С. М. ЛУКЬЯНОВЪ.

Глубокоуважаемому
Николаю Николаевичу
Серебренникову

КЪ УЧЕНІЮ

О

ГОСУДАРСТВЕННОСТИ и ЦЕРКОВНОСТИ.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
СЕНАТСКАЯ ТИПОГРАФІЯ.
1913.



С. М. ЛУКЬЯНОВЪ.

КЪ УЧЕНІЮ

О

ГОСУДАРСТВЕННОСТИ и ЦЕРКОВНОСТИ.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
СЕНАТСКАЯ ТИПОГРАФІЯ.
1913.

Библиотека ОФН
Академии Наук СССР
365
40

Извлечено изъ *Журнала Министерства Народнаго Просвѣщенія*, за 1913 г.

I.

Формы человѣческаго общежитія представляются на протяженіи исторіи очень разнообразными, и наука давно уже пытается классифицировать ихъ, руководствуясь различными основными точками зрѣнія. Въ настоящемъ очеркѣ я хотѣлъ бы сопоставить нѣкоторыя соображенія, относящіяся до общихъ принциповъ европейскихъ формъ государственности, поскольку эти принципы успѣли обнаружиться въ европейскомъ историческомъ процессѣ; при этомъ мнѣ придется, неизбѣжнымъ образомъ, удѣлить немалую долю вниманія и церковности, а также вопросу о взаимныхъ отношеніяхъ церкви и государства. Останавливаться на второстепенныхъ подробностяхъ я, впрочемъ, не буду и постараюсь намѣтить лишь общія очертанія громадной картины, дѣлающейся все болѣе и болѣе сложной и запутанной. Мнѣ кажется, работы подобнаго рода составляютъ одну изъ настоятельныхъ задачъ современной русской дѣйствительности, страдающей отъ невыясненности и неустановленности государственныхъ и церковныхъ принциповъ. Попытаемся-же вникнуть въ историческія особенности европейскихъ государственныхъ организацій, встрѣтившихся съ христіанскимъ идеаломъ церкви, и отвлечемъ отъ частныхъ фактовъ тѣ общія идеи, которыми пораждается пестрая реальная дѣйствительность.

Отдаленное прошлое Европейскаго материка имѣетъ для современнаго культурнаго человѣчества почти исключительно академическое значеніе; въ особенности справедливо это по отношенію къ оцѣнкѣ формъ государственности и возникающихъ въ связи съ этой оцѣнкой пререканій. Основанія современныхъ политическихъ построеній должны быть отыскиваемы не въ каменномъ или бронзовомъ вѣкѣ, а въ эпохахъ гораздо болѣе къ намъ близкихъ. Судьбы греческихъ городовъ-

государствъ, которыхъ въ историческое время территорія маленькой Греціи насчитывала около двухъ тысячъ, представляютъ, конечно, высокій интересъ, ибо не далеко былъ отъ истины Мэнъ, который утверждалъ, что все, что движется въ нашемъ мірѣ, имѣетъ свое начало въ Греціи [1]); но, въ виду нашихъ ближайшихъ цѣлей, мы и на античной Греціи останавливаться не будемъ. Для начала достаточно будетъ принять въ соображеніе историческія данныя, относящіяся до древняго Рима и Византіи, а затѣмъ мы обратимся къ обзору государственныхъ организацій, выросшихъ по бо́льшей части на развалинахъ этихъ великихъ имперій. Хотимъ-ли мы того, или не хотимъ, мы и въ XX-омъ вѣкѣ христіанской эры чувствуемъ внутреннюю близость къ тѣмъ нормамъ человѣческаго общежитія, которыми мы обязаны Риму и Византіи. Забираться еще дальше въ прошлое, къ ихъ предшественникамъ на Европейскомъ материкѣ, намъ пока нѣтъ надобности.

Не подлежитъ сомнѣнію, что крупнѣйшимъ фактомъ въ историческомъ процессѣ Европы, а затѣмъ и всего міра, является христіанство, которое внесло новыя начала и въ развитіе государственности, въ развитіе формъ политическаго общежитія. Христіанство обогатило міръ совершенно новымъ идейнымъ содержаніемъ чрезвычайно широкаго значенія. Нельзя не поражаться близорукостью тѣхъ изслѣдователей, которые всю сущность христіанства видятъ въ высокомъ нравственномъ ученіи и которые вмѣстѣ съ тѣмъ не могутъ-же не видѣть того, что требованія очень высокой морали предъявлялись многими учителями человѣчества. Знакомясь, напр., съ трудами Гарнака, постоянно задаешься вопросомъ: да если все дѣло Христово въ томъ, въ чемъ его полагаетъ Гарнакъ, то почему-же христіанство породило такой громадный переворотъ или, вѣрнѣе сказать, такіе громадные перевороты въ судьбахъ человѣчества? [2]) И ни въ чемъ, можетъ-быть, новизна христіанской идеи не выступаетъ съ такою отчетливостью, какъ именно въ томъ фактѣ, который имѣетъ особенное значеніе для нашего разсужденія о формахъ государственности. Легко догадаться, что я имѣю здѣсь въ виду установленіе новаго идеала человѣческаго общежитія въ формѣ христіанской церкви. Ни

---

[1]) Ср. В. Бузескула, *Современныя темы въ античной Греціи*; *Вѣстникъ Европы*, 1912 г., августъ, стр. 117, сентябрь, стр. 75.

[2]) Ср., между прочимъ, К. Григорьева, *Сущность христіанства (Das Wesen des Christentums)*; *лекціи профессора Берлинскаго университета Адольфа Гарнака*; *Вѣра и Разумъ*, 1903 г., №№ 1, 3—7, стр. 25, 148, 241, 279, 381 и 431.

одна изъ прежнихъ міровыхъ религій, постепенно подготовлявшихъ религіозное сознаніе человѣчества къ откровенію въ немъ христіанской истины, не приводила народы, исповѣдующіе эти религіи, къ чему-либо, подобному идеѣ вселенской христіанской церкви. Было бы неосновательно думать, что ученіе Христа и христіанская церковь суть только случайно сочетаемыя явленія, или что значеніе христіанской церкви, какъ существенной принадлежности христіанства, обнаружилось лишь долгое время спустя послѣ Христовой проповѣди. Нѣтъ ничего менѣе соотвѣтствующаго дѣйствительной исторіи, какъ утвержденіе, напр., графа Л. Н. Толстого, что христіанская церковь или церковное христіанство есть искаженіе, карикатура, кощунственное извращеніе истиннаго христіанства. Уже гораздо ближе къ правдѣ—отчасти тоже одностороннія—сужденія А. Луази, который христіанскою церковью какъ-бы нѣсколько заслоняетъ самый первоисточникъ христіанства. [3]) Дѣло въ томъ, что въ самые ранніе періоды существованія христіанства существовала и христіанская церковь, и никогда не было отдѣльныхъ христіанъ, не объединенныхъ такъ или иначе въ организмѣ церкви. Если же это такъ, то мы въ-правѣ полагать, что подлинное, историческое бытіе христіанства безъ христіанской церкви прямо-таки немыслимо.

Въ наукѣ государственнаго права мы находимъ различныя классификаціи государственныхъ формъ, но не находимъ обыкновенно яснаго выраженія той мысли, что формы государственности христіанской и формы государственности не-христіанской отличаются однѣ отъ другихъ, что̀ называется, toto coelo. Вообще, какъ это ни покажется страннымъ, въ изслѣдованіяхъ юридическихъ зачастую не оцѣнивается по достоинству значеніе нѣкоторыхъ религіозныхъ факторовъ,—замалчивается въ частности и значеніе христіанства. Можетъ-быть, въ связи съ этимъ находится и то прискорбное обстоятельство, что у насъ до сихъ поръ нѣтъ строго-научнаго и общепринятаго опредѣленія понятія о государствѣ. Получается такое впечатлѣніе, какъ-будто существуютъ два историческихъ потока, совершенно самостоятельныхъ, совершенно независимыхъ другъ отъ друга: одинъ изъ этихъ потоковъ, составляющій предметъ вѣдѣнія „гражданской“ или „свѣтской“ исторіи, несетъ на своемъ гребнѣ государственность, а другой потокъ, составляющій предметъ вѣдѣнія исторіи „церковной“ или „духовной“, несетъ церковность. Между-тѣмъ оба эти потока,

---

[3]) A. Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*; 1908, 4-e éd.

при всѣхъ своихъ различіяхъ, суть лишь два аспекта одного и того-же обще-человѣческаго историческаго процесса, и мы очень бы сузили широту пониманія великаго множества историческихъ фактовъ, еслибы при построеніи общей теоріи государства пренебрегли однимъ изъ существеннѣйшихъ элементовъ человѣческаго бытія — элементомъ религіознымъ. [4]) Погрѣшность окажется тѣмъ болѣе значительной, чѣмъ выше достоинство сбрасываемыхъ со счетовъ религіозныхъ идей, а поскольку рѣчь идетъ о христіанствѣ, погрѣшность превращается въ крупнѣйшую ошибку. [5]) И напрасно было бы ссылаться на то, что юристу, какъ таковому, нѣтъ дѣла до религіозной области: вѣдь юристъ не можетъ не считаться съ требованіями нравственнаго порядка, эти же требованія либо прямо вытекаютъ изъ религіознаго сознанія, либо опираются на него, либо находятся въ томъ или другомъ соотношеніи съ нимъ. [6])

До-христіанское человѣчество, не имѣвшее идеи церкви, естественно признавало наивысшею формою человѣческаго общежитія государство. [7]) Человѣчество христіанское, для котораго идея церкви сложилась очень скоро въ непреложный догматъ вѣры и которое усматривало въ церковной организаціи одну изъ важнѣйшихъ принадлежностей своего

---

[4]) „Христіанское государство, если только оно не остается пустымъ именемъ, должно имѣть опредѣленныя отличія отъ государства языческаго, хотя оба они, какъ *государства*, имѣютъ одинаковую основу и общую задачу.“ Вл. С. Соловьевъ, *Оправданіе добра. Нравственная философія*; *Собраніе сочиненій*, т. VII (изд. 1-ое), стр. 456.

[5]) Немало соображеній относительно значенія религіознаго элемента для построенія понятія о верховной власти, а также относительно связи и взаимодѣйствія государственности и церковности, содержится въ трудѣ Л. Тихомирова: *Монархическая государственность*, чч. I—IV, Москва, 1905 г. См., между прочимъ, ч. I, стр. 93, 114, 115.

[6]) „...въ самой абстрактной теоріи юристовъ заявляетъ свой властный голосъ нравственное сознаніе. Оно раздвигаетъ замкнутыя и сухія юридическія формулы, вноситъ въ нихъ нравственный смыслъ, придаетъ имъ высшую цѣну. Юристы повинуются уже не одному абстрактно-логическому стремленію, а воздѣйствію самой жизни. Естественное право воскресаетъ, проявляется и живетъ въ современныхъ юридическихъ теоріяхъ пока еще въ скрытомъ видѣ, часто игнорируемое и даже гонимое.“ П. Новгородцевъ, *Государство и право*; *Вопросы философіи и психологіи*, 1904 г., кн. 4, стр. 397, кн. 5, стр. 508; см. стр. 537, 538.

[7]) Богословіе учитъ не только о церкви новозавѣтной, но и о церкви ветхозавѣтной, а также о церкви воинствующей или странствующей, скитающейся, и торжествующей. Мы употребляемъ терминъ: церковь въ смыслѣ тѣсномъ, самомъ общеупотребительномъ и обыкновенномъ. Ср. Макарія, митрополита Московскаго, *Православно-догматическое богословіе*; С.-Петербургъ, 1895 г., изд. 5-ое, т. II, стр. 187—191.

религіознаго исповѣданія, неизбѣжно должно было поставить себя по отношенію къ государству въ другое положеніе. И едва-ли можно сомнѣваться въ томъ, что государственность была осуждена на утрату своего безусловнаго верховенства или, по крайней мѣрѣ, на нѣкоторую девальвацію своихъ собственно политическихъ цѣнностей. Не ясно-ли уже отсюда, что, при всемъ сходствѣ или даже тождествѣ юридическихъ терминовъ, должна быть весьма глубокая, внутренняя разница между такими, напр., государственными формами, какъ монархія языческая и монархія христіанская, самодержавіе языческое и самодержавіе христіанское? И если въ системѣ государственнаго права насъ стараются просвѣтить на-счетъ основныхъ признаковъ монархическаго устройства и въ то-же время оставляютъ въ неизвѣстности, о какой собственно монархіи идетъ рѣчь—языческой или христіанской, то не играемъ-ли мы другъ съ другомъ въ жмурки и не смѣшиваемъ-ли мы большую медвѣдицу, рыскающую по глухому лѣсу, съ Большой Медвѣдицей, сверкающей высоко надъ нашими головами въ небѣ? Сущность этихъ вопрошеній сводится къ тому, чтобы подчеркнуть съ особою настоятельностью необходимость различенія между тѣмъ, что можно было бы назвать безусловными формами государственности, и тѣмъ, что соотносительно слѣдовало бы назвать ея условными формами. Другими словами, необходимо окончательно столковаться на-счетъ первѣйшаго principium divisionis государственныхъ формъ... [8])

Сказанное съ достаточною ясностью показываетъ, почему мы придаемъ такое выдающееся значеніе христіанству въ развитіи политическихъ идей. Но, конечно, дѣло не въ одномъ только идеалѣ христіанской церкви. Христіанство, благодатно усыновляющее всѣхъ людей Богу, утверждающее любовь, какъ истинную природу Божества, учащее вѣрить въ безконечную жизнь „будущаго вѣка“ и общее воскресеніе, должно было не только потрясти старое ученіе о государственности въ ея притязаніяхъ на безусловное верховенство, но и повліять весьма существенно на самое ея содержаніе. Значитъ, не только была противопоставлена одной формѣ человѣческаго общежитія—государству другая форма—церковь, но и къ са-

[8]) Считая ненужнымъ вдаваться здѣсь въ подробности, пояснимъ лишь во избѣжаніе недоразумѣній, что безусловныя формы государственности предполагаютъ со стороны государства отрицаніе какихъ бы то ни было другихъ общихъ, самостоятельныхъ и независимыхъ формъ человѣческаго общежитія равнаго или высшаго достоинства, а условныя—предполагаютъ утвержденіе таковыхъ. Этихъ замѣчаній пока довольно.

мому государству, каково бы ни было его іерархическое положеніе сравнительно съ церковью, были предъявлены новыя, неслыханныя прежде требованія. Дѣти Бога-отца, связанныя между собою узами братства, исповѣдники Бога любви и милосердія, граждане не одной наличной земли, но и „града небеснаго", побѣдители плотской смерти, прозрѣвшіе въ обманъ видимости, которая столько тысячелѣтій твердила людямъ не о вѣчной жизни, а о вѣчной смерти, однимъ словомъ—христіане не могутъ, безъ сомнѣнія, примириться навсегда съ тѣми формами государственнаго общежитія, съ которыми болѣе или менѣе легко мирились и могутъ мириться нехристіане. Такимъ образомъ, и независимо отъ установленія и развитія идеала церкви, должно было подъ вліяніемъ христіанства начаться новое выявленіе самой государственности, сколько бы она ни отстаивала свое прежнее верховенство и свою прежнюю исключительность. На первыхъ порахъ христіанство оставляло нетронутыми существовавшія политическія учрежденія: оно какъ-бы остерегалось прикасаться къ нимъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ оно внѣдряло въ сознаніе людей такія начала, которыя подрывали самые корни этихъ учрежденій. Правы тѣ, которые утверждаютъ, что, напр., рабству первый смертельный ударъ былъ нанесенъ апостоломъ Павломъ, когда было сказано, что всѣ люди—едино во Христѣ. „Когда подданные земного града стали подданными града Божія, тогда и гражданское правленіе восприняло новыя начала... Утвердилось въ сознаніи, что общество христіанъ должно быть христіанскимъ обществомъ, и весь гражданскій строй постепенно подчинялся дѣйствію и руководству началъ вѣры. Повсюду Крестъ Христовъ признанъ зерцаломъ и мѣриломъ жизни человѣческой, а исходомъ и цѣлью здѣшней жизни — жизнь небесная." [9])

Многовѣковая исторія древняго Рима, политическое бытіе котораго закончилось вмѣстѣ съ паденіемъ Западной Римской имперіи, представляетъ чрезвычайно сложную смѣну государственныхъ формъ, и было бы, конечно, странно отождествлять политическіе идеалы Римскаго царства съ политическими идеалами Римской республики и Римскаго принципата-имперіи. [10]) Тѣмъ не менѣе нельзя не замѣ-

[9]) К. П. Побѣдоносцевъ, *Побѣда, побѣдившая міръ*; Москва, 1898 г., изд. 9-ое, стр. 52, 153.

[10]) Классическое изложеніе юридическаго ученія о принципатѣ см. въ сочиненіи Th. Mommsen'a: *Römisches Staatsrecht*, II. Bd., II. Abth., 3. Aufl., Leipzig 1887.

тить во всей исторіи древняго Рима той тенденціи, которая съ особенною отчетливостью проявилась въ послѣдніе вѣка существованія Римскаго государства и которая, такъ сказать, окончательно осмысливаетъ всю эту исторію. Тенденція эта сводится главнымъ образомъ къ стремленію создать безусловную форму государственности, исходящую изъ человѣческихъ стихій. Вся мощь Рима выросла изъ настойчиво проводимаго въ жизнь убѣжденія, что государство есть послѣдняя, верховная, исключительная форма человѣческаго общежитія, долженствующая охватить вселенское человѣчество узами безспорнаго единства, узами разума и права. Ни одна изъ государственностей древняго міра не обладала такой неудержимостью въ осуществленіи этого идеала, такой непреклонной вѣрой въ него. При этомъ бросается въ глаза, что религіозныя стихіи, сами по себѣ, имѣли въ Римѣ лишь подчиненное и служебное значеніе, какъ бы ни выдвигались на передній планъ требованія религіозной обрядности и вліяніе жреческихъ коллегій. Расширяя все болѣе и болѣе свою власть надъ сосѣдними и отдаленными территоріями, Римъ переносилъ къ себѣ, сосредоточивалъ въ своихъ стѣнахъ и чужихъ боговъ, которые становились его богами не въ силу внутренняго обогащенія и усовершенствованія религіознаго созерцанія, а по праву внѣшняго завоеванія. Дѣлаясь вещественнымъ владыкою міра, Римъ дѣлался и его духовнымъ владыкою. Безусловное значеніе, которое усваивалъ Римъ своей государственности, естественно приводило къ необходимости обожествлять человѣческія стихіи, положенныя въ основу этой государственности. Было только послѣдовательно, ежели Римъ въ концѣ концовъ обожествилъ самого себя, всю свою государственность, ежели въ императорскій періодъ императоръ сталъ въ прямомъ смыслѣ богомъ. „Въ настоящемъ періодѣ императоръ уже перестаетъ быть должностнымъ лицомъ, магистратомъ. Онъ стоитъ выше всѣхъ въ государствѣ, является безотвѣтственнымъ, и вся власть въ государствѣ исходитъ отъ него. Императоръ смотритъ на себя, какъ на существо божественное; есть языческія монеты, на которыхъ онъ прямо именуется «deus» (Діоклетіанъ и Максиміанъ при вступленіи на престолъ даютъ себѣ эпитеты: первый—Jovius, второй—Herculius...); все, что близко къ

Надо только оговориться, что юридическая конструкція и практическое осуществленіе ея, какъ усматривается изъ указаній самого Моммзена, не одно и то-же, и что позднѣйшая—Діоклетіановская—эволюція принципата Моммзеномъ почти не затрогивается.

императору, именуется «sacrum, sacratissimum».“ [11] Религіозное сознаніе римлянъ, какъ и другихъ языческихъ народовъ, мирилось съ наличностью цѣлой толпы божествъ, и въ римскомъ пантеонѣ, гдѣ находили себѣ мѣсто боги покоренныхъ народовъ, легко могли найти пріютъ и нѣсколько новыхъ божествъ въ лицѣ обожествленныхъ носителей верховной государственной власти. Jupiter omnipotens сохранялъ положеніе высшаго божества, но при всемъ своемъ могуществѣ онъ нерѣдко оказывался жертвою соперничающихъ съ нимъ божествъ, а потому и самое верховенство его представлялось очень условнымъ. Распри между богами и даже плутовскія ихъ продѣлки, которыя нѣкогда воспѣвалъ еще Гомеръ, не вызывали въ религіозномъ сознаніи римлянъ особаго смущенія, и вся задача состояла въ томъ, чтобы цѣлесообразнымъ распредѣленіемъ богопочтенія склонить на свою сторону какъ разъ то божество, въ которомъ имѣлась въ данномъ случаѣ нарочитая потребность. Божество, представляющее собою Римъ, божество, слитое съ личностью императора, были, очевидно, для римской государственности, какъ таковой, первыми божествами, какое бы мѣсто они ни занимали въ общей іерархіи боговъ.

Божественное величіе Рима и божественное величіе римскихъ императоровъ оцѣниваются нами сплошь и рядомъ совершенно неправильно. Мы все забываемъ о томъ, что наши религіозныя воззрѣнія, даже въ томъ случаѣ, когда мы открыто заявляемъ себя противниками христіанства, проникнуты самымъ несомнѣннымъ христіанскимъ монотеизмомъ; мы всѣ безспорно обвѣяны христіанскимъ духомъ, и потому намъ трудно оцѣнить по ихъ подлинному значенію тѣ идеи, которыя вкладывали римляне въ свою государственность. Намъ постоянно кажется, что наименованіе римскаго императора богомъ есть простая раболѣпная фразеологія, что божественность кесаря есть лишь метафора, что принесеніе жертвъ передъ изображеніями римскихъ императоровъ есть нѣчто въ родѣ тѣхъ увѣреній въ истинномъ уваженіи и совершенной преданности, которыми заканчиваются наши письма и которымъ никто серьезно не вѣритъ. Только знакомясь съ произведеніями римской литературы и

[11]) В. М. Хвостовъ, *Исторія римскаго права*; Москва, 1908 г., изд. 4-ое, стр. 356—357.—См. также Г. М. Лазарева, *Развитіе государственной власти въ древнемъ мірѣ*; С.-Петербургъ, 1908 г., стр. 90; — В. А. Мелихова, *Культъ римскихъ императоровъ и его значеніе въ борьбѣ язычества съ христіанствомъ*; *Вѣра и Разумъ*, 1912 г., № 2, стр. 209, № 4, стр. 490, № 7, стр. 113, № 8, стр. 754.

другими историческими памятниками, убѣждаемся мы въ томъ, что здѣсь передъ нами не условная невинная ложь, а реальнѣйшая дѣйствительность великихъ, иногда даже ужасающихъ размѣровъ. Что въ дѣлѣ обожествленія римскихъ императоровъ играли нѣкоторую роль лесть и другія побужденія низменнаго свойства, отрицать полностью, конечно, нельзя; вѣрно также, что иные изъ императоровъ, по тѣмъ или другимъ причинамъ, тяготились своимъ божественнымъ достоинствомъ. Но важно то, что въ основѣ разумѣемаго здѣсь явленія лежало, во всякомъ случаѣ, не раболѣпство, и что даже лучшіе императоры обнаруживали какъ-бы естественное тяготѣніе къ этому обожествленію, граничившее порою съ безуміемъ. [12]) Безъ сомнѣнія, въ образованныхъ кругахъ римскаго общества, въ особенности когда мѣсто старой римской доблести заняли изнѣженность, развращенность и скептицизмъ, было немало лицъ, готовыхъ вышучивать божественное

[12]) Про Августа у Гардтгаузена читаемъ нижеслѣдующее: „Endlich sind die göttlichen Ehren, die Augustus nicht nur annahm, sondern befahl, der beste Beweis für die einzigartige Stellung, die er beanspruchte. Tiberius, der dem Senate viel herrischer entgegentrat, verschmähte sie. Aber E. Meyer... sucht seine Auffassung von Augustus auch mit diesen göttlichen Ehren in Einklang zu bringen: Julius Caesar habe den Königstitel und übermenschliche Ehren gewünscht, sein Sohn dagegen habe diese Anschauung und Ehren zurückgewiesen, ausser in Pergamon, Nicomedien und Ancyra; für den römischen Bürger wolle er Mensch bleiben, wenn auch Gottessohn. Nein! Auch für römische Bürger wollte Augustus Gott sein; darüber ist Zweifel nicht mehr möglich, seit wir den Eid der Treue kennen, den er sich in Gangra schwören liess...“ V. Gardthausen, *Augustus und seine Zeit*; I. Th., III. Bd., Leipzig 1904, S. 1345. — Сошлюсь и на А. v. Domaszewsk'aго, *Geschichte der römischen Kaiser*, Bd. I u. II, Leipzig 1909. См. въ частности Bd. II, S. 6 (о Калигулѣ), S. 158 (о Домиціанѣ), S. 237 (о Коммодѣ), S. 263 (о Каракаллѣ), S. 275 (о Элагабалѣ). Про Калигулу Домашевскій выражается такъ: „...dass er ein Gott war, stand ihm fest. So befahl er alle durch Alter oder Kunstwert ausgezeichneten Götterbilder, besonders die des Juppiter, nach Rom zu bringen— den Zeus des Phidias rettete nur frommer Trug vor dem gleichen Schicksal—, um ihnen die Köpfe abzuschlagen und sein eigenes edles Antlitz an die Stelle zu setzen. Denn aller Götter Wesen, der männlichen und weiblichen, vereinigte er in sich, und je nachdem ihn die Lust anwandelte, zeigte er sich in dem Gewande und den Abzeichen dieser Himmlischen.“ Про Элагабала: „Sein Gott wurde der erste der Götter des Staates, ihm hatten die Beamten des Reiches zu opfern. Ihm, dem Herrn der Legionen, trat im Heere der Gott von Doliche als Schützer der Auxilia an die Seite. Bis in die entferntesten Theile des Reiches drang der neue Glaube, der nach dem Willen des Priesterkaisers und seiner geistlichen Berater bestimmt war, statt aller anderen Verehrung der Götter allein zu herrschen. Rom selbst, die Hauptstadt des Reiches, wurde der Sitz des Gottes. Schon war der heilige Meteorstein, in dem der Gott Elagabal lebte, nach Rom übertragen worden...“

достоинство кесарей. Это вышучиваніе не имѣло, однако, рѣшающаго значенія. Шутники, о которыхъ идетъ рѣчь, относились съ недовѣріемъ и глумленіемъ не только къ божественному величію императоровъ, но и ко всему, что имѣетъ религіозный характеръ или божественное достоинство. Широкая практика свидѣтельствуетъ, что за предѣлами раффинированнаго, вольнодумнаго общества, т. е. для громадной массы населенія, Imperator Deus пребывалъ безспорно богомъ.—Съ разсматриваемой точки зрѣнія пріобрѣтаютъ особую поучительность тѣ гоненія, которымъ подвергались въ Римской имперіи христіане, отказывавшіеся совершать жертвоприношенія въ честь римскихъ императоровъ. Имѣются нѣкоторыя указанія, что по своему стародавнему обычаю Римъ былъ бы не прочь включить въ свою систему божествъ и христіанскаго Бога, еслибы только соподчиненіе христіанскаго Бога со всѣми другими божествами, адоптированными Римомъ, было возможно по существу. [13]) Но именно исключительность этого Бога, лишавшая христіанъ возможности воздавать божескія почести другимъ богамъ, а въ частности—богамъ-императорамъ, и вооружала противъ христіанъ, при всей ихъ кротости и незлобивости, всю государственную мощь Рима. [14]) Исторія христіанскаго мученичества проливаетъ, такимъ образомъ, яркій свѣтъ на внутренній смыслъ римской государственности. И нужно прибавить, что психологія христіанскихъ мучениковъ, какъ бы далеко мы

---

[13]) „Извѣстіе, будто Тиберій, получивши отъ Пилата донесеніе объ Іисусѣ Христѣ, хотѣлъ причислить Его къ числу римскихъ боговъ, не имѣетъ характера историческаго факта...“ Болѣе положительное значеніе имѣютъ извѣстія, относящіяся до Александра Севера. „Такъ, напр., въ его молельнѣ наряду съ бюстами Аполлонія Тіанскаго и Орфея находился, говорятъ, и бюстъ Христа и бюстъ Авраама. Христа Александръ Северъ думалъ принять въ пантеонъ языческихъ римскихъ боговъ, руководствуясь тою-же мыслью, какую будто-бы имѣлъ въ виду Адріанъ...“ В. В. Болотовъ, *Лекціи по исторіи древней церкви*; С.-Петербургъ, 1910 г., II, стр. 45—46, 113.

