таинство Евхаристіи, какъ примѣръ извращенія на Западѣ понятія таинства; нѣкоторыя особенности во взглядѣ на таинства самаго Хомякова; причина усиливающагося на Западѣ невѣрія; необходимость возвращенія къ Вселенскому Православію; сердечное обращеніе къ западнымъ братьямъ . . . . . 1299—1308

Интересъ ко второй брошюрѣ Хомякова при Дворѣ; внѣшняя судьба напечатанной брошюры; отношеніе къ двумъ первымъ брошюрамъ на Западѣ . . . . . 1308—1312

Третья брошюра; поводъ къ написанію; изданіе въ Лейпцигѣ; письмо къ издателю . . . 1312—1317

Анализъ содержанія третьей брошюры. Оправданіе Хомякова отъ обвиненія со стороны автора анонимной брюссельской брошюры. Критическій разборъ брошюры іезуита Гагарина: «Россія будетъ-ли католическою?»—въ связи съ анализомъ послѣдней; сочиненіе грека Пиццикоса; общій отзывъ о латинскихъ полемистахъ . . . . 1317—1338

Разборъ сочиненій, изданныхъ протестантами брошюра Капфа, рѣчь Сталя, критика на нее Бунзена; безпамятство Гессенской общины; положеніе въ западномъ христіанскомъ мірѣ Англиканства . 1338—1348

Конспективный обзоръ второй половины брошюры, содержащей основы христіанской догматики; заключительное обращеніе къ западнымъ братьямъ и его анализъ; исходный пунктъ въ критикѣ Хомякова: доминирующее значеніе этическаго начала и послѣдовательное проведеніе его чрезъ всю систему богословскаго міровоззрѣнія . . . . . 1348—1357

Дальнѣйшіе труды въ области богословія Сотрудничество въ журналѣ «L'Union Chrétienne» и разногласіе во взглядѣ съ редакціей журнала. Письмо къ янсенистскому еп Лоосу; трактатъ «О значеніи словъ «*Каѳолическій*» и «*соборный*»—по поводу рѣчи іезуита о Гагарина» . . . . . 1357—1367

Письмо о библейскихъ трудахъ Бунзена и его анализъ . . . . . 1367—1378

Труды Хомякова по изученію священнаго Писанія; переводъ посланій ап. Павла . . . 1378—1393

Поученіе Хомякова; общее сужденіе его по вопросу о церковномъ проповѣдничествѣ; отрывокъ о церковно-административныхъ вопросахъ; взглядъ на сектантство и на средства борьбы съ нимъ . 1393—1400

Общій выводъ изъ изслѣдованія богословскихъ трудовъ Хомякова: преемственность въ ходѣ его занятій богословіемъ; начало, проникающее его богословское міровоззрѣніе. . . . . 1400—1407

VIII

Занятіе Хомякова философіей; естественность связи между богословіемъ и философіей; неоправдавшіяся надежды на занятія философіей Ив. Кирѣевскаго; трактаты по философіи Хомякова и ихъ общая характеристика; исходный пунктъ его гносеологіи: познаніе разсудочное и познаніе вѣрою; значеніе въ его гносеологіи воли. . . . 1407—1422

Цѣна книги 3 рубля.