[14]) Евг. Э. Ивановъ, *Херсонесъ Таврическій и его историческая судьба*; *Вѣстникъ Европы*, 1907 г., сентябрь, стр. 59, октябрь, стр. 556, ноябрь, стр. 217.—„Во время своего епископства въ Римѣ Клименту пришлось вытерпѣть весь ужасъ гоненій на христіанъ при императорѣ Домиціанѣ (81—96). Но Климентъ хорошо понималъ, что гоненія происходятъ не отъ непріязни къ христіанской вѣрѣ, такъ-какъ императоры и римскіе жрецы мало интересовались вопросами даже своей религіи и терпѣли у себя всѣ вѣроисповѣданія, но тѣмъ и другимъ нужно было, чтобы повелѣнія императоровъ считались божескими, а христіане, вѣруя во Единаго Бога, не хотѣли признать императоровъ богами и тѣмъ уничтожали всю идею о всемогуществѣ и непоколебимости власти императоровъ“ (*l. c.*, сентябрь, стр. 98).

ни отстояли отъ нихъ по силѣ религіознаго одушевленія, намъ все-таки болѣе понятна, чѣмъ психологія ихъ преслѣдователей и мучителей... [15])

Безусловная римская государственность имѣетъ своимъ предѣломъ обожествленіе человѣческихъ государственныхъ стихій, ибо условная человѣчность пріобрѣтаетъ полноту безусловности только въ стихіяхъ божественныхъ. Языческій Римъ, не признававшій наряду съ государственною формою человѣческаго общежитія другой формы общежитія, созданной христіанствомъ, т. е. формы церковной, долженъ былъ, при развитіи изъ человѣческихъ стихій безусловной формы государственности, придти къ самообожествленію. [16]) Еслибы религіозное сознаніе Рима шло въ своемъ развитіи независимо отъ развитія государственности, хотя-бы и не въ формахъ церковныхъ, то еще могла бы возникнуть какая-либо коллизія между обожествляемой человѣчностью и самосущей, подлинной божественностью. Мы знаемъ, однако-же, что римляне, вообще мало склонные къ философствованію и богословствованію и удовлетворявшіеся по этой части лишь посредственнымъ воспроизведеніемъ того, что было сдѣлано другими, не углублялись въ своихъ, если такъ можно выразиться, мистическихъ созерцаніяхъ до тѣхъ различеній человѣческихъ и божественныхъ стихій, при которыхъ указанная коллизія является дѣломъ прямой необходимости. И Римъ возносился все выше и выше въ своемъ апоѳеозѣ, не щадя крови ни животной, ни человѣческой. [17]) А неда-

---

[15]) Въ сходномъ съ христіанами положеніи должны были оказаться еще раньше іудеи, ибо „единый Іегова не признавалъ бытія никакихъ другихъ боговъ“. Императоры относились, однако, съ высокомѣрнымъ презрѣніемъ къ іудейскому „суевѣрію“, „и для іудеевъ было допущено изъятіе“. Впослѣдствіи, будучи въ разсѣяніи, „іудеи заняли особое положеніе въ римскомъ мірѣ“, подъ охраною дидрахмы, платимой въ казну. Впрочемъ, „прозелитизмъ былъ вообще запрещенъ іудеямъ и карался строгимъ закономъ...“ См. Ю. Кулаковскаго, *Исторія Византіи;* Кіевъ, 1910 г., т. I, стр. 92—93.

[16]) „... въ Римской имперіи не было величины, равной церкви, т. е. не было церкви языческой... Все прошлое римскаго государства протекло sub auspiciis deorum; во времена же имперіи явился культъ самого Рима и императоровъ; сама государственность, слѣдовательно, сдѣлалась предметомъ религіознаго почитанія... Римское право требовало, чтобы христіане молились не *за* императора, а *самому* императору... Полный титулъ римскаго императора: „Dominus et deus noster“, писавшійся даже въ оффиціальныхъ эдиктахъ, безнаказанно сокращать было нельзя.“ В. В. Болотовъ, *ор. с.* (прим. 13), стр. 14, 15, 36.

[17]) „Въ день освященія Помпеевскаго театра пригнано было въ Римъ отъ 500 до 600 однихъ львовъ, кромѣ другихъ дикихъ звѣрей изъ Африки. При открытіи

ромъ вѣдь сказано: „душа всякія плоти кровь его есть... и рекохъ сыномъ Израилевымъ: крови всякія плоти да не снѣсте... всякъ ядый ю истребится.“ [18]) Божественный Римъ, можно сказать, упивался кровью, безпощадно истребляя „душу всякія плоти“, отданной въ службу ему, и осужденіе пало на его голову...

Когда христіанство стало государственной религіей Рима, воззрѣніе на римскаго императора, какъ на земного бога или одного изъ боговъ вообще, было уже вполнѣ сложившимся. Конечно, воззрѣніе это должно было поколебаться, но многовѣковая традиція не позволяла ему пасть сразу. Римъ былъ не въ-силахъ отказаться отъ этой традиціи, и ему приходилось постепенно сойти съ міровой сцены. Въ самомъ-же Римѣ начала складываться могучая новая организація, организація церковная, превратившая римскаго епископа—„раба рабовъ Божіихъ“—въ непогрѣшимаго повелителя громаднаго католическаго міра.

Историческія изслѣдованія, относящіяся до послѣдняго вѣка существованія Западной Римской имперіи, ясно показываютъ, какая пропасть разверзлась передъ Римомъ, и какую внутреннюю хилость обнаружила всесильная нѣкогда римская государственность, пришедшая въ противорѣчіе сама съ собою. Обожествленная государственность оказалась лишенной не только божественной мощи, но и простой человѣческой порядочности; въ государственности этой обличилась вся тщета человѣкобожія, на какую бы высоту ни возносились собственно человѣческія стихіи.

Осуждать вообще легко, и особенно легко осуждать прошлое, надъ которымъ намъ удалось хоть нѣсколько возвыситься. Легко осуждать и Римъ, къ которому такъ охотно прилагаются различные порицательные эпитеты: буйный, развратный, жестокій и т. д. Но даже и при вошедшихъ въ привычку осужденіяхъ не слѣдуетъ забывать о справедливости.

Колизея, въ царствованіе Тита, избито было не менѣе 9.000 и дикихъ и ручныхъ животныхъ... При вступленіи на престолъ Калигулы празднество продолжалось три мѣсяца и въ одномъ Римѣ принесено было въ жертву 160.000 животныхъ... На играхъ, которыя устроилъ Траянъ въ память побѣды надъ Даками, происходила въ амфитеатрѣ битва 10.000 гладіаторовъ.“ Впослѣдствіи былъ и такой случай, что „въ теченіе цѣлаго года ежемѣсячно происходили гладіаторскіе бои, причемъ въ иной разъ бывало до 500 паръ бойцовъ, но ни разу менѣе 150 паръ.... вся арена покрывалась тѣлами людей, избитыхъ ради римскаго праздника.“ К. П. Побѣдоносцевъ, *ор. с.* (прим. 9), стр. 149, 169, 150.

[18]) Кн. Левитъ, XVII, 14.

„О, Римъ гетеръ, шута и мима—
Онъ мерзокъ, онъ падетъ!... Но нѣтъ,
Вѣдь въ томъ, что носитъ имя Рима,
Есть нѣчто высшее!... Завѣтъ
Всего, что прожито вѣками!
Въ немъ мысль, вознесшая меня
И надъ людьми, и надъ богами!
Въ немъ Прометеева огня
Неугасающее пламя!
Въ символъ побѣды это мной
Въ предѣлахъ вѣчности самой
На вѣкъ поставленное знамя,
Мой разумъ, предъ которымъ вся
Раскрыта тайна бытія!
И этотъ Римъ не уничтожитъ
Никто! никто меня не можетъ
Низвергнуть съ этой высоты...“ [19])

Едва-ли было бы справедливо при оцѣнкѣ исторіи Рима утверждать, что императорскій періодъ этой исторіи составляетъ какъ-бы болѣзненный наростъ на всей предыдущей его исторіи, и что римская государственная идея была хороша до тѣхъ поръ, пока въ Римѣ сидѣли цари, или пока въ Римѣ была республика. Разрывать исторію Рима на органически между собою несвязанные періоды совершенно непозволительно, ибо одинъ періодъ съ внутреннею необходимостью вытекаетъ изъ другого; такъ-же непозволительно было бы не видѣть ничего добраго въ періодѣ императорскомъ, ибо и въ этотъ періодъ Римъ работалъ со свойственною ему настойчивостью надъ разрѣшеніемъ важныхъ для человѣчества задачъ. Ничто безъ подвига и жертвы не дается, и ни одна міродержавная идея не раскрывается передъ человѣческимъ сознаніемъ сразу. Чѣмъ крупнѣе и сложнѣе идея, тѣмъ больше времени и труда требуется для ея отчетливаго и всесторонняго обнаруженія. За Римомъ останется навсегда великая и безспорная заслуга передъ человѣчествомъ: Риму суждено было выработать идею о необходимости для человѣчества сложить свое вселенское общежитіе по безусловнымъ нормамъ; ему-же дано было довести потенцированіе человѣческихъ стихій государственности до высочайшаго, мыслимаго вообще, предѣла. Государственная мечта Рима есть мечта о такомъ человѣческомъ общежитіи, которое могло бы поднять человѣчество въ его цѣлокупномъ единствѣ до боже-

[19]) А. Н. Майковъ, *Сочиненія*; С.-Петербургъ, 1901 г., т. III, стр. 360—361 (*Два міра*).

ственной высоты. И какая бы судьба ни постигла въ концѣ концовъ государственную идею древняго Рима, мы и теперь, хорошо зная объ его печальномъ паденіи, не можемъ освободиться отъ нѣкотораго художественнаго трепета, когда озираемся на эту ни съ чѣмъ не сравнимую смѣлость великой мечты, на это хотя-бы гибельное, но все-же неизбѣжное, въ качествѣ многоцѣнной фазы развитія, дерзновеніе Рима. Нѣтъ,

„этотъ Римъ не уничтожитъ
Никто! никто меня не можетъ
Низвергнуть съ этой высоты...“

Римская государственность, исходившая—повторяю еще разъ—изъ человѣческихъ стихій, сказала про себя: я богъ! Тѣмъ самымъ она сказала, что „политическое животное“, называемое человѣкомъ, не хочетъ и не можетъ быть ни только природнымъ человѣкомъ, ни только животнымъ политическимъ. Римской государственности не удалось, однако-же, удержаться на той головокружительной высотѣ, на которую она себя вознесла. Условная человѣчность, условная по существу, не можетъ стать безусловностью въ силу простого: sic volo, sic jubeo,—хотя-бы, какъ это и было на самомъ дѣлѣ въ случаѣ Рима, весь orbis terrarum готовъ былъ, повидимому, преклониться передъ этимъ, въ буквальномъ смыслѣ слова, высочайшимъ повелѣніемъ.

Неудача, постигшая Римъ въ его государственномъ строительствѣ, есть неудача, стоящая многихъ побѣдъ, и вообще она не должна затмѣвать блеска всего того, что Римъ завѣщалъ міру. Вся послѣдующая исторія черпала изъ этого богатаго наслѣдства, остающагося доселѣ неисчерпаннымъ до дна, и это не оспаривается даже тѣми, кто склоненъ вытравлять всякій слѣдъ интереса къ „классицизму“. Много разъ и на разные лады опредѣлялось значеніе этого наслѣдства; но, какъ кажется, формула, предложенная А. С. Хомяковымъ въ его *Запискахъ о всемірной исторіи*, является одной изъ наиболѣе выразительныхъ формулъ. По мнѣнію А. С. Хомякова, религія въ смыслѣ богопознанія или вѣрованія большой цѣны въ глазахъ римлянъ не имѣла; но зато Римъ создалъ „новую религію, религію общественнаго договора, возведеннаго въ степень безусловной святыни, не требующей никакого утвержденія извнѣ, религію права, и передъ этою новою святынею, лишенною всякихъ высокихъ требованій, но обезпечивающею вещественный бытъ во всѣхъ его развитіяхъ, смирился міръ, утратившій всякую другую, благороднѣйшую или лучшую вѣру.“ Религія права распространила свои чары далеко за предѣлы Города.

„Народы, покоренные мечомъ, завѣщанные своими царями или пріобрѣтенные хитростью договоровъ,... поклонялись вѣрѣ, данной Римомъ всему покоренному міру, вѣрѣ стройно-условнаго общества; они поклонялись цѣлой жизненной системѣ права, признавая въ душѣ своей и въ глубинѣ своей совѣсти, что ничего лучшаго или даже равнаго они не могли создать своими собственными силами или въ своемъ духовномъ безсиліи.“ При этомъ, не смотря на всѣ превратности и невзгоды, „Римская держава... всегда оставалась римскою, т. е. вѣрною божеству права, созданнаго въ Римѣ и Римомъ.“ [20]) Религія права, служащая божеству права,—вотъ, слѣдовательно, къ чему сводится идеальное содержаніе римскаго наслѣдія; обезпеченіе вещественнаго быта—вотъ его основное предназначеніе. Мы, впрочемъ, еще не забыли первыхъ двухъ заповѣдей Моисеева десятословія и евангельскихъ словъ объ „единомъ на потребу“. Нужно-ли напоминать, вдобавокъ, и о томъ, что даже въ предѣлахъ самой Римской имперіи обезпеченность вещественнаго быта оставляла желать весьма многаго?...

II.

Обращаясь къ Византіи и противопоставляя ее до извѣстной степени Риму, мы разумѣемъ, конечно, исторію Византіи съ того времени, когда она стала міровымъ центромъ, или однимъ изъ опредѣляющихъ факторовъ міровой исторіи, когда она стала столицей Восточной Римской имперіи. Исторія эта тоже многовѣковая, и надъ уясненіемъ ея общаго смысла трудились тоже немало. Надо, впрочемъ, сказать, что судьбы византійской государственности представляются сравнительно болѣе простыми, чѣмъ судьбы государственности римской, которая прошла черезъ формы царства, республики и принципата-имперіи. Византія прожила всю свою свыше-тысячелѣтнюю исторію въ одной и той-же государственной формѣ—въ формѣ имперіи, и это значительно упрощаетъ задачи изложенія, какіе бы періоды мы въ этой исторіи ни выдѣляли.

Не подлежитъ сомнѣнію, что идею императорской власти Византія унаслѣдовала отъ Рима. Но столь-же несомнѣнно и то, что по части политическаго строительства Византія пребывала почти все время подъ ощутительнымъ вліяніемъ азіатскаго Востока. Расширеніе римскихъ владѣній въ сторону азіатскаго Востока, проникновеніе въ римскую

[20]) А. С. Хомяковъ, *Полное собраніе сочиненій*; Москва, 1904 г., изд. 3-е, т. VI *(Записки о всемірной исторіи*, ч. 2), стр. 399—402.

Библиотека Академии наук СССР

государственность идущихъ отсюда воздѣйствій повело къ самому перемѣщенію мірового политическаго центра съ береговъ Тибра на берега Босфора. Но, какъ ни важны римское наслѣдіе и вліяніе азіатскаго Востока, главное все-таки не въ этомъ. Типическая, существенная особенность Византіи въ томъ, что здѣсь впервые проявилось значеніе христіанства въ широкихъ условіяхъ государственной жизни. Послѣдніе вѣка существованія древняго Рима были также осложнены привнесеніемъ христіанскихъ идеаловъ, но языческая традиція была здѣсь настолько сильна, что объ опредѣляющемъ значеніи христіанства не могло быть и рѣчи. Въ лицѣ христіанской Западной Римской имперіи палъ, въ сущности, не христіанскій, а языческій Римъ. Другое дѣло Византія, которая и вступила на свое великое историческое поприще, и проходила его именно подъ стягомъ христіанства.

Верховная императорская власть не могла сохранить въ Византіи своего первоначальнаго, римскаго характера. Византійскій императоръ, въ качествѣ христіанина, долженъ былъ волей-неволей отказаться отъ усвоенія себѣ богоравнаго достоинства. Онъ не говорилъ про себя: я богъ, ибо онъ признавалъ надъ собою единаго истиннаго Бога; онъ не говорилъ про себя: я человѣкобогъ, ибо онъ поклонялся единому Богочеловѣку. Но старая мечта, превозносившая имперію до божественной высоты, продолжала жить. Государственная идея, воплощенная въ византійскомъ императорѣ, требовала для своего внѣшняго выраженія возможно высокой формулы. Отсюда является понятіе о богоподобномъ достоинствѣ, о богоподобномъ величіи. Византійскій императоръ не богъ, но онъ владыка богоподобный. Не отождествляя себя съ Богомъ, онъ стремится уподобить себя ему.

Тутъ привзошло одно въ высшей степени важное обстоятельство. На долю Византіи выпала задача, впервые представшая передъ человѣчествомъ въ такомъ полномъ объемѣ: необходимо было дать видное мѣсто въ политико-общественной организаціи идеалу церкви. Легко догадаться, что вполнѣ яснаго и послѣдовательнаго противопоставленія церкви и государства въ это время не могло быть. Мірская власть, подклонившаяся подъ иго Христово и принявшая на себя бремя Христово, понимала слишкомъ буквально евангельскія слова: „иго Мое благо и бремя Мое легко есть“, она пренебрегала ихъ обязывающимъ смысломъ, и въ результатѣ выходило, что государство можетъ безъ всякаго особаго затрудненія не только именоваться, но и быть христіанскимъ. Лишь мало-по-малу должны были обнаружиться несоотвѣтствія между идеаломъ государства, переданнымъ второму Риму

первымъ, и идеаломъ церкви, созданнымъ или, вѣрнѣе, создаваемымъ христіанствомъ. Казалось, нѣтъ ничего проще, какъ слить оба эти идеала въ нѣчто цѣльное и единое, размежевавшись полюбовно, въ чемъ слѣдуетъ, уступая взаимно и ни въ чемъ другъ другу не прекословя. Еще Константинъ Великій усваивалъ императору значеніе епископа внѣшнихъ дѣлъ церковныхъ; онъ-же говорилъ отцамъ перваго вселенскаго собора: „Богъ поставилъ васъ пастырями церкви; поэтому все, что относится къ вѣрѣ Христовой, вы должны разсматривать.“ Акты шестого вселенскаго собора Юстиніанъ II-ой подписалъ съ скромною оговоркою: „non definiens, sed suscipiens et consentiens“. [21]) Государство оцерковлялось, а церковь огосударствлялась. Старый абсолютный идеалъ человѣческаго общежитія, стремившійся обнять все человѣчество, сочетался съ новымъ идеаломъ человѣческаго общежитія, не стѣсненнымъ точно также территоріальными и племенными ограниченіями и являвшимся съ признаками безусловности. Тонкая эллинская логика какъ-бы не замѣчала наличности двухъ абсолютовъ, и не сразу выступила наружу ихъ глубокая гетерогенность. Государственная власть, долгое время гнавшая христіанство, отказалась, наконецъ, отъ вражды съ нимъ и подчинилась ему не за страхъ, а за совѣсть, церковь же и въ частности церковная іерархія, благодарныя за прекращеніе гоненій и всяческую поддержку, охотно подчинились государству безъ опасенія какихъ-либо столкновеній.

Вникая въ смыслъ историческихъ данныхъ, приходится заключить, что Византія полагала въ основу своего государственнаго устроенія стихіи божественныя, а не человѣческія. Византія какъ-бы говорила: я отрекаюсь отъ языческаго самообольщенія, я не отождествляю тварь съ Творцомъ; я хочу вѣрить, что государственное общежитіе, долженствующее имѣть безусловное значеніе, почерпаетъ абсолютность не во внѣшнемъ обожествленіи человѣческихъ стихій, а въ таинственномъ пріобщеніи къ началамъ божественнымъ, и это пріобщеніе уже совершилось, ибо то, что раньше существовало какъ гонимая государствомъ христіанская церковь, какъ обособленное отъ

---

[21]) В. Г. Пѣвцовъ, *Лекціи по церковному праву*; С.-Петербургъ, 1895 г., стр. 34.— Укажу здѣсь-же, что, съ другой стороны, еще „самъ Ѳеодосій, императоръ православный по-преимуществу, требовалъ поклоненія своимъ изображеніямъ. Только... внукъ этого императора, сынъ Аркадія и Евдоксіи, Ѳеодосій II-ой, отмѣнилъ особымъ указомъ то, что въ обрядахъ этого торжества [т. е. открытія императорскихъ статуй] слишкомъ противорѣчило христіанскому чувству.“ Амедей Тьерри, *Св. Іоаннъ Златоустъ и императрица Евдоксія*; Москва, 1884 г., стр. 196—197.

государства единеніе людей въ Богѣ, вошло или, вѣрнѣе, соблаговолило войти нынѣ подъ сѣнь государства, стало и этимъ государствомъ. А это значитъ, что византійская государственность подлинно священна, и что византійскій императоръ не только извнѣ облеченъ, но и внутренно проникнутъ религіознымъ авторитетомъ. Это значитъ, далѣе, что всѣ юридическія нормы, которыми опредѣляются подробности государственнаго устройства, отношенія между подданными императора и т. д., обрѣтаютъ свою силу въ нормахъ церковныхъ, и что государство до тѣхъ поръ можетъ быть увѣрено въ своей незыблемости, пока оно живетъ въ церкви и церковь живетъ въ немъ.

Въ концѣ IX-го вѣка „было издано императорами Василіемъ, Львомъ и Александромъ новое сокращенное руководство къ познанію византійскихъ законовъ—*Эпанагога*, стоявшая въ связи съ приготовленіемъ новаго полнаго свода законовъ византійскихъ — Базиликъ. Это руководство по своимъ началамъ имѣетъ много общаго съ Прохирономъ. Оно также признаетъ высшимъ источникомъ права волю и законъ Божій... Особенно важное значеніе имѣютъ первые девять титуловъ Эпанагоги, гдѣ изображаются картина государственнаго строя Византіи и отношенія церкви къ государству. Этою особенностью Эпанагога отличается отъ всѣхъ сборниковъ византійскаго права какъ краткихъ, такъ и полныхъ... Причину указаннаго нововведенія Эпанагога указываетъ въ тѣсной связи между церковью и государствомъ, въ томъ, что гражданское общежитіе само по себѣ было бы безжизненно, еслибы его совсѣмъ изолировать отъ отношеній религіозныхъ. Такъ-какъ, говоритъ законодатель въ предисловіи, всякая душа, поступившая въ это наше и христіанское общежитіе, вмѣстѣ съ чиномъ гражданскимъ тотчасъ-же желаетъ быть посвященной и въ область благочестія (въ христіанскую вѣру), то и мы, въ точное соотвѣтствіе этому, помѣстили въ законѣ и то, что касается спасенія, нравственнаго совершенства и приближенія къ Богу, именно что относится до церковно-іерархическихъ посвященій и производствъ, введши въ тѣлесный какъ-будто образъ гражданскаго общежитія какъ-бы душу живу (посредствомъ благочестія), или придавши гражданскому общежитію, какъ-бы веществу, органическую форму, то-есть церковь... по Эпанагогѣ, царь есть законодатель, высшій правитель и судья людямъ, а по отношенію къ церкви хранитель благочестія и правовѣрія. Царь по отношенію къ подданнымъ пользуется неограниченною властью, но власть эта находитъ себѣ предѣлъ въ религіозномъ и нравственномъ законѣ, установленномъ верховнымъ законодателемъ и

судіей — Христомъ. Правообразующая дѣятельность государства не распространяется на область отношеній, регулируемыхъ церковью; въ этой области каноны имѣютъ значеніе обязательнаго авторитета.— Патріархъ, по изложенію Эпанагоги, есть живой образъ Христа, словомъ и дѣломъ изображающій истину... Такъ-какъ общежитіе, говоритъ Эпанагога, подобно человѣческому организму, состоитъ изъ частей и органовъ, то царь и патріархъ суть самыя важныя и необходимыя части его. Посему полное единомысліе и согласіе между царскою властію и церковною іерархіею есть условіе мира и благополучія подданныхъ по душѣ и по тѣлу... Это воззрѣніе на царскую и патріаршую власть проводится и въ другихъ позднѣйшихъ церковно-юридическихъ памятникахъ...“ [22]) Взаимныя отношенія церкви и государства въ Византіи мыслятся, такимъ образомъ, покоящимися на принципѣ „симфоніи“ (συμφωνία), „согласія“. [23])

Сообразно съ вышесказаннымъ, Византія является передъ нами носительницею безусловной государственности, исходящей изъ божественныхъ началъ, дѣйствительно способныхъ освящать начала человѣческія,—въ противоположность Риму, который былъ носителемъ безусловной государственности, исходящей изъ началъ человѣческихъ, лишь внѣшнимъ и притомъ мнимымъ образомъ обожествляемыхъ. Могло бы возникнуть даже предположеніе, что Византія задалась цѣлью осуществить нѣкоторый теократическій идеалъ, что византійская государственность есть, въ сущности, особый видъ теократіи. Такое предположеніе было бы, однако-же, совершенно неправильнымъ. О теократіи можно говорить тогда, когда человѣческое общежитіе съ государственными функціями созидается исключительно на божественномъ началѣ. Такой конструкціи государственности мы въ Византіи не усматриваемъ. Исторія сложенія Византійской имперіи не оставляетъ ни малѣйшаго сомнѣнія въ томъ, что церковь, такъ сказать, влилась въ византійскую государственность, не разрывая ея, или что государство восприняло въ себя церковь, нисколько не отказываясь отъ собственнаго бытія, и никто добросовѣстнымъ образомъ не можетъ возымѣть той мысли, будто церковь вытѣснила здѣсь государство, стала цѣликомъ на его мѣсто и упразднила его. Самое бо́льшее, что

---

[22]) И. С. Бердниковъ, *Краткій курсъ церковнаго права православной церкви*; Казань, 1903 г., изд. 2-ое, стр. 148—152.

[23]) А. Я. Шпаковъ, *Государство и церковь въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ въ Московскомъ государствѣ; царствованіе Ѳеодора Ивановича; учрежденіе патріаршества въ Россіи*; Одесса, 1912 г., стр. 298.

можно было бы допустить, это то, что Византія есть государство съ нѣкоторымъ уклономъ въ сторону теократіи.

Какая же судьба естественно намѣчалась для Византіи?

Разсуждая a priori, слѣдуетъ думать, что въ судьбѣ Византіи должны были обличиться съ теченіемъ времени двѣ неправды: во-первыхъ, должно было оказаться конкретное несоотвѣтствіе между вмѣщающимъ—исторически обусловленными и ограниченными человѣческими стихіями и вмѣщаемымъ—безусловными и премірными стихіями божественными; во-вторыхъ, должно было обнаружиться рѣзкое различіе между сочетаніемъ, какъ идеальнымъ объединеніемъ, и сліяніемъ, какъ простымъ механическимъ сближеніемъ или смѣшеніемъ, разнородныхъ началъ государственности и церковности. Эти апріорныя соображенія удовлетворительно подтверждаются исторической дѣйствительностью.

И что касается первой неправды, то Византія очень скоро начала убѣждаться въ томъ, что человѣческія стихіи не дѣлаются ни богоподобными, ни святыми вслѣдствіе одного только раскрытія передъ человѣческимъ сознаніемъ божественныхъ стихій въ ихъ подлинномъ достоинствѣ. Войти въ мѣру возраста исполненія Христова византійскому императору такъ-же трудно, какъ и патріарху, какъ и всякому простому смертному; то-же самое, mutatis mutandis, можно сказать и относительно всѣхъ подробностей внутренняго устройства имперіи, правъ и обязанностей различныхъ частей населенія и т. д., какъ въ гражданскомъ, такъ и въ церковномъ отношеніи. Принявъ за основу своей государственности истинныя божественныя стихіи, усвоивъ патріарху значеніе „живого образа Христа“, Византія оказалась въ дѣйствительныхъ условіяхъ своего историческаго бытія „человѣческой, слишкомъ человѣческой“. Доступное единоличному подвигу немногихъ единицъ было недоступно коллективному цѣлому, которое не иначе, какъ путемъ долгаго историческаго процесса, въ такихъ вѣковѣчныхъ формахъ, какъ государство и церковь, приближается, да и то лишь асимптотически, къ богочеловѣческому идеалу. Человѣческія стихіи, со всей ихъ относительностью, со всей ихъ исторически обусловленной ограниченностью, возмнили о себѣ въ Византіи слишкомъ много,—можетъ-быть, въ началѣ даже вполнѣ искренно, и ужъ во всякомъ случаѣ существенно иначе, чѣмъ въ Римѣ; но отъ этого онѣ не стали, конечно, выше и достойнѣе. Въ итогѣ долженъ былъ получиться нравственный разладъ: будучи однимъ, хотѣлось казаться чѣмъ-то другимъ, неизмѣримо лучшимъ и совершеннѣйшимъ. Неудивительно

послѣ этого, что почти черезъ всю исторію Византіи проходитъ одна общая характерная черта: лицемѣріе, коварство, предательство — „суть бо Греци лстивы и до сего дни". [24]) И замѣчательно, что зависѣло это не отъ какого-либо недостатка въ выдающихся умственныхъ и нравственныхъ силахъ, не отъ болѣзненнаго, въ тѣсномъ смыслѣ слова, вырожденія византійцевъ. Правда, въ позднѣйшіе вѣка существованія Византійской имперіи замѣчается явственное одряхлѣніе, несомнѣнный общій упадокъ; но были же и болѣе счастливыя времена. Очевидно, имѣлась какая-то внутренняя ложь, разъѣдавшая Византію, не смотря на то, что и подъ ея небомъ раждались крупные и талантливые люди.

Вторая неправда сказалась точно также довольно скоро, и признаки ея могутъ быть прослѣжены на протяженіи всей исторіи Византіи. Государство и церковь, стремившіяся ко взаимопроникновенію, оказались просто смѣшанными между собою. Императоръ претендуетъ то и дѣло на роль патріарха, патріархъ—на роль императора; profanum подмѣнивается sacrum, sacrum подмѣнивается profanum; правоотношенія, возникающія изъ потребностей государства, получаютъ церковную санкцію подъ видомъ правоотношеній, возникающихъ изъ потребностей церкви, и наоборотъ—церковь ищетъ опоры въ государствѣ, взятомъ не въ его подлинной природѣ, а въ его мнимомъ значеніи какъ-бы мірской церкви. Все это порождаетъ нескончаемую путаницу, разобраться въ которой тѣмъ труднѣе, что, согласно вышесказанному, нравственная искренность подточена въ самомъ корнѣ. Оцерковленное государство и огосударствленная церковь дѣлаютъ видъ, что имъ очень удобно жить совмѣстною жизнью; повременамъ имъ кажется даже, что два стали въ плоть едину, и что идеалъ христіанской церкви нашелъ для себя исчерпывающее государственное выраженіе. Но видимость такъ и остается видимостью,—призрачной и обманчивой. Государственныя начала, замалчиваемыя или отрицаемыя, вступаютъ въ скрытую или явную борьбу съ началами церковными, и въ концѣ концовъ эти послѣднія начала обращаются въ орудіе политики, порабощаются государственнымъ цѣлямъ. Императоръ становится кесаремъ-папой, патріархъ — старшимъ чиновникомъ надъ клириками, управляющимъ своею паствою изъ-подъ руки императора, церковь — прислужницей государства. Византійскій цезарепапизмъ— вотъ во что выродилось или, по крайней мѣрѣ, стремилось выродиться сліяніе церкви съ государствомъ въ Византіи.

[24]) *Лаврентьевская лѣтопись.*

„Какимъ особымъ религіознымъ сіяніемъ окруженъ былъ византійскій императоръ... это хорошо видно изъ тѣхъ процессій, какія совершали императоры по великимъ праздникамъ... Въ этихъ процессіяхъ выступаетъ предъ нами не царь-мірянинъ, а царь-первосвященникъ... Голова его украшена митрой, которая близко подходитъ къ митрѣ патріаршей. Сверху она украшалась крестомъ и драгоцѣнными камнями... Шея и плечи императора украшены были особенною повязью... Эта повязь располагалась... точно такъ-же, какъ и у патріарха его омофоръ... Во время этихъ процессій императоръ благословлялъ народъ: сначала средину, потомъ правую сторону, наконецъ—лѣвую... Во время... процессій иногда происходилъ обрядъ посвященія какого-либо лица въ гражданскую должность магистра. Посвящающимъ былъ императоръ... Обрядъ этотъ представляетъ точнѣйшую параллель съ нашимъ обрядомъ посвященія въ стихарь... Одинъ изъ историковъ византійскихъ свидѣтельствуетъ, что императоръ вотъ какъ смотрѣлъ на себя: для византійскихъ царей рѣшительно невыносимо только повелѣвать, ходить въ золотѣ... Они считаютъ для себя крайней обидой, если ихъ не признаютъ людьми, подобными богамъ, богомудрыми, боговдохновенными руководителями, вѣрнѣйшимъ правиломъ изъ правилъ, однимъ словомъ, непогрѣшимыми судьями дѣлъ божескихъ и человѣческихъ.“ [25]) И при всемъ этомъ богоподобіи участь византійскихъ императоровъ оказывается въ общемъ довольно тяжелой. „Одинъ историкъ взялъ на себя задачу пересчитать—сколько императоровъ трагическимъ образомъ были лишены трона въ Византійской имперіи во все продолженіе ея существованія (отъ Аркадія до Магомета II-го), и пришелъ къ слѣдующимъ интереснымъ результатамъ. Въ продолженіе существованія Византійской имперіи 109 лицъ занимали императорскій тронъ, какъ императоры въ первый или второй разъ, или какъ сотоварищи императоровъ. Изъ нихъ 34 умерло въ своей постели, т. е. естественною смертью, 8 умерли на войнѣ или отъ какой-нибудь случайности. Изъ прочихъ: 12 или добровольно или насильственно отказались отъ престола; 12 умерли въ монастырѣ или въ темницѣ; трое погибли голодною смертью; 18 были ослѣплены или лишены зрѣнія, потеряли носы и руки; 20 были отравлены, задушены, изгнаны, погибли отъ кинжала, или низвержены съ верху колонны...“ [26]) А какъ печально складывалась

[25]) А. П. Лебедевъ, *Очерки внутренней исторіи Византійско-восточной церкви въ IX-омъ, X-омъ и XI-омъ вѣкахъ;* Москва, 1902 г., изд. 2-ое, стр. 68—71.

[26]) *Ibidem*, стр. 3. Ср. его-же *Историческіе очерки состоянія Византійско-*

зачастую судьба византійскихъ патріарховъ, въ какихъ различныхъ смыслахъ оскорблялся въ ихъ лицѣ „образъ Христа“ то ими самими, то другими, о томъ лучше, пожалуй, и не распространяться.

Къ половинѣ XV-го вѣка, когда Византія окончательно пала подъ ударами турокъ, и государственность византійская, и церковность византійская стояли очень низко—обѣ были подорваны въ своемъ развитіи и общимъ нравственнымъ разладомъ, и спеціальными антиноміями въ церковно-государственной области. Государство умалилось до ничтожества, а церковь замутилась въ своей вѣроисповѣдной чистотѣ. „И сбысться реченное: Константиномъ създася и пакы Константиномъ и скончася, зане съгрѣшеніемъ осужденіе судомъ времянемъ бываютъ: злодѣаніе бо, рече, и безаконіе превратитъ престолы сильныхъ. О великаа сила грѣховнаго жала! О колико зла творитъ преступленіе! о горе тебѣ седмохлъмый яко поганіи тобою обладаютъ! ибо колико благодатій Божіихъ на тебѣ въсіаша... и се нынѣ открыйся гнѣвъ Божій на тебе и предаде тебе въ руцѣ врагомъ твоимъ.“ [27])

Византія сошла съ міровой сцены, подобно Риму, въ униженіи и безславіи, но, какъ и Римъ, она оставила по себѣ великое наслѣдство. Нужна нѣкоторая умышленная слѣпота для того, чтобы не видѣть въ Византіи ничего свѣтлаго и положительнаго. Византія много потрудилась надъ вочеловѣченіемъ божественныхъ стихій въ своей государственности и надъ упроченіемъ значенія церковнаго идеала въ человѣческомъ общежитіи, и если она немало и погрѣшила на этомъ пути, то все-таки за нею остается одна несомнѣнная заслуга величайшей цѣнности: она ввела церковь въ систематически послѣдовательное содружество съ государствомъ, она дала—хотя-бы съ ущербомъ для самостоятельности и независимости церковнаго идеала—сравнительно широкій просторъ развитію церковныхъ началъ въ жизни государства, она выяснила, что христіанское государство должно—не на словахъ только, но и на дѣлѣ—высоко ставить требованія церковнаго общежитія.

Византійская государственность, исходившая—повторяю еще разъ—

восточной церкви отъ конца XI-го до половины XV-го вѣка; Москва, 1902 г., изд. 2-ое. — По общей исторіи Византіи отмѣчу еще разъ обширный трудъ Ю. А. Кулаковскаго (прим. 15; въ 1912 г. вышелъ въ свѣтъ т. II).

[27]) А. Я. Шпаковъ, *Государство и церковь въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ въ Московскомъ государствѣ—отъ Флорентійской уніи до учрежденія патріаршества;* С.-Петербургъ, 1904 г., стр. 217—218.

изъ божественныхъ стихій, сказала про себя: я богоподобна! Она скромнѣе государственности римской, которая говорила про себя: я богъ! Но и при этой скромности Византія все-таки постулировала для государственности значеніе абсолютное, ибо, хотя-бы sub specie sacri и подъ покровомъ „симфоніи", государство включало въ себя церковь и, превознося ее въ теоріи, подчиняло ее себѣ на практикѣ. Той-же Византіи пришлось, однако, извѣдать горькимъ опытомъ, что если нельзя человѣку превратиться въ Бога, то нельзя ему стать и богоподобнымъ или святымъ—въ силу простого декрета. Римъ божественный разнуздалъ въ себѣ звѣря, Византія богоподобная, святая обличила въ себѣ грѣшника. Послѣдующая исторія и должна была направиться къ тому, чтобы звѣря обуздать и грѣшника возстановить—при томъ въ условіяхъ не языческой, а христіанской культуры. Естественно ожидать, что нѣкоторые немаловажные способы и средства, подготовленные для этого какъ Римомъ, такъ и Византіей въ положительныхъ элементахъ ихъ бытія, найдутъ въ этомъ случаѣ широкое примѣненіе, хотя-бы въ исправленномъ и дополненномъ видѣ...

Паденіе Западной Римской имперіи пріурочивается къ 476 г., а паденіе Византіи къ 1453 г. Между этими двумя датами располагаются такъ назыв. средніе вѣка, хотя возможно, конечно, начинать эту эпоху нѣсколько раньше и заканчивать ее нѣсколько позже: точныхъ и строго опредѣленныхъ границъ здѣсь не существуетъ. Новые вѣка, начавшіеся въ половинѣ XV-го столѣтія, рядомъ постепенныхъ и непостепенныхъ переходовъ приводятъ насъ къ вопросамъ современности.

Прежде-чѣмъ перейти къ обзору данныхъ, характеризующихъ развитіе основныхъ нормъ человѣческаго общежитія въ эти ближайшія къ намъ времена, не лишнимъ будетъ остановиться на важнѣйшемъ трудѣ блаж. Августина, который какъ-бы открываетъ собою европейское средневѣковье въ отношеніи государственно-церковныхъ идей.

Еще въ 413 г., года три спустя послѣ того, какъ Римъ былъ разгромленъ Аларихомъ, началъ знаменитый иппонскій епископъ (въ Африкѣ) писать свое твореніе: *De civitate Dei* (*О градѣ Божіемъ*). Трудъ этотъ занималъ блаж. Августина цѣлыхъ четырнадцать лѣтъ и снискалъ ему прозваніе „отца философіи исторіи".

„Чтобы покончить съ историческимъ прошлымъ язычества," говоритъ В. И. Герье, „нужно было открыть передъ его приверженцами

идеалъ лучшаго *будущаго*, на которое они могли возложить свои надежды и достиженію котораго посвятить свои силы. Такимъ идеаломъ и является у Августина *Божье царство* (или Божій градъ) на мѣсто земного царства.“ [28]) „Проповѣдь о новомъ, грядущемъ царствѣ составляетъ отличительную черту новой исторіи человѣчества, его христіанскаго періода. Древніе, языческіе народы исходили изъ противоположнаго принципа—ихъ идеалъ былъ не впереди, а позади; они жили не надеждами на лучшее будущее, а воспоминаніями, и скорбѣли о лучшемъ прошломъ... Среди этой скорби объ утраченномъ благополучіи, среди этой гнетущей покорности предъ тяжелой дѣйствительностью, раздалась «благая вѣсть» о грядущемъ новомъ царствѣ.“ [29]) Призывъ человѣка къ грядущему царству Божію, составляющій одну изъ существенныхъ частей евангельской проповѣди, прозвучалъ въ отвѣтъ на долгія чаянія и пророческія предвидѣнія. „Августинъ положилъ этотъ призывъ въ основаніе своей философіи исторіи и, изобразивъ всю исторію человѣчества, какъ паломничество (peregrinatio) къ царству Божьему, онъ этой идеей освѣтилъ путь, пройденный прошлыми поколѣніями, и указалъ путь для грядущихъ. Философія исторіи Августина признала жизнь человѣка и всего человѣчества средствомъ для цѣли, находящейся *внѣ* жизни, стоящей надъ жизнью. Въ этомъ заключался высочайшій идеализмъ ея, и потому она стала источникомъ и школою идеализма для всей слѣдующей за ней эпохи.“ [30]) Нерѣдко полагаютъ, что подъ градомъ Божіимъ блаж. Августинъ подразумѣваетъ исключительно наличную христіанскую церковь; это, однако-же, невѣрно. „Противополагая церковь *вѣка сего* церкви въ будущемъ, Августинъ признаетъ современную ему церковь лишь подготовительною ступенью къ другой, лучшей и высшей по достоинству церкви.“ [31]) „Это несовершенство церкви вѣка сего, обусловленное ея составомъ съ большою примѣсью негодныхъ членовъ, побуждаетъ Августина представлять себѣ *надъ* конкретною церковью, или въ лонѣ ея, другую церковь, очищенную отъ этой примѣси и состоящую только изъ святыхъ праведниковъ (sancti).“ [32]) Въ своихъ осужденіяхъ исторической дѣйствительности авторъ *De civitate Dei* идетъ еще дальше.

---

[28]) В. Герье, *Блаженный Августинъ* (*Зодчіе и подвижники „Божьяго царства“*; часть I); Москва, 1910 г., стр. 359.

[29]) *Ibidem*, стр. 360.

[30]) *Ibidem*, стр. 433.

[31]) *Ibidem*, стр. 609.

[32]) *Ibidem*, стр. 610.

„Многіе, стоящіе внѣ церкви“, говоритъ Августинъ, „и называющіеся еретиками, лучше многихъ праведныхъ католиковъ, по предвѣдѣнію Божьему.“ „Въ церкви“, говоритъ онъ-же, „есть ложные христіане, а среди нечестивыхъ (impios) есть сыны церкви.“ [33]) Наряду съ этимъ нельзя не упомянуть о „краснорѣчивыхъ страницахъ, въ которыхъ Августинъ развиваетъ свою глубокую мысль о государствѣ, какъ объ учрежденіи, предназначенномъ по своей природѣ и согласно общему міровому порядку—устанавливать миръ на землѣ... Взглядъ Августина на государство представляетъ аналогію съ его отношеніемъ къ земной церкви, которую онъ то выставляетъ, какъ смѣшанное учрежденіе, заключающее въ своемъ составѣ добрыхъ и злыхъ, то превозноситъ за ея высокое назначеніе... Двойственность въ оцѣнкѣ какъ церкви, такъ и государства исчезаетъ передъ единствомъ, которое вносится въ міръ Августиновской идеей «Божьяго царства». Какъ земныя учрежденія, *скитающаяся* на землѣ церковь и государство, живущее по человѣческому закону, представляютъ *оба* антитезу «Божьему царству»; но какъ церковь, собирая гражданъ для «Божьяго царства», является составною его частью, такъ и государство, живя по закону божественному, можетъ быть *слугою* (famula) «Божьяго царства».“ [34])

Для блаж. Августина было, такимъ образомъ, ясно, что христіанство внесло въ міръ совершенно новый идеалъ человѣческаго общежитія, подлежащій все болѣе и болѣе совершенной реализаціи, и что государство, призываемое къ служенію Божьему царству, должно такъ или иначе поступиться своимъ верховнымъ значеніемъ. Эта точка зрѣнія послужила впослѣдствіи подспорьемъ для римскихъ первосвященниковъ, домогавшихся преобладанія церковности надъ государственностью; но возлагать за это отвѣтственность на иппонскаго епископа было бы несправедливо. Ревнители конкретной церкви и папства забывали, что сужденія блаж. Августина относятся первѣе всего къ церкви идеальной, и что образъ церкви вселенской, а не церкви папской, составляетъ основу его воззрѣній на скитающуюся на землѣ церковь.

Тысячелѣтній промежутокъ времени, отдѣляющій паденіе Западной Римской имперіи отъ паденія имперіи Византійской, представляется тѣмъ періодомъ, въ теченіе котораго идеи блаж. Августина,—одного изъ геніальнѣйшихъ отцовъ церкви,—пользовались нарочитымъ по-

---

[33]) *Ibidem*, стр. 612.

[34]) *Ibidem*, стр. 672.

четомъ, хотя истолкованіе ихъ и было по бо̀льшей части односторонним. Къ началу новыхъ вѣковъ авторитетъ этихъ идей очень пострадалъ, а въ теченіе новыхъ вѣковъ онъ умалился еще болѣе; но *De civitate Dei* сохраняетъ и до сихъ поръ всѣ права на вниманіе со стороны вдумчивыхъ людей, не ослѣпленныхъ тріумфами государственности. [35])

Обозрѣніе открывающихся передъ нами эпохъ западно-европейскаго средневѣковья и нововременья, а также и соотносительныхъ эпохъ восточно-европейской исторіи, сопряжено съ очень большими затрудненіями. Историческая картина усложняется до чрезвычайности, и мы рискуемъ заблудиться въ частностяхъ, если не допустимъ нѣкоторой схематизаціи. На мѣстѣ бывшей Римской имперіи, раздѣлившейся еще въ 395 г. на двѣ половины, и на варварійскихъ территоріяхъ вырастаетъ обширная система отдѣльныхъ политическихъ организацій, а въ дальнѣйшемъ историческая сцена раздвигается далеко за эти предѣлы, и въ настоящее время она заняла уже всю поверхность земного шара. Было бы непосильной задачей обнять все это великое множество человѣческихъ общежитій въ одномъ краткомъ очеркѣ, и намъ приходится заранѣе отказаться отъ слишкомъ рѣшительныхъ и опредѣленныхъ формулъ. Достаточно будетъ остановиться на главнѣйшихъ общихъ замѣчаніяхъ, относящихся до Европейскаго материка, который доселѣ удерживаетъ свое руководящее положеніе. Въ сущности, мы не сдѣлаемъ при этомъ никакой крупной ошибки, такъ-какъ государственныя и церковныя отношенія, сложившіяся внѣ Европы, составляютъ лишь видоизмѣненіе того, что выработано геніемъ Европы. Новыхъ—въ европейскомъ масштабѣ творческихъ—идей по этой части ни Азія, ни Америка, ни Африка, ни Австралія человѣчеству пока не дали.

Сосредоточивая свое вниманіе на исторіи Европы, изслѣдователи самыхъ разнообразныхъ направленій давно уже указываютъ, что ея Востокъ и Западъ, столь отличные другъ отъ друга во многихъ отношеніяхъ, рѣзко различаются между собою и въ смыслѣ развитія государственности, а также и церковности. Была древнѣйшая—до-историческая или предъ-историческая—эпоха, когда на пространствѣ Европейскаго материка господствовало единообразіе хаотическаго, почти безформеннаго варварства. Эта первичная однородность смѣнилась

[35]) Еще недавно вопросу о „градѣ земномъ“ и „градѣ небесномъ“ и ихъ взаимныхъ отношеніяхъ посвятилъ С. Булгаковъ нѣсколько очерковъ, объединенныхъ подъ общимъ заглавіемъ: *Два града;* Москва, 1911 г., тт. I и II.

сначала сравнительно простой дифференцировкой Римско-Эллинской и Римско-Византійской, а затѣмъ дифференцировкой болѣе сложной—системами западно-европейскихъ и восточно-европейскихъ христіанскихъ государствъ. Хотѣлось бы вѣрить, что наступитъ нѣкогда и новое объединеніе, въ качествѣ общаго результата доведенныхъ до конца историческихъ процессовъ Востока и Запада Европы и тяготѣющихъ къ нимъ областей. Нельзя, однако, упускать изъ виду, что христіанское человѣчество составляетъ лишь часть всего человѣчества, и что изъ нѣдръ человѣчества нехристіанскаго можетъ вырости сознательная и безсознательная антитеза христіанству; нельзя также закрывать глаза и на тѣ антихристіанскія теченія, которыя обнаруживаются среди именующихъ себя христіанами.[36]) Все это заставляетъ думать, что объединеніе историческихъ процессовъ Европы, являющейся носительницею христіанскихъ началъ по-преимуществу, можетъ весьма легко осложниться—рано или поздно—великой обще-міровой борьбою, результаты которой скрываются за апокалиптической завѣсой.[37]) Тѣмъ настойчивѣе, казалось бы, должны мы стремиться къ тому, чтобы всѣ несогласія и распри между представителями различныхъ идеаловъ, возникшихъ на почвѣ христіанской Европы, получили возможно благопріятное разрѣшеніе и послужили въ концѣ концовъ къ оправданію единаго Добра.

---

[36]) Правдоподобно, что носителемъ названной выше антитезы будетъ—если не исключительно, то по-преимуществу—желтое человѣчество, располагающее своими собственными зиждительными началами, опирающееся на исторію нѣсколькихъ тысячелѣтій, умѣло извлекающее пользу изъ европейскихъ научно-техническихъ пріобрѣтеній и упорно не поддающееся доселѣ учительству даже наилучшихъ христіанскихъ миссіонеровъ. Человѣчество мѣдно-красное сошло уже почти на-нѣтъ; точно также нельзя ожидать многаго отъ человѣчества чернаго. Эти двѣ расы, повидимому, цѣликомъ въ прошломъ, отчасти намъ вовсе неизвѣстномъ.

[37]) По христіанскому вѣроученію, „до самой кончины міра будутъ расти вмѣстѣ пшеница и плевелы,—добро и зло“. Хиліастическія мечтанія разсматриваются именно какъ мечтанія. „Церковь, осудивъ на второмъ вселенскомъ соборѣ (381 г.) всѣ заблужденія Аполлинарія, осудила и его ученіе о тысячелѣтіи Христовомъ.“ Достойно, далѣе, особаго вниманія одно изъ постановленій пятаго вселенскаго собора. „Соборъ этотъ, въ числѣ другихъ мнѣній Оригена, осудилъ и мнѣніе о будущемъ совершенномъ уничтоженіи міра, выразивъ свое объ этомъ опредѣленіе такъ: „кто говоритъ, что послѣдній судъ и конецъ міра будетъ состоять въ совершенномъ уничтоженіи тѣлъ и всего вещества, что концемъ міра сего будетъ началомъ новой невещественной природы и въ этомъ новомъ мірѣ ничего не будетъ матеріальнаго, а будетъ одна только универсальная душа,—да будетъ анаѳема.““ Н. Малиновскій, *Православное догматическое богословіе*; Сергіевъ посадъ, 1909 г., т. IV, стр. 490, 662, 635.

III.

Европейскій Западъ находился, по общему признанію, подъ преобладающимъ вліяніемъ Рима, сначала языческаго, а потомъ христіанскаго.

Отъ Рима языческаго европейскій Западъ унаслѣдовалъ высокое развитіе человѣческихъ стихій государственности, возводимыхъ до божественной высоты, что, однако, не предотвращаетъ ниспаденія человѣка до звѣря. Это была государственность абсолютная, въ указанномъ раньше смыслѣ слова, и—по понятнымъ причинамъ—нецерковная, нисколько не ограниченная въ своемъ верховенствѣ наличностью такой нормы человѣческаго общежитія, какъ церковь. Отъ Рима христіанскаго на европейскій Западъ распространялось вліяніе папства, какъ самодовлѣющей церковности, усвоившей себѣ нѣкоторые аттрибуты мірской власти, мірского характера, но все-таки отдѣляющей себя отъ государства. Это была церковность абсолютная, какъ своеобразное выраженіе идеала христіанской церкви, возводящее до абсолютной высоты видимую или конкретную церковь и въ то-же время отрицающее или, по крайней мѣрѣ, стремящееся отрицать самостоятельность и независимость государства. [38]) Отъ взаимодѣйствія этихъ началъ—абсолютной государственности и абсолютной церковности—пошло все развитіе западно-европейской исторіи какъ въ средніе, такъ и въ новые вѣка, при чемъ на Западѣ мы не видимъ того, что имѣло мѣсто въ Византіи,—не видимъ стремленія—хотя-бы сплошь и рядомъ неудачнаго—къ мирному сожительству и объединенію государства и церкви, къ нѣкоторому взаимопроникновенію ихъ. [39])

---

[38]) Н. Малиновскій, *ор. с.* (прим. 37), т. III, стр. 475: „Церковь видимая и невидимая... различаются и по своему составу, и по условіямъ жизни той и другой. Посему обѣ эти церкви отнюдь не должно смѣшивать и представлять совершенно слитнымъ, безраздѣльнымъ и безразличнымъ цѣлымъ... Однако земная и небесная церковь существуютъ и не совершенно отдѣльно и самостоятельно одна отъ другой... Католицизмъ намѣренно и неумѣренно обособилъ земную церковь отъ небесной, чтобы оправдать ученіе о необходимости будто-бы особой видимой главы—папы для церкви земной, для которой не довольно будто-бы одной главы, достаточной для церкви небесной.“

[39]) По аналогіи съ различеніемъ безусловныхъ и условныхъ формъ государственности (ср. прим. 8), полезно было бы установить различеніе безусловныхъ и условныхъ формъ церковности, разсматриваемой въ качествѣ историческаго факта. Безусловныя формы церковности предполагаютъ со стороны земной церкви либо сліяніе ея съ церковью небесною до полнаго отождествленія ихъ, или какъ-бы упраздненія

Государственный идеалъ языческаго Рима никогда не умиралъ на европейскомъ Западѣ, и жизненностью этого идеала объясняется то широкое развитіе государственныхъ правовыхъ нормъ, которое обнаруживается съ такою рѣзкостью въ исторіи Запада. Юридическій геній Рима, столь чуждый восточной рыхлости и патріархальной расплывчатости, наложилъ свою глубокую печать на весь европейскій Западъ, и вся государственность Запада, при чрезвычайномъ обиліи различныхъ мѣстныхъ особенностей, характеризуется однимъ общимъ признакомъ—строгой юридической нормировкою государственной жизни. О томъ, что доселѣ живо и папство, распространяться нѣтъ надобности. Его сложная исторія наполняетъ собою всю исторію западной Европы, она вторгается эпизодически и въ исторію европейскаго Востока, отъ папства-же исходятъ теченія, распространяющіяся далеко за предѣлы Европейскаго материка. Вліяніемъ папства объясняется отчетливая чеканка западно-европейскаго церковнаго идеала въ лицѣ римскаго католицизма съ его неизмѣннымъ самоутвержденіемъ предъ лицомъ идеала государственнаго. И еще вопросъ, какими началами по-преимуществу, т. е. „свѣтскими“ или „духовными“, опредѣлялось общее развитіе западной Европы...

Изучая международную правоспособность папства, А. Л. Байковъ различаетъ въ исторіи папства четыре періода [40]). Первый періодъ простирается со времени признанія христіанства императоромъ Константиномъ въ 313 г. до второй половины XI-го вѣка, т. е. до понтификата Григорія VII-го Гильдебранда (1073—1085 гг.). Періодъ этотъ характеризуется въ общемъ господствомъ государственности надъ церковностью. Второй періодъ—болѣе краткій: начинаясь съ Григорія VII-го, онъ заканчивается въ началѣ XIV-го вѣка, передъ Авиньонскимъ плѣненіемъ папъ (1305—1378 гг.). Въ теченіе этого періода первенство свѣтской власти смѣняется главенствомъ власти духовной: возвышаясь надъ государями, папа низводитъ ихъ власть до уровня простыхъ полномочій, даруемыхъ Св. Престоломъ. Идея равенства обоихъ организмовъ, т. е. религіознаго и государственнаго, чужда

первой изъ нихъ, либо обособленіе видимой церкви отъ невидимой до полной самостоятельности церкви конкретной; условныя формы церковности предполагаютъ особливость церкви земной, обезпечивающую за нею должную силу, при сохраненіи, однако-же, низшаго или служебнаго положенія церкви конкретной по отношенію къ церкви небесной. Ограничимся пока этими замѣчаніями.

[40]) А. Л. Байковъ, *Современная международная правоспособность папства въ связи съ ученіемъ о международной правоспособности вообще*; С.-Петербургъ, 1904 г.

этому періоду точно такъ-же, какъ и предшествующему. Усвавая элементы международной правоспособности, католическая церковь отрицаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ наличность послѣднихъ у государства. Третій періодъ открывается Авиньонскимъ плѣномъ и тянется до конца XVIII-го вѣка, до французской революціи 1789 г. Періодъ этотъ отличается глубокимъ упадкомъ папства, приводящимъ къ великой католической схизмѣ, которая, въ свою очередь, порождаетъ Констанцскій и Базельскій соборы. Постановленія этихъ соборовъ ограничиваютъ духовную власть Св. Престола и высвобождаютъ, въ началѣ XV-го вѣка, государство изъ-подъ опеки Ватикана. Вскорѣ, однако-же, нежизнеспособность соборовъ и угрожающіе успѣхи реформаціи вновь вызываютъ реакцію въ пользу папства. Тридентскій соборъ (1545—1565 гг.) направляетъ послѣдующее развитіе католицизма въ сторону вящшей централизаціи церкви; процессъ этотъ окончательно завершается, впрочемъ, уже въ слѣдующемъ періодѣ, на Ватиканскомъ соборѣ 1870 г. Въ разумѣемую здѣсь эпоху отношенія обѣихъ властей, государственной и церковной, начинаютъ впервые конструироваться на началахъ равенства. Но система эта оказывается неустойчивой. Возстановленный духовный суверенитетъ папства, при абсолютистскихъ формахъ монархическаго государственнаго устройства, постоянно угрожаетъ возобладаніемъ духовной власти надъ свѣтскою, и если подобное возобладаніе не осуществилось на практикѣ, то лишь благодаря пробужденію національнаго самосознанія въ народахъ. Четвертый періодъ начинается со времени французской революціи 1789 г. и завершается 20-го сентября 1870 г., когда Римъ былъ взятъ итальянскими войсками. Въ эту эпоху, при замѣнѣ абсолютистскаго образа правленія конституціоналистическимъ, согласно требованіямъ идеи народной свободы, католическія государства окончательно высвобождаются изъ-подъ опеки Св. Престола. Объединеніе Италіи, сопровождающееся оккупаціей Рима, влечетъ за собою превращеніе территоріальнаго, въ тѣсномъ смыслѣ слова, верховенства папы въ форму верховенства экстерриторіальнаго. Превращеніе это не лишаетъ папство свободы и независимости дѣйствій въ сферѣ религіозной и усиленно подчеркиваетъ его прежній космополитическій характеръ, что и даетъ возможность окончательно конструировать взаимныя отношенія церкви и государства на Западѣ по началамъ международнаго правового равенства.

Приводя заключенія спеціальнаго изслѣдованія почти дословно, я не желалъ бы отождествлять съ ними свои соображенія во всѣхъ

пунктахъ и хочу лишь показать, до какой степени тѣсно переплелась исторія папства на европейскомъ Западѣ съ исторіей государственности. Указанные выше четыре періода характеризуются то бо́льшимъ, то меньшимъ преобладаніемъ государства, то бо́льшимъ, то меньшимъ преобладаніемъ церкви. Въ теченіе всего этого длиннаго ряда вѣковъ, богатыхъ грозными и величественными историческими событіями, государство и церковь на Западѣ противопоставляютъ себя другъ другу какъ двѣ воюющія или спорящія стороны, и только теперь открывается, повидимому, возможность покончить съ этой драматической борьбою по началамъ международно-правового равенства. Но такъ-ли это? Сомнительно. Борьба, мѣняя постоянно свое внѣшнее выраженіе и свои пріемы, продолжается до сего дня...

Установленіе извѣстныхъ періодовъ въ исторіи папства позволяетъ, конечно, намѣтить соотносительные періоды и для общей исторіи западно-европейской государственности въ ея отношеніяхъ къ церкви, но лишь приблизительно. Дѣло въ томъ, что папство, какъ выраженіе универсальнаго принципа единой церкви, можетъ быть разсматриваемо въ своемъ историческомъ процессѣ какъ нѣчто цѣльное и единое, государственность же западно-европейская, при всей однородности своего общаго характера и при всемъ сходствѣ своихъ принципіальныхъ устремленій, такой цѣльности и такого единства все-таки не представляетъ. На земляхъ бывшей Западной Римской имперіи, а также и за ихъ предѣлами, на территоріяхъ, вовлеченныхъ въ сферу вліянія Рима, сложился цѣлый рядъ обособленныхъ государствъ, которыя лишь на сравнительно короткое время объединялись въ болѣе крупныя единицы. Сюда относятся, напр., образованіе великой монархіи германо-романскаго міра подъ властью Карла Великаго (768—814 гг.), возсозданіе Римской имперіи нѣмецкаго народа при Оттонѣ Великомъ (963 г.) и т. д. Но процессъ дробленія бралъ все больше и больше верхъ, и къ началу новыхъ вѣковъ мы имѣемъ уже передъ собою систему выкристаллизовавшихся народно-политическихъ организацій-довольно устойчиваго характера. Помимо причинъ собственно политическихъ и естественнаго роста національныхъ особенностей, все ярче и ярче выступавшихъ въ сознаніи народовъ, большую роль сыграла при этомъ и религіозная реформація — факторъ опять-таки религіознаго порядка. Правъ былъ извѣстный „сумасшедшій“ москвичъ первой трети прошлаго столѣтія, утверждавшій, что „реформація снова повергла міръ въ языческую разъединенность; она возстановила тѣ огромныя нравственныя индивидуальности, ту обособленность

умовъ и душъ, которую Спаситель приходилъ разрушить. Если она ускорила развитіе человѣческаго духа, то, съ другой стороны, она вытравила изъ сознанія разумнаго существа плодотворную и высокую идею всеобщности.“ [41]) Помимо этого, надо, впрочемъ, принять въ соображеніе и то, что протестантство развиваетъ ученіе о церкви, діаметрально противоположное ученію римско-католическому. „Сущность символическаго ученія лютеранъ о церкви можно выразить въ слѣдующей краткой формулѣ: церковь есть невидимое общество святыхъ, имѣющихъ равные благодатные дары.“ [42]) Выходитъ, такимъ образомъ, что если римскій католицизмъ въ своихъ воззрѣніяхъ на видимую или конкретную церковь впадаетъ въ абсолютизмъ положительный, то протестантство погрѣшаетъ въ сторону абсолютизма отрицательнаго, приводящаго въ концѣ концовъ къ тому, что установленіе истиннаго соотношенія между государствомъ и церковью дѣлается какъ-бы невозможнымъ вслѣдствіе самоупраздненія видимой или конкретной церкви.

Со второй половины XVI-го вѣка начинается напряженная борьба католичества съ протестантствомъ. Опираясь на содѣйствіе „Іисусовой дружины“, созданной бывшимъ рыцаремъ Игнатіемъ Лойолой, „неумолимую инквизицію“ въ духѣ кардинала Караффы, цензуру папы Павла III-го и постановленія Тридентскаго собора, Ватиканъ старается объединить своихъ друзей и разъединить своихъ враговъ. Западная Европа образуетъ два враждебныхъ стана—католическій и протестантскій: первый отстаиваетъ интересы старой церковной традиціи и вообще стараго уклада, а второй—интересы новаго вѣроученія и вообще новаго уклада. Въ католическомъ станѣ первенствующую роль играетъ Испанія, въ протестантскомъ—Скандинавія съ Англіей; германскія земли распредѣляются между обоими станами. Промежуточное положеніе выпало на долю Франціи, которой приходилось колебаться между католичествомъ и протестантствомъ. Независимо отъ побужденій и нуждъ практическихъ, такая двойственность положенія опредѣлялась для Франціи общимъ духомъ французской цивилизаціи. По справедливому замѣчанію Гизо, французская реформація была болѣе учена (или, по крайней мѣрѣ, не менѣе учена) и вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе умѣренна, раціональна, чѣмъ гдѣ-либо; французскою реформаціею

[41]) П. Я. Чаадаевъ, *Философическія письма*; письмо второе.—См. М. Гершензона, *П. Я. Чаадаевъ*; *жизнь и мышленіе*; С.-Петербургъ, 1908 г., стр. 250.

[42]) Н. Терентьевъ, *Лютеранская вѣроисповѣдная система по символическимъ книгамъ лютеранства*; Казань, 1910 г., стр. 219.

поддерживалась главная борьба учености и науки противъ католической церкви, и въ то-же время реформація эта оставалась чуждою заблужденіямъ нѣмецкихъ перекрещенцевъ и англійскихъ сектаторовъ. [43])

Въ соотвѣтствіи съ перегруппировкой различныхъ общественныхъ стихій, измѣняется съ половины того-же XVI-го вѣка и государственный строй западной Европы: мѣсто средневѣковой сословной монархіи занимаетъ монархія абсолютистская. „Императоры XIV-го и XV-го столѣтія, занятые исключительно дѣлами своихъ родовыхъ владѣній, жертвовали правами имперіи для своихъ династическихъ интересовъ. Они обратили права имперіи и аттрибуты своей власти въ постоянный источникъ дохода, продавали за деньги привилегіи, приговоры своего суда, словомъ все, на что только можно было найти покупщиковъ. Папы XIV-го и XV-го столѣтій дѣлаютъ то-же: они также пользуются властью своею надъ церквами христіанскаго міра, какъ богатымъ источникомъ доходовъ, приношеніями народовъ поддерживаютъ интересы свѣтскаго владычества своего въ Италіи.“ [44]) Пользуясь благопріятными обстоятельствами, представители сословій или собранія государственныхъ чиновъ добились въ XIV-омъ и XV-омъ столѣтіяхъ въ западно-европейскихъ государствахъ извѣстнаго ограниченія королевской власти, хотя и не вездѣ одинаковыми путями и въ одинаковой мѣрѣ. Дальнѣйшая судьба представительныхъ учрежденій оказалась, однако, различной. Въ романскихъ государствахъ и нѣкоторыхъ германскихъ владѣніяхъ столкновеніе королевской власти съ сословнымъ представительствомъ привело къ усиленію королевской власти и къ угнетенію представительства; наоборотъ, въ Англіи, Голландіи, Швеціи королевская власть потерпѣла рѣзкій ущербъ. Какъ бы то ни было, на историческую авансцену выдвигается монархія абсолютистская, характеризующаяся безусловнымъ преобладаніемъ во всѣхъ областяхъ государственной жизни королевскаго усмотрѣнія и королевскаго изволенія. Рука объ руку съ этимъ безусловнымъ преобладаніемъ идетъ всемѣрная централизація управленія при широкомъ развитіи бюрократизма и стѣсненіи или упраздненіи политическихъ правъ населенія. „Абсолютизмъ, могущественный побѣдитель аристократіи, какъ бы изъ ничего возсталъ одновременно повсюду. Онъ образовалъ собою

---

[43]) Гизо, *Исторія цивилизаціи во Франціи отъ паденія Западной Римской имперіи*; С.-Петербургъ, 1861 г., ч. 1, стр. 15—16.

[44]) Генр. Вызинскій, *Папство и Священная Римская имперія въ XIV-омъ и XV-омъ столѣтіи (до Базельскаго собора)*; Москва, 1857 г., стр. 132—133.

болѣе прочный центръ для государственнаго единства и стремился, создавъ новую тактику и новое устройство войска, утвердить свое вліяніе внутри, увеличить могущество государства извнѣ. Почти въ одно и то-же время въ Англіи, Франціи, Португаліи, Кастиліи и Арагоніи явились государи, которые съ чрезвычайною энергіею и совершенно новою проницательностью воспользовались перемѣною обстоятельствъ для того, чтобы возвысить монархическую власть, прекратить ея зависимость отъ аристократіи и предохранить государственное единство отъ раздробленія.“ [45]) Чтобы обезпечить себя денежными средствами на содержаніе сложнаго чиновническаго и воинскаго аппарата, западно-европейскія правительства начинаютъ усиленно поощрять развитіе промышленности и торговли, а это приводитъ къ заботамъ объ открытіи новыхъ рынковъ, объ усиленіи торговаго флота, о развитіи банковаго дѣла и т. д. Мало-по-малу водворяется капиталистическій строй со всѣми его сильными и слабыми сторонами... Что касается сферы церковной, то въ странахъ католическихъ королевская власть, встрѣчая поддержку со стороны реакціонныхъ католическихъ теченій и, въ свою очередь, поддерживая ихъ, старается установить благовидный modus vivendi съ католической іерархіей, все болѣе и болѣе заслоняющей собою церковный народъ; въ странахъ же, увлеченныхъ протестантизмомъ, церковь или, вѣрнѣе, религіозные общественные союзы прямо подчиняются—хотя иной разъ и не безъ борьбы—всеопредѣляющему государственному авторитету.

Революція, всколыхнувшая Францію въ концѣ XVIII-го вѣка и пронесшаяся затѣмъ наполеоновскимъ ураганомъ почти по всей Европѣ, завершилась Вѣнскимъ конгрессомъ и образованіемъ Священнаго союза. Конгрессъ былъ открытъ 1-го ноября 1814 г. Среди европейскихъ вѣнценосцевъ первенствовалъ императоръ всероссійскій, а среди министровъ—президентъ конгресса, австрійскій министръ, князь Меттернихъ. Не смотря на первенствующую роль Россіи, въ основу всѣхъ дѣловыхъ рѣшеній конгресса былъ положенъ чисто западноевропейскій принципъ легитимизма. Было признано необходимымъ возстановить все ниспровергнутое „сыномъ счастья“ Наполеономъ, съ возвращеніемъ — въ предѣлахъ благоразумной осторожности — бывшимъ властителямъ отнятыхъ у нихъ владѣній и со всяческимъ подавленіемъ революціонныхъ началъ. Между прочимъ, Вѣнскій кон-

---

[45]) Г. Гервинусъ, *Введеніе въ исторію девятнадцатаго вѣка*; С.-Петербургъ, 1864 г., стр. 19.

грессъ возстановилъ Папскую область и свѣтскую власть папы. Это есть — кстати сказать — кульминаціонный пунктъ для международнаго политическаго значенія европейскаго Востока, представляемаго Россіей, которая проходила въ это время вторую часть второго— „западно-европейскаго“ — періода своей исторіи. Но однимъ легитимизмомъ дѣло не ограничилось. 26-го сентября 1815 г. тремя монархами—русскимъ, прусскимъ и австрійскимъ—былъ подписанъ въ Парижѣ актъ Священнаго союза, имѣвшій ближайшею задачею упрочить порядокъ вещей, купленный цѣною столь многихъ кровавыхъ жертвъ. Достойно глубокаго вниманія содержаніе относящихся сюда матеріаловъ, въ которыхъ отразились — можетъ-быть, помимо сознательной воли Александра I-го—исконная русская мысль о царѣ-отцѣ, о государственномъ патронатѣ, и исконная русская вѣра въ тѣсную связь государственности и церковности. „Согласно содержанію этихъ документовъ,“ говоритъ Г. Гервинусъ, вообще враждебно относящійся къ этой эпохѣ, „политика государей, въ ихъ взаимномъ отношеніи и во внутреннемъ управленіи ихъ государствъ, должна была основываться на предписаніяхъ христіанства—справедливости, любви и мирѣ. Три подписавшихся государя рѣшились быть между собою въ христіанскомъ, братскомъ союзѣ и при каждомъ случаѣ подавать другъ другу помощь. Относительно своихъ подданныхъ они думали держать себя какъ отцы семействъ и намѣрены были управлять ими въ томъ-же духѣ братской любви. Они хотѣли считаться членами одной христіанской націи и смотрѣли на себя какъ на уполномоченныхъ самимъ Провидѣніемъ, чтобы управлять тремя вѣтвями одного семейства, «и тѣмъ самымъ свидѣтельствовали, что христіанская религія не имѣетъ никакой другой главы, кромѣ Бога». Такимъ образомъ... однимъ почеркомъ пера высокихъ особъ фактически разрѣшалась трудная задача, надъ которою теорія трудилась цѣлыя тысячелѣтія,—состоявшая въ томъ, чтобы согласовать правила религіи и нравственности съ дѣйствіями политики; ручательство за вѣчный миръ и ненарушимый порядокъ, казалось, было несомнѣннымъ, потому-что оно исходило отъ могущественнѣйшихъ державъ, которыя обыкновенно способны скорѣе другихъ къ войнѣ и нарушенію порядка.“ [46]) Цитируемый мною авторъ называетъ все это построеніе „дипломатическимъ апокалипсисомъ“, не могущимъ внушать довѣріе къ себѣ;

---

[46]) Г. Гервинусъ, *Исторія девятнадцатаго вѣка отъ времени Вѣнскаго конгресса*; С.-Петербургъ, 1863 г., т. I, стр. 205.

но ему вѣрили и православный русскій царь, и протестантскій прусскій король, и католическій австрійскій императоръ. Формальный принципъ легитимизма едва-ли имѣлъ какія-нибудь внутреннія преимущества передъ этимъ „апокалипсисомъ“, и не имъ же однимъ объясняется первоначальный успѣхъ Священнаго союза, къ которому присоединились всѣ европейскіе государи, за исключеніемъ папы, англійскаго короля и султана. Св. Отецъ объяснялъ свой отказъ—насколько искренно, это другой вопросъ—тѣмъ, что онъ и безъ того всегда дѣйствуетъ въ духѣ началъ Священнаго союза, а англійскій король—тѣмъ, что онъ монархъ конституціонный; турецкій султанъ исключался естественнымъ образомъ уже въ силу того, что онъ калифъ, государь и владыка мусульманскій. Къ счастью для однихъ и къ несчастью для другихъ, успѣхъ Священнаго союза оказался непродолжительнымъ: подавленныя революціонныя силы стали снова заявлять о себѣ, а въ связи съ ними и различныя національностическія и конституціоналистическія стремленія. Судьба разумѣемыхъ здѣсь политическихъ движеній, приведшихъ къ усиленному насажденію конституціонализма и парламентаризма и къ вящшему упроченію демократическихъ идеаловъ, такъ близка къ намъ, что останавливаться на нихъ нѣтъ надобности. Скажу только, что распаденіе Священнаго союза обусловливается, повидимому, не столько „мракобѣсіемъ“ его сторонниковъ и высокими достоинствами его противниковъ, сколько тѣмъ, что къ началу XIX-го вѣка ни западная Европа, ни восточная Европа не доросли еще въ своихъ особливыхъ историческихъ процессахъ до тѣхъ предѣловъ, которые должны быть достигнуты ими, прежде-чѣмъ окажется дѣйствительно возможнымъ серьезно говорить объ единомъ христіанствѣ, съ Первосвященникомъ-Христомъ во главѣ, и единой или хотя-бы прочно объединенной общеевропейской государственной организаціи, почерпающей свои полномочія у Христа-Царя. Правда, многое уже сдѣлано, въ смыслѣ приближенія къ подведенію историческихъ итоговъ, за XIX-ый вѣкъ; но очевидно, не всѣ еще глаголы Христа-Пророка оглашены во всеуслышаніе исторіей, ибо мы, т. е. какъ восточные, такъ и западные европейцы, доселѣ еще не дожили до истиннаго „священнаго союза“. [47])

[47]) „Послѣ Вѣнскаго конгресса, по мысли русскаго императора, Россія, Австрія и Пруссія заключили такъ назыв. Священный союзъ... Этотъ Священный союзъ составляетъ главнѣйшее обвиненіе противъ Россіи и выставляется заговоромъ государей противъ своихъ народовъ. Но въ этомъ союзѣ надо строго отличать идею,

Такимъ путемъ шла исторія государственныхъ организацій западной Европы параллельно съ исторіей церковности. Приведу, въ дополненіе къ сказанному, два конкретныхъ образа изъ этой двойной исторіи, относящіеся къ западно-европейскому средневѣковью. Въ одномъ случаѣ обрисовывается предъ нами вся неограниченность авторитета, усваиваемаго себѣ римскимъ первосвященникомъ, а во второмъ—глубина паденія государственнаго авторитета, прикрываемая блестящимъ императорскимъ титуломъ. За однимъ образомъ провидится раздѣленіе единой христіанской церкви, другой образъ оттѣняетъ печальную картину паденія второго Рима. — Вотъ папа Николай I-ый (858—867 гг.), дѣятельность котораго принадлежитъ къ упомянутому выше первому періоду исторіи папства. Онъ велъ неустанную борьбу какъ съ нѣкоторыми строптивыми западными епископами, такъ и съ константинопольскимъ патріархомъ. Въ оправданіе притязаній римскаго престола на главенство, папа Николай I-ый началъ ссылаться на знаменитыя лже-Исидоровы декреталіи; впрочемъ, первый примѣръ ссылки на подложные папскіе декреты встрѣчается уже въ актахъ собора Суассонскаго (853 г.). „Историческая критика", говоритъ И. С. Бердниковъ, „запоздала своимъ разоблаченіемъ подложности папскихъ декретовъ ранняго времени; эти декреты успѣли уже сослужить свою службу папству." [48]) Въ сношеніяхъ съ Византіей папа Николай I-ый не обинуясь проповѣдуетъ теорію папскаго главенства. Такъ, въ письмѣ къ патріарху Фотію онъ, между прочимъ, пишетъ: „Св. Петръ, князь апостоловъ и вратарь царства небеснаго, по праву пользовался главенствомъ въ ней (т. е. въ церкви)... А послѣ него, викаріи его, искренно служа Богу и охраняя ее отъ нападеній вражескихъ, достойно правили церковью и заботливо пеклись объ управленіи Господними овцами... Вся церковь вѣрующихъ отъ этой-то св. Римской церкви, которая есть глава всѣмъ церквамъ, требуетъ наставленія, на ней лежитъ забота о поддержаніи цѣлости вѣры, она разрѣшаетъ грѣхи тѣхъ, кто достоинъ этого, и черезъ нее испрашивается благодать Искупителя Господа... И да утверждается истина, что св. Римская церковь, черезъ Св. Петра, князя апостоловъ, сдѣлалась и есть

первоначальный замыселъ, которые одни только и принадлежали Александру, отъ практическаго выполненія, которое составляетъ неотъемлемую собственность Меттерниха. Въ первоначальной же идеѣ, каковы бы ни были ея практическія достоинства, конечно, не было ничего утѣшительнаго..." Н. Я. Данилевскій, *Россія и Европа*; С.-Петербургъ, 1895 г., изд. 5-ое, стр. 45.

[48]) И. С. Бердниковъ, *ор. с.* (прим. 22), стр. 99.

глава всѣхъ церквей, и что отъ нея зависитъ ненарушимое и непоколебимое удержаніе порядка и управленія во всѣхъ церковныхъ дѣлахъ, ее должны вопрошать объ этомъ и слѣдовать ея голосу. Поэтому все, что утверждается авторитетомъ римскихъ первосвященниковъ, все это должно твердо и неприкосновенно содержаться, и никакое самоволіе не должно имѣть мѣста здѣсь... Почему вы не имѣете и не сохраняете декреталій, которыя изданы первосвященниками первой каѳедры,—церкви Римской, авторитетомъ и санкціей которой утверждаются всѣ соборы и даже вселенскіе (sancta concilia), получая отъ него свою твердость?.." [49]) Борьба, начавшаяся въ IX-омъ вѣкѣ, продолжалась затѣмъ, съ небольшими перерывами, еще два столѣтія и завершилась уже въ половинѣ XI-го вѣка, въ 1054 г., незадолго до Григорія VII-го Гильдебранда („святого сатаны", по выраженію его современника Петра Даміани [50])), полнымъ раздѣленіемъ единой вселенской церкви, съ образованіемъ двухъ не примиренныхъ доселѣ половинъ. — А вотъ императоръ Фридрихъ III-ій, изъ дома Габсбурговъ (1439—1493 гг.), правившій такъ долго и такъ безславно. „Никто еще не доводилъ императорской власти до такого униженія, какъ Фридрихъ III-ій, тотъ бѣдный императоръ, который, какъ говорятъ современники, въ дурную погоду надѣвалъ старое платье или новое выворачивалъ на изнанку... Имперію онъ предоставилъ собственной ея судьбѣ; ему было не до имперіи, ему было трудно управиться съ вассалами своихъ австрійскихъ земель... Въ 1453 г. страшное извѣстіе разнеслось по Европѣ: турки взяли Константинополь; опасность угрожала всему христіанскому міру. При этомъ извѣстіи Фридрихъ удалился въ свои комнаты и—плакалъ! Вотъ все, что могъ сдѣлать императоръ, глава христіанства... Никогда еще идея имперіи не являлась въ такомъ униженномъ видѣ: представитель власти, которая должна была обнимать весь міръ, вызывалъ къ себѣ одно лишь сожалѣніе. И этотъ бѣдный императоръ, у котораго не было ни одной пяди земли, на которой онъ могъ бы быть безопасенъ, мечталъ о неслыханныхъ притязаніяхъ, составлялъ со своими астрологами гороскопы о будущемъ величіи своего дома, придумывалъ себѣ гордый девизъ: A. E. I. O. U. (Austriae Est Imperare Orbi Universo — Alles Erdreich Ist Oesterreich Unterthan) и при-

---

[49]) А. П. Лебедевъ, *Исторія раздѣленія церкви въ IX-омъ, X-омъ и XI-омъ вѣкахъ*; Москва, 1900 г., стр. 72—75.

[50]) С. Булгаковъ, *ор. с.* (прим. 35), т. I, стр. 158.

казывалъ его помѣщать на всѣхъ своихъ зданіяхъ, даже на своей утвари и книгахъ." [51]) — Къ великому благу для западной Европы, а черезъ нее и для всего человѣчества, не всѣ духовные владыки, столь-же властные, какъ папа Николай I-ый, были похожи на этого римскаго первосвященника, и не всѣ владыки мірскіе, столь-же безвольные, какъ Фридрихъ III-ій, были похожи на этого императора. Нѣтъ также нужды прибавлять, что на протяженіи многовѣковой западно-европейской исторіи были не одни только сильные папы и не одни только слабые императоры...

При постоянныхъ колебаніяхъ въ преобладаніи то государственныхъ, то церковныхъ началъ, съ выдѣленіемъ изъ нѣдръ католичества такого разлагающаго фактора, какъ протестантство,—при раздробленіи европейскаго Запада на множество самостоятельныхъ государственныхъ организмовъ, поставленныхъ въ различныя условія политическаго развитія, было бы крайне затруднительно указать для всей западной Европы одну и ту-же общую схему, опредѣляющую по точно отграниченнымъ общимъ періодамъ развитіе ея государственности, какъ таковой. Можно только сказать, что если сначала, въ средніе вѣка, господствовалъ типъ монархіи сословной, а затѣмъ, въ новые вѣка,—типъ монархіи абсолютистской, то въ новѣйшее время возобладалъ самымъ рѣшительнымъ образомъ типъ монархіи конституціонной или даже типъ республиканскій. Общими для всѣхъ періодовъ западно-европейской исторіи являются два стремленія; во-первыхъ, стремленіе обосновать внутренній миръ государства и все его бытіе на внѣшне-юридическомъ обузданіи борющихся внутри государства сословныхъ, классовыхъ и другихъ элементовъ, съ урегулированіемъ взаимныхъ отношеній верховной власти и подданнаго населенія посредствомъ точно опредѣленныхъ юридическихъ нормъ договорнаго характера, при все болѣе и болѣе замѣтномъ и въ большинствѣ случаевъ насильственномъ или революціонномъ перенесеніи политическаго центра тяжести въ народное представительство; и во-вторыхъ, стремленіе къ полной автономіи государственности, съ высвобожденіемъ ея изъ-подъ воздѣйствій церковности, которая все рѣзче и настойчивѣе подводится подъ понятіе одного изъ случайныхъ аттрибутовъ человѣческаго общежитія, и борьба съ которою приравнивается сплошь и рядомъ къ борьбѣ за высшіе интересы свободнаго человѣческаго духа. Вспомнимъ хотя-бы памфлетъ Мильтона: *Защита англійскаго народа*

---

[51]) Генр. Вызинскій, *ор. с.* (прим. 44), стр. 77—82.

и трактатъ Локка: *О правленіи*, съ одной стороны, [52]) и кощунственныя выходки противъ христіанства и католической церкви деиста Вольтера, съ другой.

Изученіе западно-европейской исторіи приводитъ насъ къ тому общему выводу, что на Западѣ не было глубокаго и искренняго желанія установить такой порядокъ вещей, при которомъ государство и церковь, какъ двѣ основныя формы человѣческаго общежитія, могли бы оказаться взаимно примиренными по существу и согласованными въ нѣкоторомъ своеобразномъ единствѣ—не было желанія опознать условную природу государственности въ свѣтѣ христіанскаго церковнаго идеала и подчиненный характеръ наличной церкви, служащей пріуготовленіемъ къ грядущему царству Божію, по отношенію къ этому послѣднему. Государство и церковь пребывали и пребываютъ на европейскомъ Западѣ въ скрытой или явной борьбѣ, какъ двѣ абсолютныя системы, соперничающія за первенство. Дѣло осложняется еще внутреннимъ разладомъ въ области самой религіи: католичество воюетъ съ протестантствомъ, само протестантство раскололось на нѣсколько обособленныхъ и перекоряющихся между собою вѣроученій. Правда, въ нѣкоторыхъ протестантскихъ государствахъ церковность какъ-бы безропотно подчиняется государственности; но такъ-какъ въ этихъ-же самыхъ государствахъ извѣстная часть населенія остается вѣрною католичеству, то и здѣсь полнаго мира церковнаго нѣтъ; понятно также, что самоупраздненіе, ведущее къ прекращенію борьбы за отсутствіемъ борющихся, не равносильно съ отказомъ отъ борьбы, какъ слѣдствіемъ примиренія.—И тѣмъ не менѣе—„всѣ народы Европы [западной] имѣютъ общую физіономію, нѣкоторое семейное сходство. Вопреки огульному раздѣленію ихъ на латинскую и тевтонскую расы, на южанъ и сѣверянъ—все-же есть общая связь, соединяющая ихъ всѣхъ въ одно цѣлое и хорошо видимая всякому, кто поглубже вникнетъ въ ихъ общую исторію.“ Такъ писалъ П. Я. Чаадаевъ въ „Некрополѣ“ въ 1829 г. [53]) Общія цѣли его разсужденій болѣе чѣмъ сомнительны, но только-что приведенная формула вѣрна и теперь точно такъ-же, какъ она была вѣрна 83 года тому назадъ. „Семейное сходство“ народовъ западной Европы есть безспорный фактъ, какъ бы мы ни объясняли себѣ происхожденіе этого факта и какіе бы выводы мы

[52]) Н. П. Стороженко, *Очеркъ исторіи западно-европейской литературы*; Москва, 1908 г., стр. 271, 285.

[53]) П. Я. Чаадаевъ, *ор. с.*, письмо первое.—См. М. Гершензона, *ор. с.* (прим. 41), стр. 212.

отсюда ни дѣлали. Выдвигать снова теорію культурно-историческихъ типовъ, которую такъ блестяще развивалъ въ свое время Н. Я. Данилевскій [54]), мы не имѣемъ надобности. [55]) Но вѣдь и безъ этой теоріи „общая физіономія“ западной Европы, въ качествѣ именно физіономіи общей, выступаетъ съ полною отчетливостью. Существенное значеніе для нашего дальнѣйшаго изложенія представляютъ, во всякомъ случаѣ, не тѣ или другія воззрѣнія на культурно-историческіе типы, самая возможность выдѣленія которыхъ оспаривается, а соображенія въ пользу признанія глубокаго своеобразія европейскаго Запада. И еслибы оказалось, что подобное-же своеобразіе обнаруживается съ неменьшею отчетливостью въ исторіи государственности и церковности на европейскомъ Востокѣ, то мы волей-неволей должны будемъ задаться вопросомъ объ аксіологическомъ соотношеніи западныхъ и восточныхъ стихій, о значеніи ихъ для обще-человѣческаго историческаго процесса. По понятнымъ причинамъ, объединеніе историческихъ итоговъ Запада и Востока Европы можетъ быть культурною задачею человѣчества лишь въ томъ случаѣ, если идеальная цѣнность присуща и тѣмъ, и другимъ стихіямъ. При осужденіи однѣхъ изъ этихъ стихій на поглощеніе другими придется говорить уже не объ историческомъ синтезѣ обще-европейскихъ началъ, а объ историческомъ банкротствѣ очень значительной части бѣлаго человѣчества.

IV.

Въ какомъ же положеніи, съ принципіальной точки зрѣнія, оказывается государственность на Западѣ Европы въ началѣ XX-го вѣка?

Во-первыхъ, бросается въ глаза, что западно-европейской государственности, возобладавшей въ новѣйшее время почти повсюду надъ церковностью, приходится всетаки испытывать немалую тревогу за свою собственную устойчивость, за свое исключительное первенство. Верховный идеалъ человѣческаго общежитія усваивается на Западѣ государствомъ, хотя его притязанія по этой части упорно оспариваются церковью, въ лицѣ все еще бодрствующаго римскаго католичества. Въ прежнія времена, когда папство брало верхъ надъ государствомъ, западно-европейская государственность смотрѣла на это верховенство по бо́льшей части какъ на узурпацію и насиліе; но подчиненіе церкви являлось под-

[54]) Н. Я. Данилевскій, *ор. с.* (прим. 47).

[55]) Тѣмъ болѣе, что она до сихъ поръ не оправилась послѣ ударовъ, нанесенныхъ ей Вл. С. Соловьевымъ. См. Вл. С. Соловьева, *Собраніе сочиненій*; С.-Петербургъ, изд. 1-ое, т. V.

чиненіемъ врагу дѣйствительно страшному. Въ XX-омъ вѣкѣ западно-европейская государственность уже какъ-бы не боится церкви и открыто утверждаетъ, что абсолютный принципъ человѣческаго общежитія находитъ свое полное выраженіе именно въ государствѣ. [56]) Не скрываются-ли, однако-же, за этимъ открытымъ признаніемъ великія сомнѣнія и колебанія? Едва-ли мы ошибемся, если отвѣтимъ на этотъ вопросъ утвердительно. Многовѣковая борьба церкви и государства на Западѣ не могла не подорвать довѣрія къ себѣ въ самомъ государствѣ, опирающемся — въ случаѣ рѣшительнаго обособленія отъ церкви, да еще въ условіяхъ христіанской цивилизаціи—на однѣ собственно человѣческія стихіи. Языческое самообожествленіе для христіанской западной Европы, конечно, уже немыслимо по основаніямъ религіознымъ; развитіе новѣйшей науки и философіи съ ихъ разъѣдающимъ анализомъ и скептицизмомъ препятствуетъ этому самообожествленію и съ своей стороны. О какихъ абсолютахъ можетъ теперь говорить государство, какъ таковое, bona fide? И по какимъ разумнымъ мотивамъ, отказывая въ руководящемъ и верховномъ значеніи церкви, которая исходитъ изъ божественнаго авторитета, могло бы человѣчество отдать себя въ руки безусловной, самодовлѣющей государственности? Не значитъ-ли это, въ особенности съ раціоналистической точки зрѣнія, промѣнять одно „рабство“ на другое, даже менѣе почетное? И вотъ, проповѣдуя въ теоріи государственность, какъ верховную и абсолютную норму человѣческаго общежитія, хотя-бы въ формахъ не монархіи, а республики съ самодержавно-неограниченнымъ суверенитетомъ народа, западная Европа таитъ про себя догадку, что, въ сущности, дѣло обстоитъ иначе.

Во-вторыхъ, мы усматриваемъ, что при неспособности прямо отказаться отъ государства, какъ верховной и абсолютной нормы, и при нежеланіи признать абсолютную и верховную норму въ церкви, западная Европа стремится всячески развивать въ своей государственности такія начала, которыя, не будучи божественными по существу, могутъ сообщить наибольшую прочность государственному механизму. Отсюда объясняется чрезвычайно сложная конституціоналистическая техника, скрѣпляющая разсохшуюся бочку государственности юридическими обручами якобы безусловнаго значенія. Западная Европа есть,

---

[56]) Въ дѣлѣ установленія подобнаго рода взглядовъ немаловажную роль сыграла Германія. Ср., между прочимъ, Э. ф. Гартманна, *Der Kampf zwischen Kirche und Staat* и *Princip und Zukunft des Völkerrechts*; Ed. v. Hartmann, *Gesammelte Studien und Aufsätze*, Berlin 1876, SS. 88 u. 121.

какъ извѣстно, прямая наслѣдница Рима, а Римъ далъ высокіе образцы юридическаго творчества. Эта юридическая закваска и проникаетъ собою всю государственную технику западной Европы. Государственность западно-европейская какъ-бы говоритъ про себя: я государственность абсолютная—не въ томъ, впрочемъ, смыслѣ, какъ государственность древняго Рима, а въ другомъ, новомъ, христіанскомъ смыслѣ,—или, пожалуй, даже не въ христіанскомъ, а обще-человѣческомъ смыслѣ; я подчиняюсь абсолютнымъ началамъ права и разума,—насколько могутъ быть абсолютны начала человѣческія; я воплощаю и осуществляю въ себѣ строгій и нелицепріятный законъ—онъ созданъ мною, но стоитъ надо мною, и я пребуду вѣрна ему; я стремлюсь наиполнѣйшимъ образомъ выразить собою идеи разума, обратившагося къ задачамъ наилучшаго устроенія человѣческаго общежитія. [57]) А втихомолку разумно-правовая западно-европейская государственность продѣлываетъ чуть не ежедневно насилія и надъ разумомъ, и надъ правовымъ порядкомъ во имя такъ назыв. общественнаго блага, причемъ salus publica, salus populi оцѣнивается каждой политической партіей по-своему, но преимущественно съ точекъ зрѣнія эвдемонистическихъ.

Въ-третьихъ, на Западѣ Европы и въ зависящихъ отъ него въ духовномъ смыслѣ областяхъ государственность получаетъ постепенно соціалистическій характеръ, и соціализмъ съ его международными и междугосударственными тенденціями пріобрѣтаетъ все бо́льшую и бо́льшую силу. Замѣчательно, что отношеніе къ соціализму его сторонниковъ и послѣдователей представляется зачастую отношеніемъ, по существу дѣла, религіознымъ, хотя-бы большинство соціалистовъ

---

[57]) Излагая воззрѣнія Гегеля на государство и останавливаясь на томъ обоготвореніи государства, которое издавна ставится въ вину Гегелю, П. Новгородцевъ выражается такъ: „«Man muss daher den Staat, wie ein Irdisch-Göttliches verehren»—эта мысль, взятая отдѣльно, кажется страннымъ смѣшеніемъ относительнаго съ абсолютнымъ и временнаго съ вѣчнымъ; но она получаетъ иной смыслъ, если мы беремъ ее въ связи съ общимъ построеніемъ идеи государства. Воззрѣніе Гегеля состоитъ въ томъ, что въ государствѣ слѣдуетъ уважать проявленіе божественнаго духа, подобно тому, какъ мы уважаемъ и видимъ его въ физической природѣ. Но это положеніе лишь подчеркиваетъ требованіе, чтобы государство соотвѣтствовало своей идеѣ; и Гегель ясно обнаруживаетъ эту прогрессивную сторону своего взгляда, когда послѣ различныхъ оборотовъ своей мысли онъ, наконецъ, находитъ для нея такую форму: «въ государствѣ не слѣдуетъ хотѣть ничего иного, кромѣ того, что является выраженіемъ разумности.»“ П. Новгородцевъ, *Кантъ и Гегель въ ихъ ученіяхъ о правѣ и государствѣ* (*два типическихъ построенія въ области философіи права*); [Москва, 1901 г.] стр. 234.

и открещивалось не только отъ христіанства, но и отъ всякой религіозности. Соціализмъ есть какъ-бы новая религія, и, можетъ-быть, именно благодаря этому онъ и увлекаетъ иныхъ чистыхъ сердцемъ людей; можетъ-быть, въ силу этого и политическія партіи соціалистическаго типа кажутся нѣкоторымъ наблюдателямъ болѣе достойными уваженія, чѣмъ онѣ того заслуживаютъ на самомъ дѣлѣ. Зачатки соціализма существуютъ искони; но нигдѣ они не развились такъ пышно, какъ на европейскомъ Западѣ. И чѣмъ больше оттѣсняется на задній планъ христіанскій идеалъ церкви, тѣмъ сильнѣе заявляетъ о себѣ идеалъ соціалистическій. Весь XIX-ый вѣкъ, характеризующійся эмансипаціей западно-европейскихъ государствъ изъ-подъ опеки Св. Престола и все бо́льшей и бо́льшей раціонализаціей протестантства, является вѣкомъ расцвѣта и упроченія соціалистическихъ теорій. Западно-европейское человѣчество какъ-бы замѣняетъ соціализмомъ дискредитированную церковность. Невольно поражаетъ при этомъ, что услугами соціализма начинаетъ пользоваться въ это время и католичество, и протестантство—возникаетъ, какъ ни странно звучитъ такое сочетаніе словъ, соціализмъ христіанскій. Очевидно, соціалистическая доктрина становится крупною силою; подъ ея знамя торопятся стать даже нѣкоторые клирики. Главная особенность новѣйшаго соціализма въ томъ, что, указывая, подобно самой церкви, на идеалъ сверхгосударственный и сверхнародный, онъ въ дѣйствительности старается усвоить себѣ государственный характеръ и нисколько не сторонится отъ собственно политическихъ задачъ. Соціалистическія утопіи выливаются, въ концѣ концовъ, въ формы государственныя, съ внѣшнею силою, съ принудительностью государства. Соціализмъ отрицаетъ всѣ устои современнаго государства, но онъ требуетъ универсализма, проникнутаго „религіознымъ“ духомъ [58]);

---

[58]) Отрицательное отношеніе соціализма къ религіи вообще и къ христіанству въ частности общеизвѣстно; лишь въ тактическихъ цѣляхъ руководители соціалистическаго движенія стараются иногда замаскировать свою преданность атеизму или атеистическому гуманизму; нѣкоторые соціалисты не отступаютъ даже передъ созданіемъ своеобразнаго культа, въ основѣ котораго лежитъ обоготвореніе труда. Ср. В. А. Кожевникова, *Отношеніе соціализма къ религіи вообще и къ христіанству въ частности*; Москва, 1909 г., изд. 2-ое.—Сказаннымъ не исключается, однако-же, возможность или наличность совершенно особливаго отношенія къ догмѣ и практикѣ соціализма со стороны его приверженцевъ, — отношенія, являющагося подобіемъ отношенія религіозныхъ людей къ предметамъ ихъ вѣры. „Иллюзія «научнаго соціализма», которою ослѣпляли себя и своихъ довѣрчивыхъ послѣдователей Марксъ и Энгельсъ,“ говоритъ С. Булгаковъ, „въ томъ именно и состоитъ, будто наука мо-

соціализмъ отрицаетъ всѣ устои современнаго государства, но онъ требуетъ государственности еще болѣе властной, охватывающей въ предѣлѣ все человѣчество, всѣ его функціи.

Такимъ образомъ, новѣйшая западно-европейская государственность можетъ быть названа государственностью чисто мірскою, хотя и сомнѣвающейся въ правахъ человѣческихъ стихій на верховное значеніе, государственностью юридически обоснованною и соціалистическою. Но тутъ цѣлый рядъ внутреннихъ и внѣшнихъ противорѣчій: государственность—хвалящаяся тѣмъ, что она отрѣшилась отъ преслѣдованія немірскихъ задачъ, а между тѣмъ значительнѣйшую часть своихъ силъ она полагаетъ на борьбу съ церковностью; государственность—юридически обоснованная, но она сторонится отъ высшей санкціи Добра, коего низшей ступенью является право; государственность — соціалистическая, но она отрицаетъ соціализмъ, какъ отрицаніе существеннѣйшихъ устоевъ современнаго государства. Въ результатѣ мы уже и теперь въ состояніи предвидѣть глубокій западно-европейскій кризисъ. Остановиться на западной Европѣ, на ея современныхъ идеалахъ государственности и церковности, человѣчество, безъ сомнѣнія, не можетъ. И намъ думается, что западно-европейскому историческому процессу необходимо придется посчитаться съ какими-то другими историческими началами, вынашиваемыми въ нѣдрахъ бѣлаго человѣчества. Но объ этомъ послѣ.

Слѣдуетъ разобрать хотя-бы вкратцѣ еще нѣкоторые частные вопросы, характеризующіе положеніе дѣлъ на Западѣ Европы. Историческій процессъ раздробилъ западную Европу на отдѣльныя части, и для этого имѣются свои особыя причины. Главнѣйшихъ причинъ, впрочемъ, всего только двѣ. Съ одной стороны, на долю западно-европейскаго человѣчества выпали, по особымъ природнымъ дарованіямъ соотвѣтствующихъ племенъ и по своеобразнымъ природнымъ условіямъ ихъ жизни, задачи по-преимуществу расчленяющаго, обособляющаго, раціоналистическаго характера, съ упражненіемъ духовныхъ способ-

---

жетъ служить не только опорой для соціалистической политики, давая нѣкоторую поддержку соціалистическихъ надеждъ, но и основой самой *воли къ соціализму*. Однако, еслибы даже признать неизбѣжность даннаго развитія научно предустановленною (что, конечно, само по себѣ совершенно невозможно), то изъ этого признанія еще не родится необходимо воля къ этому развитію... Въ основѣ соціализма лежитъ, несомнѣнно, воля къ нему и вѣра въ него, имѣющая своеобразный религіозный оттѣнокъ... и это сохраняетъ всю свою силу, конечно, и относительно Маркса и Энгельса...“ С. Булгаковъ, *Философія хозяйства*; Москва, 1912 г., ч. I, стр. 270—271.

ностей въ области теоретической мысли и всяческаго отвлеченія, съ доведеніемъ до крайнихъ предѣловъ всякаго логическаго утвержденія и отрицанія, съ усиленнымъ развитіемъ различныхъ формальныхъ началъ. Все это предполагаетъ, конечно, тонкую, сложную, въ высшей степени дифференцированную работу, и притомъ на множествѣ, если такъ позволительно выразиться, историческихъ станковъ. Съ другой стороны, западно-европейскому человѣчеству противостояла, на всѣхъ путяхъ его государственнаго строительства, римская церковь, какъ непреклонно самостоятельное начало, все собою исключающее и подавляющее, какъ внѣшній религіозный авторитетъ, требующій безусловнаго подчиненія не столько духу Христову, сколько преемникамъ князя апостоловъ. Церковь римская, ставящая своихъ первосвященниковъ даже превыше вселенскихъ соборовъ, не склонна ни къ сліянію съ государствомъ, ни къ доброжелательному сожительству съ нимъ, ни тѣмъ менѣе къ подчиненію ему; она естественно питаетъ не миръ, а вражду, внося всюду осложненія и раздѣленія, создавая пригодныя для себя группировки народовъ и правительствъ, ибо съ врагомъ раздѣленнымъ бороться легче, чѣмъ съ врагомъ объединеннымъ. Понятно, что при такомъ образѣ дѣйствій Ватикана западная Европа не могла сложиться въ одно монолитное цѣлое, въ одно великое государственное образованіе, сколько разъ она ни задавалась мечтою о политическомъ объединеніи,—еслибы даже къ тому и не было другихъ помѣхъ.

Оставляя въ сторонѣ эти общія соображенія, позволяющія предполагать, что на европейскомъ Западѣ должны были установиться въ различныхъ странахъ несовсѣмъ одинаковыя соотношенія между государственностью и церковностью, обратимся къ упомянутымъ выше частнымъ вопросамъ. Исходный пунктъ: западно-европейское человѣчество склоняется къ признанію за государствомъ значенія верховной и безусловной нормы человѣческаго общежитія. Какъ же относится западно-европейская государственность къ церкви въ отдѣльныхъ случаяхъ, т. е. по различнымъ государствамъ? Апріорныя ожиданія и здѣсь оправдываются при свѣркѣ съ реальной дѣйствительностью.

Возможно, во-первыхъ, откровенное и полное отдѣленіе государства отъ церкви. Государство прямо объявляетъ себя чуждымъ и постороннимъ церкви, не знающимъ ея, нецерковнымъ и противоцерковнымъ. На этомъ пути стоитъ Франція, если и не въ массѣ населенія, то въ своихъ культурныхъ, руководящихъ и правящихъ классахъ, въ своей политической мысли и своемъ законодательствѣ. Конечно, удержаться долгое время на этой точкѣ зрѣнія нельзя. И

Франція неудержимо катится по наклонной плоскости дальше, и наиболѣе прямодушные дѣятели ея не останавливаются передъ полнымъ устраненіемъ какихъ бы то ни было божественныхъ началъ изъ государственной жизни. Государство невольно становится провозвѣстникомъ безбожія, оно отрицаетъ уже не церковь только, но и Господа Бога. Замѣтимъ: государство, а не люди, не населеніе. Не подлежитъ сомнѣнію, что и въ современной Франціи есть немало людей искренно религіозныхъ, горячо преданныхъ церкви и христіанству; недаромъ даже въ равнодушномъ свѣтскомъ обществѣ имѣлъ еще недавно такой успѣхъ Ренанъ съ его изящнымъ, нѣжно грустящимъ религіознымъ скептицизмомъ, допускающимъ „даже Бога“. Но государство, какъ таковое, обнаруживаетъ въ прекрасной Франціи самое очевидное тяготѣніе къ безбожію. [59])

Возможно, во-вторыхъ, признаніе за церковью со стороны государства извѣстной автономіи въ чисто церковной области, признаніе за церковью даже немаловажнаго значенія въ дѣлахъ личной нравственности и вопросахъ общественнаго благочинія. Государство допускаетъ церковь, но лишь подъ условіемъ, чтобы церковь не утверждала себя, какъ абсолютную норму человѣческаго общежитія. Чѣмъ больше дробится церковь на всевозможныя исповѣданія и секты, враждующія между собою, но ищущія защиты у государства, тѣмъ — въ извѣстныхъ границахъ—выгоднѣе для государства. На этомъ пути стоитъ протестантская Германія. Нечего скрывать отъ себя, что тутъ проявляется слегка пренебрежительное отношеніе къ церковности. Вѣруйте, какъ знаете; устраивайтесь, какъ хотите; только мнѣ не мѣшайте,—говоритъ государство. Можетъ-быть, вы и не очень заблуждаетесь, возясь съ вашими безконечными фантазіями; притомъ вы всетаки—по крайней мѣрѣ, въ большинствѣ случаевъ — обуздываете

---

[59]) Непосредственное наблюденіе показываетъ, что родникъ религіозныхъ чувствъ въ массѣ французскаго населенія еще не изсякъ окончательно, хотя точный учетъ религіозности, конечно, невозможенъ. Какъ бы то ни было, положеніе дѣла во французскихъ приходахъ оказывается всетаки въ достаточной степени тревожнымъ. Сошлюсь на обширное изслѣдованіе А. Рождественскаго: *О приходской жизни во Франціи*; Прага Чешская, 1908 г. „Окидывая, съ одной стороны, взглядомъ“, говоритъ авторъ, „печальное религіозно-нравственное состояніе огромнаго большинства членовъ приходовъ, во взаимоотношеніяхъ которыхъ царятъ идея борьбы за существованіе и стремленіе къ обладанію земными благами, и, съ другой стороны, констатируя слабость борцовъ за идею любви, являющуюся величайшимъ принципомъ христіанства, можно утверждать, что въ приходской жизни Франціи совершается ужасный религіозный кризисъ“ (*l. c.*, стр. 517).

человѣка-звѣря, что̀ мнѣ очень на-руку; вы иной разъ можете быть даже прямо полезны мнѣ въ качествѣ нравственно-полицейской инстанціи. Но помните, что я могу обойтись и безъ вашихъ катехизисовъ, христологій и демонологій. Государство не объявляетъ себя чуждымъ и постороннимъ церкви, еще менѣе объявляетъ оно себя безбожнымъ; оно стоитъ только твердо на томъ, что желаетъ быть безусловно свободнымъ отъ церковной опеки. Чтобы скрасить высокомѣрныя сужденія, преподносимыя церкви, государство часто прибавляетъ, что оно стремится быть свободнымъ лишь въ своей области: пусть-де церковь будетъ свободна въ своей области, а я, государство, буду свободно въ своей области—свободная церковь въ свободномъ государствѣ. Къ сожалѣнію, при этомъ умалчивается, что область государства опредѣляется самимъ государствомъ, безъ предварительнаго соглашенія съ церковью, что область церкви опредѣляется тоже государствомъ, а не церковью, и что свобода—вещь, по существу лишенная положительнаго содержанія—предоставляется свободной церкви свободнымъ государствомъ, а не наоборотъ. Къ сказанному надлежитъ прибавить, что въ самомъ протестантствѣ содержатся условія, благопріятствующія засилію государства, какъ-бы вызывающія и оправдывающія это засиліе: истинная церковь предполагаетъ паству и богоучрежденную іерархію, протестанты же не признаютъ, чтобы Христосъ учредилъ особое священноначаліе, и утверждаютъ, что всѣ вѣрующіе, по благодати крещенія, суть въ одинаковой мѣрѣ священники Бога вышняго. Св. Кипріанъ училъ: „Церковь составляетъ народъ, соединенный со священникомъ, и стадо, покорное своему пастырю; посему ты долженъ знать, что епископъ въ церкви и церковь во епископѣ, и, такимъ образомъ, кто не въ единеніи съ епископомъ, тотъ и не въ церкви.“ [60]) Такое ученіе совершенно непріемлемо съ точки зрѣнія протестантства. И не удивительно послѣ этого, если одинъ изъ нашихъ изслѣдователей, изучавшихъ государственное положеніе религіи въ Германіи, выражается такъ: „...мы имѣемъ полное право утверждать, что существующая евангелическая церковь въ Германіи есть государственное учрежденіе. Такое положеніе ея не обусловливается желаніемъ государства подавить ея самостоятельность, нѣтъ, оно было создано исторически, благодаря отсутствію въ ней организаціи, свойственной церкви, какъ осо-

[60]) Макарій, митроп. Московскій, *op. c.* (прим. 7), т. II, стр. 216. См. также Д. Александрова, *Выписки изъ твореній св. отцовъ и учителей церкви* и т. д.; С.-Петербургъ, 1907 г.

бому учрежденію. Чтобы стать особымъ учрежденіемъ, ей прежде всего нужно пріобрѣсти своего главу, но тогда она должна будетъ отвергнуть ученіе Лютера о невидимой церкви и общемъ священствѣ, а это означало бы то, что она перестала быть лютеранскою церковью, сдѣлавшись новымъ учрежденіемъ. На почвѣ же существующихъ отношеній автономія ея немыслима, такъ-какъ, лишенная всякой иниціативы, она обязана своимъ бытіемъ союзу съ государствомъ... Поэтому евангелической церкви неизбѣжно приходится примириться съ своимъ печальнымъ положеніемъ, отвергнувъ всякую надежду на возможность когда-либо отдѣлиться отъ государства.“ [61]) Даже отдѣленіе церкви отъ государства—не говоря уже про дружное сожительство—оказывается тщетною мечтою... Тотъ-же авторъ замѣчаетъ: „Стремленіе же германскаго правительства — образовать «свободную церковь въ свободномъ государствѣ», отнять у христіанской религіи нравственное вліяніе ея на общественный бытъ, стремленіе, проявившееся особенно въ разгаръ революціоннаго движенія въ Германіи въ концѣ 40-ыхъ годовъ, имѣетъ свое основаніе не столько въ господствующемъ ученіи о природѣ и задачахъ правового государства, сколько—по справедливому выраженію Баумштарка—въ глубокомъ и широко распространенномъ нынѣ на Западѣ отвращеніи къ христіанству и христіанской церкви.“ [62]) Выходитъ такъ, что въ набросанной выше схемѣ краски были не сгущены мною, а скорѣе смягчены.

Возможно, въ-третьихъ, и такое отношеніе государства къ церкви: не отрицая нѣкоторой самостоятельности церкви и сохраняя въ полномъ объемѣ свое главенство, государство объединяетъ все управленіе мірскими и церковными дѣлами въ одномъ лицѣ монарха-мірянина, открыто облеченнаго всѣми правами главы церкви. Такой порядокъ установился въ Англіи съ легкой руки Генриха VIII-го, сначала яраго сторонника католичества и папской власти, а потомъ столь-же яраго противника ихъ. По отлученіи Генриха VIII-го отъ католической церкви, англійскій парламентъ упразднилъ всѣ права Св. Престола въ Англіи, провозгласилъ короля главою англиканской церкви и секуляризовалъ всѣ монастырскія имѣнія (1534 г.). Кровавые подвиги Маріи Кровавой въ пользу католицизма такъ-же мало помогли ему, какъ мало по-

---

[61]) В. Соколовъ, *Государственное положеніе религіи въ Германіи по дѣйствующему праву*; Казань, 1899 г., стр. 308.

[62]) *Ibidem*, стр. 326.—Ср. также И. Бердникова, *Основныя начала церковнаго права православной церкви*; Казань, 1902 г. (гл. VIII).

мѣшали протестантизму кровавые подвиги ея отца Генриха VIII-го. При сестрѣ Маріи Кровавой, дочери того-же Генриха VIII-го отъ Анны Болейнъ, Елизаветѣ — женщинѣ безъ всякаго религіознаго чувства — вѣроученіе англиканской церкви было изложено въ такъ назыв. „39 членахъ вѣры", утвержденныхъ Елизаветою и парламентомъ. Уступки, сдѣланныя Маріей католической церкви, были отмѣнены; парламентъ возвратилъ, между прочимъ, коронѣ супрематство надъ церковью. Отклонивъ титулъ „главы церкви", Елизавета приняла званіе „верховной покровительницы церковныхъ и свѣтскихъ дѣлъ" — понятно, что существо положенія отъ этого не измѣнилось. На первый взглядъ можетъ показаться, что Англія собралась послѣдовать примѣру Византіи; но это не совсѣмъ такъ. Разница въ томъ, что въ Византіи государство стремилось слиться съ церковью,—притомъ церковью универсальной, вселенской, стоящей чрезвычайно высоко хотя-бы въ теоріи,—въ Англіи же государство утверждаетъ въ полной мѣрѣ только себя, а къ церкви относится какъ къ чему-то неравному, низшему. Замѣчательно, однако, что именно на долю Англіи выпало именоваться „коварною", какъ-бы по примѣру Византіи. Но пока не это для насъ важно, а то, что и третья намѣчаемая нами возможность нашла себѣ практическое осуществленіе на европейскомъ Западѣ. Англійская государственность—одна изъ самыхъ могучихъ и стойкихъ; сфера политическаго вліянія Англіи изумительно широка; въ Англіи-же получили наивысшее развитіе идеи правового конституціонализма, при сравнительно умѣренномъ развитіи соціализма. Этотъ послѣдній пунктъ заслуживаетъ особаго вниманія по сравненію съ громадными успѣхами соціализма въ Германіи и Франціи. Оказывается, что западно-европейская государственность всего крѣпче сложилась тамъ, гдѣ церковь не отринута на-чисто, какъ во Франціи, и гдѣ она не втиснута въ сферу, такъ сказать, домашнюю, какъ въ Германіи, а гдѣ она взята—худо-ли, хорошо-ли — подъ свое прямое покровительство государствомъ. A bon entendeur, salut.

Въ указанныхъ трехъ типическихъ случаяхъ исчерпано, кажется, все существенное. Остается только прибавить, что какъ въ католическихъ, такъ и въ протестантскихъ странахъ, по отношенію собственно къ римскому католичеству, признается, въ наилучшемъ для него случаѣ, всего болѣе цѣлесообразною система конкордатовъ, договорныхъ соглашеній, обезпечивающая обѣимъ борющимся сторонамъ хоть временный и плохой миръ. [63]) Однимъ словомъ, государ-

[63]) „Споры папъ съ свѣтскими властителями изъ-за предѣловъ власти очень

ство на Западѣ либо отрицаетъ церковь, либо снисходительно терпитъ ее, либо даже признаетъ, но всюду и всегда—какъ нѣчто второстепенное, подчиненное и служебное.

Такова, въ общихъ чертахъ, современная западно-европейская государственность, какъ естественное порожденіе всего западно-европейскаго историческаго процесса, этой многовѣковой тяжбы между государствомъ и церковью.

А что же церковность? Мирится-ли римское католичество искренно съ своимъ положеніемъ? Конечно, нѣтъ. Папа, „рабъ рабовъ Божіихъ", неизмѣнно повторяетъ свое: „non possumus" и, не смотря на заточеніе въ Ватиканѣ, дерзаетъ по-прежнему преподавать свое первосвятительское благословеніе „urbi et orbi", какъ бы „urbs et orbis" ни отворачивались отъ него. Церковность римско-католическая очень обмірщилась; она давно уже усвоила себѣ всѣ пріемы мірской политики. Въ блестящую пору папства римскій первосвященникъ былъ могущественнымъ мірскимъ владыкою; теперь онъ умалился, и при немъ остался одинъ церковный авторитетъ. Тѣмъ не менѣе недавнія столкновенія съ Франціей и Испаніей показываютъ, что римскій престолъ не утратилъ вѣры въ себя, и еще неизвѣстно, не появятся-ли, въ качествѣ намѣстниковъ Христовыхъ, новые Григоріи VII-ые. Какъ

рано дали начало особымъ соглашеніямъ ихъ на этотъ счетъ, изложеннымъ въ договорахъ. Эти договоры получили названіе конкордатовъ. Примѣръ такого соглашенія мы видимъ уже въ XII-омъ в. въ соглашеніи имп. Генриха V-го и папы Каликста II-го, заключенномъ въ Вормсѣ въ 1122 г. объ инвеституръ или о выборѣ епископовъ. Самое же выраженіе capitula concordata встрѣчается въ первый разъ въ XV-омъ в. и усвояется соглашеніямъ, которыя папа Мартинъ V-ый по окончаніи Констанцскаго собора заключилъ съ епископами разныхъ странъ (1418 г.). Также послѣ Базельскаго собора слѣдовали конкордаты съ нѣмецкими князьями (1447 г.) и вѣнскій конкордатъ 1448 г. Во Франціи церковныя отношенія были регулированы конкордатомъ между Львомъ X-ымъ и Франсемъ I-ымъ (1516 г.). Затѣмъ послѣ французской революціи былъ заключенъ конкордатъ между Піемъ VII-ымъ и Наполеономъ I-ымъ (1801 г.), затѣмъ Людовикомъ XVIII-ымъ. Также и въ нѣмецкихъ земляхъ церковныя отношенія, потрясенныя французской революціей и наполеоновскими войнами, были возстановлены цѣлымъ рядомъ конкордатовъ, изъ которыхъ слѣдуетъ упомянуть Баварскій 1817 г., Прусскій 16 авг. 1821 г. и Австрійскій 1855 г. Заключеніе конкордатовъ служитъ выраженіемъ системы отношеній между католическою церковью и государствомъ, извѣстной подъ именемъ координаціи, по которой и церковь, и государство признаются наравнѣ суверенными—каждая въ собственныхъ дѣлахъ. Эта система отвергнута съ половины XIX в., когда государство одно себя стало считать суверенным, лишивъ этого преимущества церковь. Съ этого времени и конкордаты потеряли значеніе источника права католической церкви." И. С. Бердниковъ, *ор. с.* (прим. 22), стр. 158—159.

бы то ни было, въ результатѣ западно-европейской исторіи, насколько онъ обрисовался къ нашимъ днямъ, нѣтъ и намека на близость полнаго истощенія римско-католической церкви, сколько ни неистовствовала святѣйшая инквизиція, сколько ни враждовали императоры и короли съ папами, сколько ни кощунствовали большіе и маленькіе Вольтеры. Нѣкогда Фридрихъ II-ой Гогенштауфенъ (1215—1250 гг.) открыто называлъ, въ одномъ изъ своихъ манифестовъ, папу Григорія IX-го „фарисеемъ, возсѣдающимъ на престолѣ Св. Петра и желающимъ извратить порядокъ природы", „дракономъ, обольстившимъ вселенную", и даже „антихристомъ". Папа Иннокентій IV-ый, принявшій бразды правленія послѣ Григорія IX-го, обзывалъ, въ свою очередь, Фридриха и его сына Конрада „порожденіями ехидны". А черезъ нѣсколько лѣтъ прекратилась династія Гогенштауфеновъ, и папство торжествовало побѣду надъ своими противниками. Подобные обороты „судьбы" всегда возможны. Вспомнимъ хотя-бы, какъ высоко поднятъ былъ авторитетъ Св. Престола при нашемъ современникѣ Львѣ XIII-омъ, понтификатъ котораго, по справедливости, можно назвать блестящимъ, и это послѣ того, какъ его предмѣстникъ Пій IX-ый вынужденъ былъ въ 1848 г. бѣжать изъ Рима переодѣтымъ, ночью, въ каретѣ баварскаго посланника. И въ протестантскихъ церковныхъ союзахъ—чтобы не сказать: въ протестантской церкви—недовольство даетъ о себѣ знать, хотя и въ робкихъ формахъ. [64]) Безъ сомнѣнія, западно-европейская церковность далека отъ устойчиваго равновѣсія, поскольку еще жива вѣра въ идеалъ христіанской церкви, а вѣдь католиковъ и протестантовъ на свѣтѣ свыше трети милліарда...

Что бы, впрочемъ, ни ожидало западную Европу въ будущемъ, никто не рѣшится добросовѣстно отрицать, что, подобно древнему Риму и Византіи, она внесла очень многое въ обще-человѣческую сокровищницу и по части развитія государственныхъ и церковныхъ формъ человѣческаго общежитія. Всего выше заслуги западной Европы въ отношеніи юридической нормировки государственной власти. Выйдя изъ-подъ опеки церкви, государственность стала подъ знамя обще-человѣческаго просвѣщенія и подчинилась принципіально власти без-

---

[64]) Ради примѣра можно указать на первый конгрессъ „Всеобщаго Позитивнаго Союза", состоявшійся въ Берлинѣ въ апрѣлѣ 1912 г. Число членовъ Союза достигаетъ 60.000. Союзъ стремится отстаивать положительное христіанство, которому угрожаютъ крайнія антицерковныя теченія въ протестантствѣ, и естественно приводится къ необходимости углубить и, такъ сказать, оправославить протестантское ученіе о церкви. См. *Церковныя Вѣдомости*, 1912 г., № 20, стр. 832—835.

личнаго закона, призываемаго къ жизни при посредствѣ народнаго представительства съ законодательными полномочіями. Совершенно невозможнымъ теоретически представляется теперь въ странахъ, усвоившихъ западно-европейскія начала государственной жизни, не урегулированный закономъ безусловный произволъ верховной власти, тѣмъ болѣе, что она мыслится по существу свободной отъ религіозной санкціи. Западная Европа много потрудилась надъ выработкою типа государственности, опирающейся на человѣческія стихіи въ ихъ имманентно-автономномъ значеніи. Правда, цѣнность этихъ стихій, съ только-что указанной точки зрѣнія, очень преувеличивается, но до смѣшенія человѣческаго съ божескимъ дѣло всетаки не доходитъ. Западно-европейская государственность представляется государственностью безусловной не въ языческомъ, а въ христіанскомъ смыслѣ, хотя она и въ коллизіи съ христіанствомъ, съ христіанскою церковью. Духъ христіанскій вѣетъ повсюду, онъ вѣетъ и на Западѣ Европы. Человѣческія стихіи подчиняются нѣкоторому сверхчеловѣческому идеалу, открытому христіанствомъ, хотя и оспариваемому въ своей принадлежности христіанству. Западно-европейская государственность и стремится создать такія нормы для человѣческаго общежитія, которыя соотвѣтствовали бы этому высшему идеалу,—насколько это возможно при оттѣсненіи христіанской церкви на задній планъ, превращающемся подъ конецъ—по крайней мѣрѣ, кое-гдѣ—въ государственное отрицаніе самаго христіанства. Очевидно, соотвѣтствіе, о которомъ идетъ здѣсь рѣчь, можетъ быть соотвѣтствіемъ лишь весьма неполнымъ, по-преимуществу внѣшнимъ, формальнымъ. Равнымъ образомъ мы обязаны западно-европейской исторіи и великимъ опытомъ церковнаго устроенія, производимымъ отъ имени папства. Римскій епископъ, ставшій главою христіанскаго католическаго міра и остающійся таковымъ даже въ періоды упадка мірской папской власти, есть одинъ изъ самыхъ величавыхъ историческихъ образовъ. Тѣни, кидаемыя этимъ образомъ, такъ-же громадны, какъ и самый этотъ образъ. Римскій католицизмъ показалъ, во что̀ обращается идеалъ христіанской церкви, чрезмѣрно обособляемый отъ подлиннаго „небеснаго града“ и въ то-же время отрываемый отъ государства и враждебно противопоставляющій себя ему. Благодаря историческимъ подвигамъ западной Европы, человѣчество знаетъ теперь, что̀ такое безусловная государственность въ христіанскомъ мірѣ, обособившаяся отъ церкви, и что̀ такое безусловная церковность, обособившаяся отъ государства. Хорошо вѣдомо намъ, по результатамъ церковно-

реформаціоннаго движенія, также и то, къ чему приводитъ протестантская мечта замѣнить видимую церковь церковью невидимой.

Въ 1843 г. Грановскій читалъ въ Москвѣ публичныя лекціи, посвященныя исторіи среднихъ вѣковъ. Лекціи эти произвели большой шумъ. Въ статьѣ, напечатанной по этому поводу Герценомъ въ *Московскихъ Вѣдомостяхъ*, содержатся, между прочимъ, такія строки: „Мы должны уважить и оцѣнить скорбное и трудное развитіе [западной] Европы, которая такъ много даетъ намъ теперь; мы должны постигнуть то великое единство развитія рода человѣческаго, которое раскрываетъ въ мнимомъ врагѣ—брата, въ расторженіи—миръ: одно сознаніе этого единства уже даетъ намъ святое право на плодъ, выработанный, потомъ и кровью, Западомъ..." [65]) Мысли эти, навѣянныя изученіемъ западно-европейскаго средневѣковья, навѣваются и позднѣйшей западно-европейской исторіей. Къ сожалѣнію, приходится всетаки сдѣлать оговорку, что, какъ бы высоко мы ни цѣнили подвиги западной Европы, основной лозунгъ западно-европейской исторіи въ занимающей насъ области есть борьба, раздѣленіе. Воздающіе кесарю кесарево и воздающіе божіе Богу не хотятъ знать другъ друга, а вѣдь это зачастую одни и тѣ-же люди, однѣ и тѣ-же человѣческія души. Нельзя не оговориться также и на-счетъ „великаго единства развитія рода человѣческаго": сознаніе этого единства—безъ подмѣны дѣйствительнаго единства искусственнымъ единообразіемъ — есть до сихъ поръ лишь нѣчто искомое...

V.

Европейскій Западъ давно уже разсматривается какъ своего рода противоположность восточно-европейской равнинѣ съ примыкающими къ ней областями. Это—мѣсто дѣйствія греко-славянъ или, точнѣе, славяно-византійцевъ и русскихъ, съ преемственной передачею культурно-историческихъ задачъ отъ второго Рима—Византіи третьему Риму—Москвѣ. Главный историческій дѣятель здѣсь—послѣ Византіи—есть, безспорно, русское государство, съ которымъ нераздѣльно связана была доселѣ и русская православная церковь. Начало исторіи русской государственности и начало исторіи русской церковности хронологически не совпадаютъ, но они, во всякомъ случаѣ, весьма близки одно къ другому.

Крещеніе Руси, послѣдовавшее въ концѣ X-го вѣка,—впрочемъ,

---

[65]) Н. Барсуковъ, *Жизнь и труды М. П. Погодина*; С.-Петербургъ, 1893 г., кн. 7, стр. 118.

еще въ первой четверти IV-го вѣка начались въ южной части нынѣшней Россіи частныя обращенія къ христіанству [66]),—поставило передъ нашими предками ту-же задачу, надъ которой трудились Византія и западная Европа. Надо было установить государственность въ условіяхъ христіанскихъ, надо было сочетать государственность съ церковностью. Что же сдѣлало по этой части наше отечество, разросшееся за тысячу лѣтъ своей исторіи до такихъ великихъ размѣровъ? Что бы показали мы „великому кагану нашея земли", еслибы, по слову блаж. Иларіона, поставленнаго въ кіевскіе митрополиты въ 1051 г., онъ поднялся нынѣ изъ своего гроба? „Въстани, о честьная главо, отъ гроба твоего, въстани, отряси сонъ!" взывалъ Иларіонъ въ своей *Похвалѣ князю Владиміру*. „Нѣси бо умерлъ, но съпиши до обьщаго вьсѣмъ въстанія... Отряси сонъ, възведи очи, да видиши, какоя тя чьсти Господь тамо съподобивъ, и на земли не безпамятьна оставилъ сыномь твоимь... Виждь же и градъ величьствомъ сіяющь, виждь церкъви цвѣтуща, виждь христіяньство растуще... И си вься видѣвъ, възрадуйся, и похвали благаго Бога, вьсѣмъ симъ строителя."

Подобно тому, какъ западная Европа находилась подъ самымъ несомнѣннымъ вліяніемъ Рима, Европа восточная находилась подъ ощутительнымъ вліяніемъ Византіи. Отсюда шли воздѣйствія и на матеріальный нашъ бытъ, и на духовный нашъ міръ. Существенное отличіе—не видовое, а родовое—состоитъ въ томъ, что Византія, въ противоположность Риму, дѣйствовала на вовлеченные въ сферу ея вліянія страны и народы не языческими и христіанскими, а почти исключительно христіанскими стихіями. Притомъ, по особымъ топографическимъ и этнографическимъ условіямъ, вліяніе Византіи было, во многихъ отношеніяхъ, менѣе гнетущимъ, менѣе проникновеннымъ, чѣмъ вліяніе Рима. Печать, наложенная Византіей на славянскій міръ, раскинувшійся по европейскому Востоку, не столь глубока, какъ печать, наложенная Римомъ на европейскій Западъ.

Одною изъ главнѣйшихъ особенностей европейскаго Востока, поскольку его представителемъ является по-преимуществу Россія, должна быть признана государственная цѣльность Востока при государственной раздробленности Запада. Нельзя, конечно, сказать, чтобы эта цѣльность была безусловной, чтобы она далась легко. И въ начальныя, и въ сред-

---

[66]) Филаретъ (Гумилевскій), архіепископъ Черниговскій, *Исторія русской церкви*; С.-Петербургъ, 1895 г., изд. 6-ое, стр. 14.

нія эпохи своего существованія русская земля представляла собою очень сложный агломератъ, и если въ виду результатовъ, выступившихъ въ позднѣйшее время, мы и говоримъ объ исторіи русской какъ о чемъ-то цѣльномъ, тѣмъ не менѣе этою сложностью состава пренебрегать никоимъ образомъ не слѣдуетъ. Не говоря уже объ инородческихъ областяхъ, даже и области съ русскимъ православнымъ населеніемъ враждовали между собою нѣкогда почти такъ-же, какъ враждовали различныя западно-европейскія государства, родственныя между собою и по этнографическимъ признакамъ, и по исповѣдуемой ими вѣрѣ. Теперь мы часто забываемъ объ этомъ, а между тѣмъ еще въ XVI-омъ вѣкѣ отдѣльныя русскія княжества жестоко препирались другъ съ другомъ. „Тоска разліяся по русьской земли: печаль жирьна тече средь земли русьскыя. А князи сами на себе крамолу коваху...“ вѣщаетъ *Слово о полку Игоревѣ* въ XII-омъ вѣкѣ. Но и много позднѣе было зачастую не лучше. Тѣмъ цѣннѣе, значитъ, достигнутые результаты. Не смотря на нѣкоторыя центробѣжныя теченія, въ общемъ всетаки на всемъ протяженіи восточно-европейской равнины развивалась единая государственность, единая по духу и по своимъ основнымъ устремленіямъ, и носителемъ этой государственности является единое племя—русское, въ особенности его великорусская вѣтвь. Что касается инородцевъ, то вѣдь еще Гоголь замѣтилъ про своего Костанжогло: „есть много на Руси русскихъ не русскаго происхожденія, въ душѣ, однако-же, русскіе.“ Ассимилирующая способность русскаго племени была всегда значительной, въ особенности же во времена стародавнія.

Вторая главнѣйшая особенность европейскаго Востока состоитъ въ томъ, что здѣсь не было той напряженной борьбы между двумя идеалами человѣческаго общежитія, черезъ которую прошла западная Европа. Русь приняла крещеніе въ то время, когда подготовлялось раздѣленіе вселенской церкви, но до окончательнаго разрыва между Римомъ и Византіей дѣло еще не доходило. Однако, уже съ самаго начала Русь тянула самымъ рѣшительнымъ образомъ въ сторону Византіи, не смотря на то, что воевать и ссориться съ греками приходилось нерѣдко, а военныхъ столкновеній съ Римомъ не было. Греко-восточное христіанство стало опредѣляющей русской религіозной стихіей, и таковою остается до сихъ поръ. Хотя съ теченіемъ времени въ числѣ подданныхъ русской державы оказалось много и католиковъ, и протестантовъ, но и по народному сознанію, и по выразительной буквѣ закона это послѣдователи „иностранныхъ“ исповѣданій. Магометанство и

буддизмъ (ламаизмъ), не пришедшіеся по душѣ славянству вообще, остались и у насъ безъ сколько-нибудь внушительнаго культурнаго значенія. Нашъ церковный расколъ, какъ ни велика его бытовая роль, не можетъ идти, по своему идейному содержанію и политическому значенію, ни въ какое сравненіе съ западно-европейскою реформаціей. Движеніе, породившее расколъ, было, въ сущности, лишь усиленнымъ и отчасти основаннымъ на недоразумѣніяхъ подтвержденіемъ того, что русская вѣра должна неизмѣнно пребывать вѣрою православною. Раціоналистическое и мистическое сектантство, точно также не нарушавшее первенства и господства греко-восточнаго православія, сравнительно мало затрогивало государственные интересы. Достаточно указать хотя-бы на то, что наше сектантство не было въ-силахъ захватить культурныя, правящія группы населенія и держалось преимущественно по низамъ. [67]) Великосвѣтскіе сектанты были у насъ ничтожною болячкою, а не властной силою, дѣйствующею отъ имени просвѣщенія и во имя его. Такимъ образомъ, развитіе государственной жизни на Востокѣ Европы оказывается свободнымъ отъ непрестанныхъ столкновеній государства съ церковью, вслѣдствіе чего и не потенцировались до крайнихъ предѣловъ отстаиваніе государственности противъ церковности и отстаиваніе церковности противъ государственности.

Благодаря только-что отмѣченнымъ двумъ кореннымъ особенностямъ, исторія Россіи представляется относительно легче обозримой, чѣмъ исторія западной Европы.

Въ русской исторіи точно опредѣлились до сихъ поръ два періода: первый періодъ простирается отъ начала русской исторической жизни до эпохи Ивана IV-го; второй періодъ — отъ конца XVI-го вѣка до нашихъ дней. Есть намеки, что мы способны вступить и въ третій періодъ, снимающій противорѣчія двухъ первыхъ періодовъ. [68]) Оправ-

---

[67]) Слѣдуетъ оговориться, что за послѣдніе годы сектантство раціоналистическаго характера, съ явнымъ обнаруженіемъ протестантскихъ стремленій въ духѣ германской реформаціи, пріобрѣтаетъ у насъ весьма серьезное значеніе не только въ церковномъ, но и въ государственномъ отношеніи. Это есть, впрочемъ, выраженіе не столько исконной русской религіозности, сколько тѣхъ особыхъ воздѣйствій, которыя опредѣляютъ собою развитіе второго періода нашей исторіи вообще.—Ср. епископа Алексія, *Религіозно-раціоналистическое движеніе на югѣ Россіи во второй половинѣ XIX-го столѣтія*; Казань, 1909 г.;—его-же, *Матеріалы для исторіи религіозно-раціоналистическаго движенія на югѣ Россіи во второй половинѣ XIX-го столѣтія*; Казань, 1908 г.

[68]) Здѣсь мы имѣемъ въ виду по-преимуществу нѣкоторыя общественно-литера-

даются-ли эти намеки, или нѣтъ — никто, впрочемъ, не рѣшится предугадывать. Возможно, что обстоятельства сложатся такимъ образомъ, что существенные признаки второго періода продержатся еще неопредѣленно долгое время; возможно и то, что судьба вынесетъ насъ довольно быстро, хотя-бы и не во мгновеніе ока, на просторъ синтеза, самобытнаго завершенія родного намъ восточно-европейскаго историческаго процесса. Какъ бы, впрочемъ, ни направился дальнѣйшій ходъ историческихъ событій, мы пока можемъ только предполагать, что заря дѣйствительно новой русской жизни займется лишь послѣ явственнаго завершенія второго періода нашей исторіи. И случится это, само собою разумѣется, не безъ усиленныхъ трудовъ съ нашей стороны. Повторю превосходныя слова Владиміра Мономаха (1053—1125 гг.), который былъ такъ любъ старымъ русскимъ людямъ: „Да сю грамотицю прочитаючи, потъснѣтеся на вься дѣла добрая, славяще Бога съ святыми его. Съмерти бо ся... не боячи, ни рати, ни отъ звѣри, но мужьское дѣло творите, како вы Богъ подастъ...“ Весь вопросъ, значитъ, въ томъ, хватитъ-ли у насъ духовныхъ и тѣлесныхъ силъ, чтобы по совѣсти, мужественно и нелѣностно, творить дѣло исторіи.

Много было пережито нашими предками и въ первый, и во второй періоды нашего историческаго бытія. Здѣсь я отмѣчу лишь то, что относится ближайшимъ образомъ къ развитію государственности и церковности. Соотвѣтственно порядку, принятому въ предыдущемъ изложеніи, намъ придется ограничиться, конечно, самой общей схемой.

Въ исторіи русской государственности за первый періодъ выступаетъ съ наибольшею отчетливостью стремленіе объединить всю полноту мірской, государственной власти въ одномъ лицѣ—въ лицѣ великаго князя, а затѣмъ и царя, являющихся носителями идеи освящаемаго церковью государственнаго патроната, христіански просвѣтленнаго отеческаго попеченія о благѣ подданныхъ. [69])

ратурныя явленія, свидѣтельствующія о томъ, что русская политическая мысль начинаетъ сознавать неполноту и односторонность ученій, возникшихъ на правомъ и на лѣвомъ флангахъ, которые тянутъ съ чрезмѣрною исключительностью то въ сторону перваго, то въ сторону второго періода русской исторіи.—Бросается вообще въ глаза, что наиболѣе крупные наши дѣятели за послѣднія десятилѣтія зачастую подавали поводъ къ затрудненіямъ при попыткѣ опредѣлить, къ какому стану надлежитъ ихъ отнести. Почти про каждаго изъ нихъ можно повторить слова графа А. К. Толстого: „двухъ становъ не боецъ, но только гость случайный...“

[69]) Пользуюсь терминомъ: государственный патронатъ—за неимѣніемъ болѣе подходящаго.—Напомню, что въ древнемъ Римѣ существовали патроны не только въ

Единодержавіе съ характеромъ „отчества“ верховной власти есть, безспорно, основоположная черта въ развитіи нашей государственности. Такъ назыв. „сѣверно-русскія народоправства“ составляютъ, въ смыслѣ народоправства, не правило русской государственной жизни, а исключеніе; притомъ и въ этихъ русскихъ республикахъ дѣло не обходилось безъ князя — съ тѣми-же признаками защитника и оберегателя, о комъ было бы „стояти и боронитися“. [70]) — Еще въ 1844 г. А. С. Хомяковъ писалъ Ю. Ѳ. Самарину, углубившемуся въ изученіе историческихъ судебъ Великаго Новгорода: „Когда кончите свой новгородскій подвигъ, не замедлите прислать. Да скажите: разбирая лѣтопись, не замѣтили-ли вы слѣдъ Запада въ Новгородѣ? Мнѣ вліяніе Запада явно въ равнодушіи религіозномъ, въ знакомствѣ съ нѣмецкими сагами о Дитрихѣ и т. д.; но замѣтно-ли оно въ остаткахъ юридическаго быта? Намеки были бы драгоцѣнны... Еще любопытно бы было знать отношенія Новгорода къ области. Имѣли-ли областные жители право гражданства полное? Вопросъ очень важный... Впрочемъ, я думаю, по общему ходу русскихъ обычаевъ, что области не были унижены, а что города находились только въ подчиненности, то-есть, семейной. Новгородъ былъ господиномъ не въ смыслѣ слова *господинъ-владыка*, а въ смыслѣ *господинъ-батюшка*.“ [71]) Замѣчаніе, брошенное вскользь А. С. Хомяковымъ, глубоко вѣрно: „отцовскій“ характеръ изначальной русской государственности не подлежитъ добросовѣстному оспариванію, какъ бы мы его ни оцѣнивали и гдѣ бы намъ ни приходилось встрѣчаться съ нимъ. [72])

отношеніи отдѣльныхъ лицъ (кліентовъ), но и въ отношеніи цѣлыхъ корпорацій, общинъ, странъ. Въ императорскую эпоху патронатъ въ отношеніи городовъ и т. п. былъ явленіемъ весьма обыкновеннымъ. Въ теченіе долговременнаго своего существованія институтъ патроната претерпѣлъ немало измѣненій, и подъ конецъ онъ выродился въ унизительное прихлебательство, но въ лучшую пору институтъ этотъ имѣлъ высоко-нравственный и даже религіозный характеръ; нарушеніе установленныхъ взаимоотношеній между патронами и кліентами каралось въ извѣстныхъ случаяхъ sacratio capitis. Понятно само собою, что, примѣняя терминъ: государственный патронатъ, я вовсе не желаю выразить ту мысль, будто-бы у насъ существовалъ патронатъ въ его собственно римской конструкціи.

[70]) Впрочемъ, независимая община Вятка, бывшая притономъ всякаго сброда бѣглецовъ, князя не имѣла.

[71]) Н. Барсуковъ, *ор. c.* (прим. 65); С.-Петербургъ, 1894 г., кн. 8, стр. 81.

[72]) „Единство рода, связь племенъ“, говоритъ С. М. Соловьевъ, „поддерживалась единымъ родоначальникомъ; эти родоначальники носили разныя названія—старцевъ, жупановъ, владыкъ, князей и проч.; послѣднее названіе, какъ видно, было особенно въ употребленіи у Славянъ русскихъ, и, по словопроизводству, имѣетъ значеніе ро-

Много фантастическихъ соображеній высказывалось относительно стараго вѣча. Допустимъ, что оно древнѣе князя. Но въ историческія времена вѣче является въ качествѣ совѣта при князѣ, работающаго вмѣстѣ съ нимъ, а не въ качествѣ юридической инстанціи, ограничивающей его. Весь нашъ старый бытъ носитъ печать патріархальнаго сожительства, лишеннаго точной юридической нормировки; то-же справедливо и относительно вѣча. „Слѣдствіемъ юридической неопредѣленности положенія вѣча“, говоритъ С. Ѳ. Платоновъ, „было то, что послѣднее было въ большой зависимости отъ условій чисто мѣстныхъ или временныхъ: политическое значеніе его понижалось при сильномъ князѣ, имѣвшемъ большую дружину, и, наоборотъ, усиливалось при слабомъ; кромѣ того, въ большихъ городахъ оно имѣло большее политическое значеніе, чѣмъ въ малыхъ... Когда власть князей усилилась и опредѣлилась, вѣче отъ политической дѣятельности перешло къ хозяйственной — стало заниматься дѣлами внутренняго быта общины.“ [73]) При наличности поводовъ къ столкновеніямъ, вѣче иногда рѣшалось спорить съ княземъ и даже „указывало ему путь“, т. е. прогоняло его; но это не было нормальнымъ порядкомъ, и принципіально княжеская власть, какъ таковая, не отрицалась вѣчемъ даже при очень бурныхъ столкновеніяхъ. Съ характеромъ обще-народнаго или обще-областного представительства, резюмирующаго въ себѣ народную волю, какъ нѣчто особое отъ воли князя, вѣче вовсе не является. Позволительно принять, что первообразомъ вѣча была простая мірская сходка, и что отъ этого первообраза оно не слишкомъ удалилось и въ позднѣйшія времена. [74])

Въ удѣльную эпоху всѣ общественныя отношенія основываются на принципѣ вотчинной власти (патримоніальности), и тутъ опять-таки мы не видимъ систематическихъ попытокъ къ ограниченію единодержавія. „Удѣлъ сѣверо-восточнаго князя есть наслѣдственная земель-

---

довое, означаетъ старшаго въ родѣ, родоначальника, отца семейства.“ С. М. Соловьевъ, *Исторія Россіи съ древнѣйшихъ временъ*; изд. т-ва „Общественная Польза“; кн. первая, т. I, стр. 49—50.

[73]) С. Ѳ. Платоновъ, *Лекціи по русской исторіи*; С.-Петербургъ, 1904 г., стр. 80—81.

[74]) По словамъ М. Дьяконова, „строй древнихъ народныхъ собраній во многихъ отношеніяхъ представлялъ большія несовершенства... Установить отличительные признаки нормальныхъ или законныхъ вѣчевыхъ собраній совершенно невозможно... Предметы вѣдомства вѣчевыхъ собраній не могутъ быть вполнѣ точно обозначены...“ М. Дьяконовъ, *Очерки общественнаго и государственнаго строя древней Руси (до конца XVII-го вѣка)*; Юрьевъ, 1907 г., т. I, стр. 127—128.

ная собственность князя, какъ политическаго владѣтеля (какъ частный землевладѣлецъ, онъ владѣлъ селами), собственность, по типу управленія и быта подходящая къ простой вотчинѣ, а иногда и совсѣмъ въ нее переходящая.“ [75]) Татарское засилье не измѣнило положенія дѣлъ существеннымъ образомъ. „Да и какъ татарское вліяніе на русскую жизнь могло быть значительно, если татары жили вдалекѣ, не смѣшивались съ русскими, являлись въ Россію только для сбора дани или въ видѣ войска, приводимаго бо́льшею частью русскими князьями для ихъ личной цѣли?“ [76]) Нельзя, конечно, отрицать вреднаго вліянія татаръ на успѣхи просвѣщенія, на выработку болѣе культурныхъ условій общественности; но пора бы уже отвыкнуть отъ повторенія нелѣпой фразы: „поскребите русскаго, и вы найдете татарина.“ Худы-ли, хороши-ли мы, но мы сами по себѣ, а татары сами по себѣ.

Распространяться объ условіяхъ возвышенія Московскаго княжества нѣтъ надобности. Припомнимъ лишь, что въ концѣ XIV-го вѣка оно начинаетъ превращаться въ организацію въ точномъ смыслѣ слова политическую, хотя вотчинный духъ и здѣсь держится очень упорно и частно-хозяйственныя отношенія, по-прежнему, смѣшиваются съ отношеніями государственными. Толчкомъ къ этому превращенію послужило Мамаево побоище. Національное Московское государство родилось, по выраженію В. О. Ключевскаго, на Куликовомъ полѣ, а не въ скопидомномъ сундукѣ Ивана Калиты. [77]) Въ созданіи московской царской власти стремленіе къ единодержавію съ характеромъ „отчества“ верховной власти получаетъ свое временное завершеніе, и въ этомъ заключается, главнымъ образомъ, историческій подвигъ обоихъ Ивановъ, III-го и IV-го, за который имъ, какъ можно надѣяться, отпустятся грѣхи многіе. Вмѣстѣ съ тѣмъ вырастаетъ и идея христіанскаго самодержавія на Руси, какъ естественное послѣдствіе не только устраненія внѣшней зависимости отъ Орды, но и выясненія внутренняго смысла нашего единодержавія.

Для уразумѣнія сложившагося такимъ путемъ идеала верховной власти наибольшій интересъ представляютъ писанія Ивана Грознаго,— который не мало сдѣлалъ и для разрушенія этого идеала, стоя на рубежѣ двухъ періодовъ: тутъ какъ-бы переломъ русской исторіи, ознаменованный вскорѣ-же великой Смутой, когда „верхъ и низъ москов-

[75]) С. Ѳ. Платоновъ, *op. c.* (прим. 73), стр. 99.
[76]) *Ibidem*, стр. 92—93.
[77]) *Ibidem*, стр. 128.

скаго общества проиграли игру, а выиграли ее средніе общественные слои.“ [78]) Вотъ какъ судитъ о воззрѣніяхъ Грознаго одинъ изъ нашихъ выдающихся изслѣдователей-спеціалистовъ. „Итакъ, государство что-то въ родѣ большой монастырской общины, царь какой-то главный, обще-земскій игуменъ... Послѣ этого не будетъ удивительно, если въ томъ, какъ изображаетъ Иванъ отношенія государственной власти къ гражданамъ, откроется очень много сходнаго съ тѣми отношеніями, какія установились между настоятелемъ и братіей въ общежительныхъ монастыряхъ... Указываемое сходство между взглядами Ивана на дѣятельность государственной власти и тѣми представленіями монастырскихъ порядковъ, какія находимъ у церковныхъ писателей, объясняется, впрочемъ, не однимъ знакомствомъ Ивана съ монастырскими правилами и вліяніемъ, какое имѣли эти правила на его воззрѣнія. Для объясненія этого сходства нужно обратить вниманіе на два обстоятельства. 1) Идеальное представленіе государственной власти единой и верховной явилось на Руси давно. Проводникомъ этого идеала были лица духовныя или, частнѣе, монахи, которые составляли болѣе интеллигентный слой въ самомъ духовенствѣ. Но это преобладаніе монашества не могло остаться безслѣднымъ для самаго идеала. Ясно, напротивъ, что въ русскомъ пониманіи того идеала государственныхъ отношеній, который основами своими восходилъ къ преданіямъ римско-византійскимъ, съ особенной силой долженъ былъ выразиться именно моментъ уничиженія, безволія и приниженія личности, который составляетъ сущность монастырскаго быта. Когда московскіе князья длиннымъ рядомъ усилій добились того, что ихъ претензія «государствованія на всей ихъ волѣ» могла найти, наконецъ, широкое практическое примѣненіе, они постарались, конечно, дать этому идеалу самое широкое, преобладающее значеніе. Нараждался московскій царизмъ. Ко времени Ивана IV-го пониманіе этого царизма было уже установлено... 2) Власть московскихъ князей развилась и окрѣпла на почвѣ не государственнаго, а частнаго права. Расширеніе своей вотчины,—вотъ цѣль, къ которой стремились московскіе князья. «Государь вотчинный», хозяинъ своей земли,—вотъ идеалъ верховной власти, который вырабатывала московская государственная и общественная жизнь. И чѣмъ однообразнѣе текла эта жизнь, тѣмъ упорнѣе держался въ умахъ этотъ идеалъ... Среди такихъ вотчинно-го-

[78]) С. Ѳ. Платоновъ, *Очерки по исторіи Смуты въ Московскомъ государствѣ XVI-го—XVII-го вв.;* С.-Петербургъ, 1901 г., изд. 2-ое, стр. 433.

сударственныхъ условій воспитался и царь Иванъ. Ясно, что представленіе о вотчинномъ государѣ должно было послужить почвой и первымъ основаніемъ для его царскаго идеала. Но Иванъ былъ человѣкъ книжный. Онъ не довольствовался тѣмъ, что давалось жизнью, но хотѣлъ дать себѣ отчетъ въ этомъ данномъ, дѣйствовать сознательно, по писанному... Недаромъ онъ такъ добивался получить книгу, гдѣ бы излагались отеческія преданія и человѣческіе обычаи (см. письмо игумена Артемія). Но въ этихъ преданіяхъ онъ опять долженъ былъ натолкнуться на монастырскую мораль. Образцомъ добраго домостройства представлялась все та-же монастырская община. «Вы игумени есте домомъ своимъ», гласитъ одно древнее поученіе, обращенное къ главамъ семействъ. Вотчинникъ русской земли хорошо усвоилъ эти старыя наставленія, какъ должно устроить доброе хозяйство. Поэтому онъ напоминаетъ Курбскому: «вся божественная писанія исповѣдуютъ, яко не повелѣваютъ чадомъ отцемъ противитися и рабомъ господину» (Сказан. 139). Такимъ образомъ представленія объ отношеніяхъ отца къ дѣтямъ и игумена къ братіи, хозяина къ своимъ рабамъ и учителя къ руководимымъ имъ ученикамъ,—все это смѣшивалось, переплеталось и въ такомъ видѣ прилагалось къ вотчинному строю московскаго государства. Получался своеобразный идеалъ верховной власти, идеалъ странный и пестрый, какая-то смѣсь монаха съ тѣмъ, что зовутъ дѣловымъ человѣкомъ, но идеалъ вполнѣ оправдывавшійся и условіями жизни, и преданіями литературными...“ [79]) Не замѣчательно-ли, что въ этой оцѣнкѣ „своеобразнаго“ идеала верховной власти у Грознаго такъ рѣзко выступаютъ черты, заимствованныя государственностью у церковности, притомъ церковности монашеской, и что понятія господина, хозяина, домоустроителя, игумена возводятся въ концѣ концовъ къ понятію отца? Не поражаетъ-ли и то, что „странный и пестрый“ идеалъ оказывается идеаломъ, „вполнѣ“ оправдываемымъ условіями жизни? Могло-ли бы это случиться, еслибы въ лицѣ Грознаго, какъ бы ни были прискорбны и достойны суроваго осужденія его личные недостатки и преступленія, не говорила сама исторія? Какъ бы то ни было, фактъ передъ нашими глазами, и отмыслить его прочь мы не имѣемъ научнаго права.

Ради пополненія общей характеристики русскаго государствен-

---

[79]) И. Н. Ждановъ, *Сочиненія;* С.-Петербургъ, 1904 г., т. I *(Сочиненія царя Ивана Васильевича,* стр. 80; гл. D: *Идеалъ царской власти у Грознаго,* стр. 150 и слѣд.).

наго идеала, въ томъ видѣ, какъ онъ былъ выраженъ Москвою, считаю необходимымъ привести еще нижеслѣдующія соображенія В. О. Ключевскаго: „Нѣтъ никакой нужды предварять историческій ходъ явленій, приписывая московскимъ государямъ XV-го и XVI-го в. политическое самосознаніе, которое съ великимъ трудомъ выработалось лишь позднѣе. Иностранцы, наблюдавшіе политическій бытъ Москвы при отцѣ Грознаго, замѣчали, что московскій государь властію своею надъ подданными превосходилъ всѣхъ монарховъ на свѣтѣ. Не нужно было особенной наблюдательности, чтобы замѣтить это. Такая власть была здѣсь не вчерашнимъ явленіемъ: она прямо развилась изъ значенія удѣльнаго князя-хозяина, окруженнаго дворовыми слугами, холопами. Но именно потому, что она имѣла такой источникъ, въ ней былъ одинъ существенный пробѣлъ. Московскій государь имѣлъ обширную власть надъ лицами, но не надъ порядкомъ, не потому, что у него не было матеріальныхъ средствъ владѣть и порядкомъ, а потому, что въ кругу его политическихъ понятій не было самой идеи о возможности и надобности распоряжаться порядкомъ, какъ лицами... Московскіе государи всего менѣе поддавались соблазну такого самодержавія. Они предоставляли дѣламъ идти своимъ чередомъ...“ [80]) Трудно болѣе ярко и наглядно выразить ту мысль, что московское самодержавіе, при всѣхъ грубыхъ недочетахъ отдѣльныхъ носителей государственной власти, всетаки не давило самой народной жизни, самого бытового уклада, всего порядка земскаго. „Пробѣлъ“ оказывается вѣдь не столько недостаткомъ, сколько достоинствомъ: рѣчь идетъ не о томъ, что не посчастливилось развить самодержавіе въ эту сторону, а о томъ, что удалось не поддаться „соблазну такого самодержавія“; между тѣмъ „власть“ была такая, что выше ея нѣтъ на свѣтѣ. [81]) И какъ бы скудно ни было теоретизированіе московскихъ книжниковъ и такихъ исключительно талантливыхъ людей, какъ оба Ивана, невольно думается, что „странный и пестрый“ идеалъ былъ идеаломъ дѣйствительно своеобразнымъ, существенно самобытнымъ, достойнымъ, казалось бы, дальнѣйшаго развитія.

Нужно-ли послѣ всего этого много толковать о такихъ учрежде-

---

[80]) В. О. Ключевскій, *Боярская дума*; Москва, 1902 г., изд. 3-е, стр. 249—250.

[81]) Отецъ Грознаго, великій князь Василій Іоанновичъ, умеръ въ 1533 г. Этотъ, по выраженію С. М. Соловьева, послѣдній собиратель русской земли былъ современникомъ Карла V-го, во владѣніяхъ котораго никогда не заходило солнце. Значитъ, даже по сравненію съ властью Карла V-го власть московскаго государя представлялась очень большою...

ніяхъ, какъ Боярская дума, въ смыслѣ органа, ограничивающаго единодержавіе и самодержавіе? Дѣятельность Боярской думы имѣла законодательный характеръ; она просуществовала до XVIII-го вѣка, будучи, по словамъ ея знаменитаго историка, „маховымъ колесомъ, приводившимъ въ движеніе весь правительственный механизмъ"; мало того, „въ періодъ наиболѣе напряженной своей дѣятельности, съ половины XV-го и до конца XVII-го в., это учрежденіе было творцомъ сложнаго и во многихъ отношеніяхъ величественнаго государственнаго порядка." Но эта-же самая дума „оставалась невидимкой для тѣхъ, кто двигался по ея указаніямъ." [82]) Опять нѣсколько неожиданная особенность, намекающая на что-то оригинальное, своеобычное. Указаній на то, чтобы Боярская дума вліяла на верховную власть въ качествѣ досаднаго или вреднаго тормаза, не имѣется: самый вопросъ о предѣлахъ великокняжеской и царской власти по отношенію къ Боярской думѣ для громаднѣйшаго большинства населенія даже какъ-бы вовсе не существовалъ.

Подобныя-же замѣчанія могутъ быть высказаны и относительно земскихъ соборовъ. „Первый изъ нихъ былъ созванъ изъ представителей всѣхъ чиновъ государства, т. е. всѣхъ его служилыхъ разрядовъ, ... въ 1549—1550 г. ... Такой составъ сообщалъ земскому собору характеръ совѣщанія правительства со своими собственными агентами, органами центральнаго и мѣстнаго, военнаго и финансоваго управленія. Поэтому соборъ XVI-го вѣка не былъ представительнымъ собраніемъ въ строгомъ смыслѣ слова." [83]) Нѣсколько иной характеръ пріобрѣтаютъ земскіе соборы лишь впослѣдствіи, въ XVII-омъ вѣкѣ, уже во второмъ періодѣ нашей исторіи; здѣсь они являются съ нѣкоторыми признаками представительнаго значенія. Изслѣдованія, относящіяся до земскихъ соборовъ, убѣждаютъ, во всякомъ случаѣ, въ томъ, что ихъ высокій авторитетъ уживался, безъ всякихъ юридическихъ хартій, и съ единодержавіемъ, и съ самодержавіемъ. А не поражаетъ-ли насъ и здѣсь „странность" конструкціи? „Въ самомъ дѣлѣ, что это за представительное собраніе, въ которомъ представителями народа являются все должностныя, служащія лица?... Очевидно, здѣсь мы встрѣчаемся съ такимъ своеобычнымъ порядкомъ представительства, при которомъ правительственное назначеніе и общественный выборъ теряли то острое различіе, какое обыкновенно

[82]) В. О. Ключевскій, *ор. с.* (прим. 80), стр. 3, 4.

[83]) В. О. Ключевскій, *Лекціи по русской исторіи*; С.-Петербургъ, 1902 г., изд. какъ рукопись, ч. I, стр. 387—388.

имъ придается“ [84])—придается, конечно, на основаніи западно-европейскаго опыта.

Мыслимо, далѣе, предположеніе, что при смѣшеніи „царя“ съ „игуменомъ“ царская власть находила внѣшнее ограниченіе своей полноты въ соборахъ церковныхъ. Въ царствованіе Ивана IV-го извѣстны соборы 1547, 1549, 1551, 1553 — 1554, 1555, 1560, 1564, 1567, 1568, 1572, 1578, 1580 и 1582 гг. [85]) Очень любопытно, безъ сомнѣнія, съ церковно-исторической точки зрѣнія, это широкое развитіе церковной соборности. Но уже одного обилія соборовъ достаточно для того, чтобы усомниться въ ихъ „ограничивающемъ“ самодержавіе и единодержавіе значеніи: не сталъ бы, разумѣется, такой самовластный и строптивый владыка, какъ Иванъ IV-ый, создавать себѣ лишнюю помѣху. Значитъ-ли это, съ другой стороны, что церковные соборы были пустою и безсодержательною формальностью, лишенною широкаго общественнаго, да кстати и собственно церковнаго значенія? Отнюдь нѣтъ. Противъ этого говоритъ уже существо тѣхъ вопросовъ, которые обсуждались на соборахъ. [86]) Объ отношеніи же государственной власти къ высшему авторитету помѣстной церкви можно судить по нижеслѣдующей цитатѣ: „Великій князь или царь Московскій принималъ участіе въ соборахъ и ихъ постановленіяхъ въ качествѣ поборника православной вѣры и покровителя церкви. Доказательства на это можно видѣть въ дѣяніяхъ Стоглаваго собора. Не смотря на живое участіе въ собраніи и дѣяніяхъ этого собора, царь Іоаннъ IV-ый не считалъ себя полновластнымъ рѣшителемъ церковныхъ вопросовъ, наоборотъ, предоставлялъ исправленіе замѣченныхъ церковныхъ нестроеній церковной іерархіи. Онъ называлъ епископовъ, собравшихся на соборѣ, своими отцами, а себя ихъ духовнымъ сыномъ..., сослужебнымъ имъ поборникомъ вѣры... Онъ приглашалъ ихъ къ исполненію пастырскаго долга принятіемъ мѣръ исправленія замѣченныхъ церковныхъ нестроеній, и напоминалъ имъ, что они въ своемъ исповѣданіи при поставленіи дали обѣщаніе не слушать ни бояръ, ни князей, ни самого верховнаго владыки, въ случаѣ если послѣдніе будутъ требовать отъ нихъ согласія на что-нибудь противное правиламъ церковнымъ... Онъ прямо говорилъ епископамъ: «мене, сына своего, наказуйте и просвѣщайте на всяко бла-

[84]) В. О. Ключевскій, *Опыты и изслѣдованія*; Москва, 1912 г. *(Составъ представительства на земскихъ соборахъ древней Руси;* стр. 546).

[85]) И. Н. Ждановъ, *ор. с.* (прим. 79), стр. 102 и слѣд.

[86]) Филаретъ (Гумилевскій), архіеп. Черниговскій, *ор. с.* (прим. 66), стр. 318.

гочестіе, яко же лѣпо есть благочестивымъ царемъ быти во всякихъ царскихъ праведныхъ законѣхъ и во всякомъ благовѣріи и чистотѣ. Аще ли азъ буду вамъ сопротивенъ кромѣ божественныхъ правилъ, вы о семъ не умолкните; аще преступникъ буду, воспретите ми безъ всякаго страха, да жива будетъ душа моя»...“ [87]) Выходитъ, повидимому, такъ, что и тутъ передъ нами „странный и пестрый“ идеалъ. А между тѣмъ чувствуется, что подъ покровомъ условной реторики живетъ и дышитъ какая-то подлинная правда,—сыновство царя-отца въ отношеніи церкви-матери.

Подводя общій итогъ всему сказанному, мы получаемъ для государственности перваго періода русской исторіи — проникнутый религіознымъ духомъ государственный патронатъ, пользующійся, по мѣрѣ надобности, совѣтомъ земли, безъ всякаго, однако-же, ограниченія полноты единодержавія и самодержавія, и не оказывающій всеопредѣляющаго давленія на порядокъ народно-земской жизни, при почти полномъ отсутствіи юридической нормировки всего того, изъ чего слагаются отношенія верховной власти къ подданнымъ. Государственность наша вырастала въ этомъ періодѣ медленно и органически, руководимая не столько требованіями отвлеченной мысли, сколько природнымъ чутьемъ народныхъ массъ, исходившихъ изъ не надуманной, а непосредственно чувствуемой племенной особности. Этимъ и объясняются то своеобразіе, та своеобычность, которыя выступаютъ такъ рѣзко въ конструкціи нашихъ изначальныхъ государственныхъ установленій. Полагать, что все дѣло сводится къ примитивности быта, къ безразличію полу-варварскаго уклада жизни, повсюду болѣе или менѣе одинаковаго, рѣшительно нельзя. Вся совокупность реальныхъ данныхъ свидѣтельствуетъ, что, при безспорной скудости философскаго просвѣщенія и недостаточности научнаго знанія, мы всетаки не въ какой-то „бѣлой Арапіи“, а среди условій довольно сложнаго быта, передъ

[87]) И. С. Бердниковъ, *op. c.* (прим. 22), стр. 194—195.—„Изложенныя въ Стоглавѣ постановленія, касавшіяся церковнаго суда, управленія и имуществъ, не были безрезультатными: они получили самое широкое примѣненіе на практикѣ и въ теченіе долгаго времени (съ 1551 по 1700 гг.) имѣли руководственное значеніе... Можно сказать, что только съ изданіемъ Духовнаго Регламента и учрежденіемъ Св. Сунода Стоглавъ потерялъ въ русской церкви всякое руководственное значеніе и пересталъ быть для нея дѣйствующимъ правомъ, обратившись въ простой памятникъ русской старины и быта, а что касается раскольниковъ-старообрядцевъ, то для нихъ Стоглавъ и до сихъ поръ еще не утратилъ обязательнаго, руководящаго значенія.“ Д. Стефановичъ, *О Стоглавѣ; его происхожденіе, редакція и составъ; къ исторіи памятниковъ древнерусскаго церковнаго права*; С.-Петербургъ, 1909 г., стр. 275—276.

лицомъ подлинной культуры своеобразнаго типа, хотя-бы еще весьма далекой отъ полнаго расцвѣта. Нѣтъ нужды рисовать первый періодъ нашей исторіи въ видѣ какой-то розовой идилліи; но было бы несправедливо усматривать въ немъ одно матеріальное и духовное убожество, одну нескончаемую сумятицу тупой и полу-дикой тиранніи. Впрочемъ, едва-ли кто и отважится теперь прямо высказываться въ подобномъ смыслѣ. Русская историческая наука вскрыла въ нашемъ отдаленномъ прошломъ вообще и въ отдаленномъ прошломъ нашей государственности въ частности такіе факты, которые позволяютъ утверждать безъ всякаго ложнаго романтизма, что фундаментъ нашей исторіи былъ заложенъ глубоко, изъ матеріаловъ собственнаго производства, людьми даровитыми, способными постоять за себя и за свое дѣло. Отъ доброй воли и ясной мысли потомства будетъ зависѣть, разобрать-ли этотъ фундаментъ и начать всю работу сызнова, или попытаться возвести зданіе на этомъ старомъ фундаментѣ, хотя-бы послѣ сложной провѣрки достоинствъ и недостатковъ основного плана.

VI.

Посмотримъ теперь, что представляетъ за время до конца XVI-го вѣка наша церковность.

Послѣ крещенія князя Владиміра въ 988 г., христіанство распространилось изъ Кіева довольно быстро во всѣ стороны, такъ-что къ концу XI-го вѣка оно уже господствовало во всѣхъ русскихъ областяхъ. „Къ концу XI-го вѣка было на югѣ Россіи семь епископій (въ Кіевѣ, Черниговѣ, Бѣлгородѣ, Юрьевѣ, Туровѣ, Переяславлѣ, Владимірѣ волынскомъ и Тмуторакани), и четыре на сѣверо-западѣ (въ Туровѣ, Полоцкѣ, Новгородѣ, Ростовѣ). Такое положеніе епархій само собою показываетъ, гдѣ къ концу XI-го вѣка много успѣло христіанство, и гдѣ много еще надлежало бороться съ язычествомъ. На югѣ Россіи уже и по деревнямъ стояли тогда храмы христіанскіе.“ [88]) Значительно медленнѣе усваивалось христіанство по областямъ инородческимъ: было, очевидно, нѣкоторое особое предрасположеніе къ принятію христіанства среди населенія русскаго при отсутствіи подобнаго предрасположенія въ населеніи инородческомъ. Отчасти объясняется это болѣе высокой культурностью русскихъ по сравненію съ инородцами; но немалое значеніе принадлежитъ въ этомъ случаѣ и народному душевному складу, отождествившему

[88]) Филаретъ (Гумилевскій), архіеп. Черниговскій, *ор. с.* (прим. 66), стр. 31.

христіанство съ крестьянствомъ. Обстоятельство это заслуживаетъ, безъ сомнѣнія, самаго серьезнаго вниманія: имъ обусловливается главнымъ образомъ тотъ фактъ, что русская церковность вскорѣ-же стала сознаваться какъ нѣчто свое, родное, не навязанное счужа. Между Литвою и Чудью христіанство распространилось въ XIII-омъ вѣкѣ. [89]) Еще позднѣе, въ XIV-омъ вѣкѣ, достигло оно Малой Перми, а въ XV-омъ—Великой Перми. Въ XV-омъ и XVI-омъ столѣтіяхъ проповѣдь христіанства огласила берега сѣвернаго моря, населенные убогими лопарями. Около того-же времени христіанство стало распространяться среди татаръ бывшихъ царствъ Казанскаго и Астраханскаго и среди инородцевъ Сибири. Нечего грѣха таить—и по настоящее время еще многія части нашей обширной государственной территоріи остаются либо недостаточно просвѣщенными свѣтомъ христіанства, либо цѣликомъ преданными враждебнымъ христіанству религіознымъ стихіямъ. Но если принять въ соображеніе, съ какими трудностями приходилось бороться нашимъ миссіонерамъ въ удѣльно-вѣчевую и московскую эпохи русской исторіи, то всетаки нельзя не преклониться передъ религіознымъ воодушевленіемъ русскихъ подвижниковъ, мужественно проникавшихъ съ крестомъ въ рукахъ въ самые глухіе углы восточно-европейской равнины и сопредѣльныхъ странъ. Русская церковь не отставала отъ русскаго государства—скорѣе она шла даже впереди него. И если наши предки не участвовали въ западно-европейской эпопеѣ крестовыхъ походовъ, то отсюда еще не слѣдуетъ, чтобы мы не имѣли собственныхъ крестоносцевъ. [90])

---

[89]) Какіе образы выдвигала на Литвѣ исторія, всего лучше судить по личности Воишелга, князя Новгорода литовскаго. Кровожадный человѣкоубійца, онъ принимаетъ крещеніе, постригается въ монахи и направляется на Аѳонъ. Не добравшись до Св. горы, онъ возвращается домой и основываетъ на берегу Нѣмана свой собственный монастырь. Послѣ того какъ въ 1263 г. былъ убитъ отецъ Воишелга Миндовгъ, князь-инокъ въ продолженіе трехъ лѣтъ усмиряетъ Литву и жестоко расправляется съ врагами своего отца. Въ 1268 г. онъ передаетъ свои владѣнія зятю, а самъ водворяется въ Угровесскомъ монастырѣ.—„Древняя литовская лѣтопись говоритъ: «и тотъ Петръ Гаштольдъ (ок. 1364 г.) наипервѣй принялъ (въ Краковѣ) вѣру римскую и до Литвы принесъ... а римской вѣры въ Литвѣ не было, только русская замѣшалася.»“ Филаретъ (Гумилевскій), *ibidem*, стр. 201—203.

[90]) Среди зырянъ апостольски подвизался св. Стефанъ, бывшій причетникъ устюжскаго собора, сумѣвшій выучиться и греческой грамотѣ. „Въ 1383 г. онъ просилъ въ Москвѣ поставить для зырянъ епископа и самъ былъ посвященъ. Затѣмъ посвятилъ природныхъ зырянъ въ причетники, діаконы и священники. «И попове его,—говоритъ современникъ,—пермскимъ языкомъ служаху обѣдню, заутреню же и вечерню, и канонархи его по пермскимъ книгамъ канонархаша, пѣвцы же всяко

Іерархія русской церкви сложилась по образцу греческой и находилась долгое время въ прямой зависимости отъ патріарха константинопольскаго. Такой порядокъ вполнѣ соотвѣтствовалъ каноническимъ требованіямъ и сопровождался цѣннымъ результатомъ: русская церковь пребывала въ сознаніи высокаго единства вселенской церкви, дорожила братскимъ общеніемъ со всѣмъ восточнымъ христіанствомъ, научалась разумѣнію помѣстно-церковной относительности. Лишь въ позднѣйшія времена, въ связи съ упроченіемъ автокефальности, начинаетъ обнаруживаться стремленіе къ чрезмѣрно высокой оцѣнкѣ своей церковности именно какъ своей. „По дипломатическимъ бумагамъ отечества нашего извѣстно, что перваго митрополита принялъ изъ Константинополя равноапостольный Владиміръ. Такъ, вполнѣ несомнѣнно извѣстіе Никон. лѣт., Степ. кн. и другихъ памятниковъ, что первымъ митрополитомъ былъ св. Михаилъ... Для всей Россіи былъ назначенъ константинопольскимъ соборомъ одинъ митрополитъ — митрополитъ кіевскій... Цѣлая Россія была принята соборомъ константинопольскимъ за одну область, митрополитъ кіевскій былъ первымъ епископомъ.“ [91]) Замѣчательно, что уже вскорѣ по принятіи христіанства оказалось возможнымъ предоставлять епископскіе посты русскимъ по происхожденію людямъ. Первый митрополитъ изъ русскихъ, блаж. Иларіонъ (1051—1067 гг.), оказался достойнѣйшимъ представителемъ русской церкви. „Азъ милостію человѣколюбиваго Бога мнихъ и прозвитеръ Иларіонъ изволеніемъ Его отъ благочестивыхъ епископъ священъ быхъ и настолованъ въ велицѣмъ и богохранимомъ градѣ Кыевѣ, яко быти ми въ немъ митрополиту, пастуху же и учителю. Быша же си въ лѣто 6559 (1051), владычествующу благовѣрному Кагану Ярославу, сыну Владимірю. Аминь.“ [92]) Такими словами заключалъ митрополитъ свое исповѣданіе вѣры, и онъ былъ дѣйствительно пастыремъ и учителемъ. Благодаря его трудамъ, духовное просвѣщеніе и благочестіе сдѣлали на Руси большіе успѣхи, и сознаніе народно-государствен-

---

пѣніе пермски возглашаху.»“—Воспитанникъ Соловецкой обители Ѳеодоритъ научилъ лопарей письменамъ и перевелъ на ихъ языкъ нѣсколько молитвъ; на устьѣ р. Колы построилъ онъ храмъ и обитель во имя святой Троицы. Препод. Трифонъ проповѣдывалъ на р. Печенгѣ—еще дальше за Колою, у Нордъ-Капа.—Митрополитъ Кириллъ въ 1265 г. открылъ епархію сарайскую. „Нѣкоторые памятники ясно показываютъ, что пастырь сей епархіи жилъ въ самомъ станѣ Орды.“ Филаретъ (Гумилевскій), *ibidem*, стр. 209—211, 333—334, 197.—Миссіонерскіе пріемы, достойные подражанія и въ болѣе просвѣщенныя времена...

[91]) *Ibidem*, стр. 111—113.

[92]) *Ibidem*, стр. 116—117.

наго единства насыщалось все больше и больше религіознымъ духомъ. Къ слѣдующему за первымъ митрополитомъ изъ русскихъ поколѣнію долженъ быть причисленъ, между прочимъ, приснопамятный игуменъ Даніилъ, ходившій во Святую землю въ княженіе великаго князя Святополка-Михаила (1093—1113 гг.). Кому не извѣстно его трогательное повѣствованіе о томъ, какъ онъ просилъ въ Іерусалимѣ короля Балдуина I-го, чтобы ему разрѣшено было поставить „свое кандило на гробѣ святѣмь *отъ всея русьскыя земля*“? Кто не умилялся и заключительными словами его сказанія: „Въ вьсѣхъ сихъ мѣстѣхъ святыхъ не забывахъ именъ князей Русьскыхъ, и княгынь ихъ, и дѣтей ихъ, ни епископовъ, ни игуменовъ, ни бояръ, ни дѣтей моихъ духовьныхъ, ни вьсѣхъ христіянъ николиже не забывалъ есмь, но вездѣ поминилъ есмь въ молитвахъ.“ О проникновеніи къ намъ, при содѣйствіи греческаго духовенства, византійской духовной учености свидѣтельствуютъ краснорѣчивыя слова Кирилла, епископа Туровскаго, дѣятельность котораго относится ко второй половинѣ XII-го вѣка.

Безспорно, величайшимъ счастьемъ было то, что проповѣдь христіанства опиралась на свящ. писаніе, переведенное на доступный русскому населенію языкъ. Христіанство было источникомъ всяческаго назиданія и просвѣщенія, и общедоступностью свящ. писанія, а также общедоступностью богослуженія, объясняется въ значительной степени то, что христіанство на русской почвѣ пріобрѣло на первыхъ-же порахъ особо-интимный, задушевный характеръ. Трудно, конечно, выразить въ краткой и для всѣхъ убѣдительной формулѣ сущность религіознаго настроенія обширной группы людей. Но едва-ли возможно оспаривать многочисленные факты, настойчиво указывающіе на искреннюю, сердечную преданность православію преобладающаго большинства русскаго населенія въ теченіе всего перваго періода русской исторіи,— преданность, свободную отъ узко-политическихъ и властолюбивыхъ цѣлей, чуждую по бо́льшей части желанія обратить религіозный капиталъ въ источникъ житейскихъ благъ. Бросается въ глаза при этомъ, что русское православіе усвоило очень быстро особую окраску, отличающую его отъ православія византійскаго. У насъ не обнаруживалось наклонности къ крайней мистической экзальтаціи, къ исключительно созерцательному устремленію религіознаго чувства, къ чрезмѣрному пренебреженію требованіями практической дѣловитости. Даже „пустынножительство“ наше не отгораживалось непроницаемыми оградами отъ внѣшняго міра. Широкое развитіе монастырской жизни совмѣщалось,

безъ всякаго ущерба для личнаго подвижничества, съ осуществленіемъ разнообразныхъ культурныхъ и обще-народныхъ цѣлей. Достаточно сослаться хотя-бы на исторію Кіево-Печерскаго монастыря, который, по справедливости, можно назвать культурнымъ центромъ домонгольской Руси.[93]) Византійская склонность къ отвлеченнымъ богословскимъ спорамъ, принимавшая подчасъ даже уродливыя формы, оказалась точно также несродной русскому православію. Вообще, схоластика, логическая головоломка, игра въ умственныя построенія безъ реальнаго приложенія не встрѣчали, да и до сихъ поръ не встрѣчаютъ, сочувствія въ русской народно-общественной средѣ. Можетъ-быть, это есть результатъ нѣкоторыхъ недочетовъ въ общихъ условіяхъ нашего умственнаго развитія; но еще болѣе правдоподобно, что тутъ сказывается опять-таки искренность простого чувства, сторонящагося отъ всякой вычурности. Какъ бы то ни было, преувеличенное пристрастіе къ обрядности, которое такъ часто ставится въ упрекъ нашей церковной старинѣ, должно быть оцѣниваемо именно съ точки зрѣнія только-что отмѣченныхъ обстоятельствъ. Какъ ни вышучиваютъ это пристрастіе, какъ ни стараются истолковать его въ смыслѣ умственной ограниченности или даже тупости, безпристрастное изслѣдованіе склоняетъ насъ къ убѣжденію, что сущность дѣла вовсе не въ томъ, что русское религіозное сознаніе лишено глубины и силы, что оно довольствуется якобы слѣпой, не разсуждающей вѣрой. Строгое соблюденіе обрядности удерживаетъ мистику въ предѣлахъ должнаго; заботливое выясненіе смысла обрядности закрѣпляетъ отвлеченности въ конкретныхъ формахъ. Вотъ въ чемъ, на нашъ взглядъ, одно изъ возможныхъ рѣшеній вопроса о пресловутой приверженности старой Руси къ церковному обряду.

Обрисованный выше общій характеръ русской церковности за первый періодъ русской исторіи позволяетъ предусматривать a priori, что развитіе церковной жизни должно было идти у насъ въ тѣсномъ единеніи съ развитіемъ жизни государственной, безъ той тягостной борьбы,

---

[93]) „Ich wollte auf Grund der Einzelngeschichte des Klosters und seiner Bewohner ein Bild davon geben, was alles das Kloster für das Kiever Russland bedeutete, wie es auf Grund seiner Geschichte und der Wirksamkeit seiner Insassen sich als geistiges und religiöses Zentrum Kievs an dem nationalen Leben Altrusslands auf verschiedenen Gebieten, manchmal in hervorragender Weise, betheiligte, so dass wir berechtigt sind, es Kulturzentrum des vormongolischen Russlands zu nennen.“ L. K. Goetz, *Das Kiever Höhlenkloster als Kulturzentrum des vormongolischen Russlands;* Passau 1904, S. VI.

которая такъ рѣзко выступаетъ въ исторіи западной Европы. Не прикрѣпляясь черезчуръ прочно къ землѣ, но и не отрываясь отъ нея совершенно, не обособляя себя отъ государства, но и не сливаясь съ нимъ, русская церковь отражала въ себѣ все то, чѣмъ жилъ русскій народъ—участвовала въ его скорбяхъ и радостяхъ, содѣйствовала преуспѣянію государственности безъ опасенія нажить себѣ въ ея лицѣ врага, принимала поддержку съ ея стороны не во имя отвлеченнаго права, а во имя нравственной взаимности...

Нашествіе монгольское внесло въ развитіе русской церковной жизни временныя замѣшательства. Послѣ Батыя Россія оставалась около десятка лѣтъ безъ своего церковнаго предстоятеля, и только въ 1250 г. Кириллъ, епископъ холмскій, могъ отправиться въ Никею къ патріарху для посвященія въ санъ митрополита. По прибытіи въ Кіевъ, онъ принялся ревностно возстановлять церковный порядокъ, много странствовалъ по разоренной землѣ и не оставлялъ безъ своихъ попеченій даже татаръ. Преемникъ Кирилла, св. Максимъ, перенесъ въ 1299 г., наканунѣ XIV-го вѣка, митрополичью каѳедру изъ разореннаго Кіева во Владиміръ-на-Клязьмѣ. Ему приходилось продолжать устроительные подвиги Кирилла, и этому труду онъ отдалъ 22 года своей жизни въ санѣ митрополита. Въ 1308 г. на митрополичью каѳедру вступилъ св. Петръ, одинъ изъ крупнѣйшихъ дѣятелей той трудной поры. Отъ хана Узбека онъ получилъ ярлыкъ или льготную грамоту, обезпечивавшую за русскимъ духовенствомъ многія преимущества, а по соглашенію съ Иваномъ Калитой онъ перенесъ весною 1325 г. свою каѳедру изъ Владиміра въ Москву. Вотъ небольшой отрывокъ изъ поэтическаго повѣствованія А. Н. Майкова, который такъ хорошо прозрѣвалъ и въ древній языческій міръ: „Объѣзжая свою паству, св. Петръ часто заѣзжалъ въ Москву къ князю Ивану Даниловичу. Полюбился ему этотъ князь въ маленькомъ городкѣ, въ бѣдномъ теремку, надъ Москвою рѣкою... Митрополитъ говорилъ князю Ивану Даниловичу: «Всѣхъ перевидалъ я князей и всѣхъ ихъ знаю; есть между ними и добраго нрава, да горячи и легкомысленны; въ даль не смотрятъ, а только думаютъ, какъ бы нынче прошло хорошо: думаютъ о себѣ, а не о народѣ, не о всей Руси. И отъ раздѣленія ихъ вся-то Русь пополамъ распалась: одна часть подъ Литву подпала, другая подъ татаръ... Изъ всѣхъ князей только ты, Иванъ Даниловичъ, нрава твердаго и ума великаго. Принимайся съ Богомъ за собираніе земли подъ одну руку твою... А я въ Москвѣ поселюсь и въ ней свой престолъ митрополичій поставлю,

и буду помогать тебѣ совѣтомъ и дѣломъ, и молитвами моими передъ Господомъ и Пресвятой Богородицей... Ты же построй, во имя Ея, во имя Успенія Пресвятыя Богородицы, соборный храмъ, и пророчу тебѣ, что если ты меня во всемъ послушаешь, то и самъ прославившься съ родомъ твоимъ больше другихъ князей, и городъ твой прославится надо всѣми русскими городами; святители послѣ меня будутъ жить въ немъ; руки его взыйдутъ на плещи враговъ его, и Богъ прославится въ немъ.»“ [94]) Не будемъ разбирать, такими-ли именно словами поощрялъ св. Петръ Ивана Калиту въ его государственномъ строительствѣ; для насъ важно только то, что первыя зачинанія Московскаго княжества, оправдавшаго предвѣщанія митрополита, вошли въ жизнь съ благословенія церкви, которая и на сѣверовостокѣ такъ-же дружила съ государствомъ, какъ она дружила раньше на югѣ, въ Кіевѣ.

При св. Алексіи (1354 — 1378 гг.) русская митрополія обнаружила наклонность къ раздѣленію — конечно, не въ вѣроучительномъ, а въ церковно-административномъ отношеніи. Обусловливалось это событіями политическими и каноническимъ требованіямъ не противорѣчило, хотя и способно было вызывать въ русскихъ людяхъ болѣзненныя чувствованія. По требованію Ольгерда, саномъ митрополита для Литвы и Волыни былъ облеченъ въ Константинополѣ Романъ. При Кипріанѣ (1390 — 1406 гг.) единство русской митрополіи возстановилось-было, но со смертію его оно снова рушилось, вслѣдствіе требованій Витовта. Замѣчу попутно, что къ этому времени относится грамота патріарха Антонія IV-го (1393 г.) къ великому князю Василію Дмитріевичу, мѣтко характеризующая византійскую теорію о взаимныхъ отношеніяхъ государства и церкви и о вселенскомъ значеніи византійскаго царя. Въ грамотѣ этой говорится, между прочимъ: „Ничего нѣтъ хорошаго, сынъ мой, если ты говоришь: мы имѣемъ церковь, а царя не имѣемъ. Невозможно христіанамъ имѣть церковь, а царя не имѣть. Царство и церковь находятся въ тѣсномъ союзѣ и общеніи между собою, и невозможно отдѣлить ихъ другъ отъ друга... одинъ только есть царь во вселенной [т. е. царь византійскій]... Если же и нѣкоторые другіе изъ христіанъ присвояли себѣ имя царя, то эти примѣры суть нѣчто противуестественное, противузаконное, болѣе дѣло тиранніи и насилія (чѣмъ права)...“ [95]) Не

[94]) А. Н. Майковъ, *ор. с.* (прим. 19), стр. 402 и слѣд. (*Разсказы изъ русской исторіи*).

[95]) И. С. Бердниковъ, *ор. с.* (прим. 22), стр. 108—109.

смотря на сопротивленіе константинопольскаго патріарха, Витовтъ добился того, что мѣстные епископы возвели на кіевскую митрополичью каѳедру Григорія Цамблака. [96]) При митрополитѣ Исидорѣ (1438 г.), пріѣхавшемъ изъ Константинополя, обѣ митрополіи опять слились во-едино. Но при немъ русская церковь подверглась большой опасности: извѣстно, какую печальную роль сыгралъ онъ на феррарофлорентійскомъ соборѣ. Дѣло закончилось избраніемъ на московскую каѳедру св. Іоны, который, еще будучи епископомъ рязанскимъ, сблизился съ Василіемъ Темнымъ. Для посвященія въ митрополиты его предполагали сначала направить въ Константинополь, но, въ виду тамошней политической неурядицы и сомнѣнія въ преданности византійцевъ православію, великій князь предложилъ собору русскихъ епи-

---

[96]) Жизни, административной и книжной дѣятельности Григорія Цамблака посвященъ обстоятельный трудъ А. И. Яцимирскимъ, который характеризуетъ своего героя такъ: „Оригинальный и мощный образъ Цамблака, талантливаго церковнаго писателя, плодовитаго проповѣдника, трудолюбиваго и просвѣщеннаго книжника и строгаго подвижника, мятежный духъ котораго, казалось, не зналъ отечества, — намъ представляется личностью сложной, натурой неуравновѣшенной. Вѣчный странникъ и неудачникъ, онъ жилъ и работалъ въ разныхъ земляхъ славянскаго юга а потому, принадлежитъ исторіи литературы болгарской, сербской, румынской и русской. Воспитанникъ тырновскаго патр. Евѳимія и послѣдователь его правописной реформы, затѣмъ—ревностный аскетъ Святой горы, келейный инокъ и апокрисіарій вселенскаго патріарха, даровитый проповѣдникъ митропольей сочавской церкви, игуменъ новосозданнаго Нямецкаго монастыря въ Карпатахъ, смѣлый и дерзкій искатель каѳедры кіевской митрополіи, стойкій защитникъ православія на Констанцскомъ соборѣ, наконецъ, схимникъ и великій труженикъ на поприщѣ славянскаго книжнаго дѣла въ Молдавіи,—всѣ эти моменты и черты въ біографіи Цамблака настолько плохо совмѣщаются другъ съ другомъ, что насъ не должны удивлять ни московскія обвиненія его въ „латинствѣ“, ни константинопольскія проклятія и отлученія, ни отзывы о немъ, какъ объ авантюристѣ, карьеристѣ и интриганѣ въ устахъ новѣйшихъ историковъ... Съ другой стороны, онъ заслужилъ извѣстность „философа“, увлекательнаго проповѣдника, а въ глазахъ молдавскихъ монаховъ являлся примѣромъ всѣхъ рѣшительно иноческихъ добродѣтелей, и въ XVIII-омъ и XIX-омъ вѣкахъ, повидимому, не безъ причины былъ смѣшиваемъ съ преподобнымъ Григоріемъ Кіево-Печерской лавры. Такая пестрота—характерная черта многихъ выдающихся людей.“ А. И. Яцимирскій, *Григорій Цамблакъ*; С.-Петербургъ, 1904 г., стр. 1—2. — Замѣчательная личность Григорія Цамблака, человѣка безъ отечества или слуги нѣсколькихъ отечествъ, старавшагося сочетать интересы славянскаго юга, Византіи, Литвы и Кіева, является до нѣкоторой степени прототипомъ для кіевскихъ митрополитовъ за время обособленнаго существованія кіевской митрополіи. Чувствуется, что тутъ вѣетъ уже другимъ духомъ, отличнымъ отъ того, который вдохновлялъ московскихъ первосвятителей. Неудивительно, что Григорій Цамблакъ не находилъ сочувствія въ Москвѣ, и что здѣсь чуяли въ немъ „латинство“.

скоповъ поставить Іону въ митрополиты тутъ-же, на мѣстѣ. Порядокъ этотъ упрочился, и съ декабря 1448 г. всѣ митрополиты наши поставляются соборомъ собственныхъ епископовъ.[97]) Преемники московскаго первосвятителя Іоны († 1461 г.) перестали уже называться митрополитами кіевскими, и митрополія южная рѣшительно отдѣлилась отъ сѣверной. „Каѳедра литовскаго митрополита чаще была въ Вильнѣ, повременамъ въ Новгородѣ, рѣдко въ Кіевѣ.“ [98]) Слѣдуетъ имѣть въ виду, что въ глазахъ Москвы политическое паденіе Византіи было наказаніемъ Божіимъ за вѣроотступничество на феррарофлорентійскомъ соборѣ, и что имперія какъ-бы увлекла своимъ паденіемъ и церковный авторитетъ. Хотя впослѣдствіи выяснилось, что патріархатъ константинопольскій остается вѣрнымъ православію и восточная церковь желаетъ пребывать и въ несчастныхъ политическихъ условіяхъ хранительницей греко-каѳолическаго преданія, тѣмъ не менѣе возврата къ прошлому со стороны Москвы не послѣдовало. Это соотвѣтствовало, впрочемъ, и политическимъ видамъ крѣпнущей московской государственности...

До насъ дошло любопытное *Слово*, являющееся оправданіемъ стремленій русской церкви къ независимости, resp. къ автокефальности. „Печально, по словамъ неизвѣстнаго автора, окончилась роль византійскаго императора, этого представителя и защитника православія, въ лицѣ котораго оканчивалась и роль греческаго царства, какъ царства православнаго; греческому императору, столь недостойно выполнившему свое высокое назначеніе въ православной церкви, противопоставляется авторомъ *Слова* великій князь московскій — „моудры изыскатель святых правилъ... исходатаи. и споспѣшникъ истиннѣ... новыи Владимеръ иже бывъ подражатель святых апостолъ... великыи дръжавныи боговѣнчанныи роусскыи царь Василеи...“ Предъ составителемъ *Слова*, видимо, возникалъ уже вопросъ о неизбѣжности преемства исторической миссіи Византіи. Вотъ его рѣшеніе: „нынѣ оубо въ временах богопросвѣщенная земля руская. святым правленіем Божія церкви. тобѣ подобает въ вселеннѣи под солнечьнымъ сіаніемъ. с народом истиннаго в вѣрѣ православья радоватися. одѣявся свѣтомъ благочестіа. имѣя покровъ божіи на собѣ многосвѣтлоую благость Господню, исполньшися цвѣтовъ богозрачнѣ цвѣтоущихъ. божіих храмовъ... и зборъ святого пѣніа величаемы.

---

[97]) А. Я. Шпаковъ, *op. c.* (прим. 27), стр. 189.

[98]) Филаретъ (Гумилевскій), архіеп. Черниговскій, *op. c.* (прим. 66), стр. 303.

дръжавою владеющаго на тобе богоизбраннаго и боговъзлюбленнаго богопочтеннаго и богопросвѣщеннаго. и богославимаго богошественника. правомоу пути богоуставнаго закона. и богомудраго изыскателя святых правилъ. благаго ревнителя о Бозѣ. и споспѣшника благочестію истиннаго православіа. высочаишаго исходатая благовѣрію. богоукрашеннаго и великодержавнаго. благовѣрнаго и благочестиваго великаго князя Василія Васильевича. боговѣнчаннаго православью царя всея Руси.““ [99]) Согласимся, что это московское витійство нѣсколько безвкусно и очень уступаетъ витійству хотя-бы Кирилла Туровскаго, русскаго Златоуста XII-го вѣка; но, критикуя стиль, не упустимъ изъ виду содержанія. Въ защиту новаго порядка полагается наличность царя—богоизбраннаго и боговозлюбленнаго, богопочтеннаго и богопросвѣщеннаго, богославимаго и богомудраго, богоукрашеннаго и боговѣнчаннаго. И не перечисляя другихъ эпитетовъ, легко догадаться, что стремящаяся къ извѣстной самостоятельности русская церковность не противопоставляетъ себя враждебно русской государственности, и что вдобавокъ первая все свое благополучіе полагаетъ въ мощи и процвѣтаніи второй.

Восточные патріархи не стали оспаривать новыхъ теченій въ русской церкви и признали совершившійся фактъ. Изъ послѣдующихъ митрополитовъ московскихъ, преемниковъ св. Іоны, замѣчателенъ, между прочимъ, Макарій (1542—1563 гг.), современникъ Ивана Грознаго, единомышленникъ Сильвестра и Адашева, участникъ Стоглаваго собора, поборникъ духовнаго просвѣщенія (переводъ греческой Минеи съ прибавленіемъ житій русскихъ святыхъ, составленіе Степенной книги отъ Рюрика до 1559 г.), безсильный, однако, для обличенія жестокостей московскаго царя. За Макаріемъ слѣдовали Аѳанасій, св. Германъ, св. Филиппъ. Извѣстны ихъ нравственныя воздѣйствія на Грознаго, чуждыя всякаго желанія соперничать съ государственною властью, какъ таковой, и тяжелая ихъ судьба. Въ особенности благородный образъ являетъ намъ св. Филиппъ. „Поведеніе св. Филиппа,“ говоритъ С. М. Соловьевъ, „его мученичество за самое святое право пастыря церкви, право сдерживать силу, не допускать ея до насилій,—были великимъ торжествомъ для русской церкви и ея верховнаго пастыря, ибо высшая степень могущества, до котораго можетъ достигать духовная власть по своей природѣ,—это святость, это мученичество исполненія своей обязанности полагать душу за

[99]) А. Я. Шпаковъ. *op. c.* (прим. 27). стр. 262—263.

овцы, а низшая ступень, до которой можетъ писпасть представитель свѣтской власти, — это мучительство, мучительство надъ праведникомъ." [100]) Трагическая судьба митрополита Филиппа отразилась на образѣ дѣйствій его преемниковъ по каѳедрѣ, которые уже не пытались рѣзко обуздывать болѣзненную кровожадность грознаго царя. При Ѳедорѣ Ивановичѣ, въ 1589 г., учреждено было въ Москвѣ патріаршество, и этимъ заканчивается митрополичій періодъ русской церковной исторіи, продолжавшійся почти ровно шесть столѣтій.

Выше было уже сказано, что первый періодъ исторіи русской государственности замыкается эпохой Ивана IV-го. Теперь оказывается, что примѣрно около этого времени замыкается и первый періодъ исторіи русской церковности. Это опять-таки свидѣтельствуетъ о томъ, что государство и церковь шли у насъ въ своемъ развитіи рука объ руку.

Не трудно охарактеризовать вкратцѣ особенности русской церкви за митрополичій періодъ ея существованія, а также взаимныя отношенія церкви и государства за этотъ промежутокъ времени.

Русская церковь, соблюдая, въ предѣлахъ возможнаго и необходимаго, права константинопольскаго патріархата и не нарушая преданности вселенскому идеалу церкви, сравнительно очень быстро прониклась живымъ народнымъ духомъ, живымъ народнымъ сознаніемъ. Понятіе: православный стало совпадать съ понятіемъ: русскій, при чемъ достоинство русскаго человѣка полагалось именно не столько въ томъ, что онъ русскій tout court, сколько въ томъ, что онъ русскій православный. Заботы о духовномъ просвѣщеніи заняли весьма видное мѣсто въ трудахъ русскаго духовенства, но онѣ были запечатлѣны практическимъ характеромъ, преслѣдовали цѣли по-преимуществу этическія, а не формально-логическія. Православіе западало глубоко въ сердце, какъ-бы не задерживаясь долго въ головѣ; отвлеченности вѣроученія занимали гораздо меньше, чѣмъ подробности обряда. Не смотря на всевозможныя помѣхи со стороны азіатскихъ силъ, тяжело обрушивавшихся на молодую восточно-европейскую церковность, бодрость не покидала нашихъ предковъ, и они мужественно прокладывали путь къ лучшему христіанскому будущему. При встрѣчѣ съ инородческими элементами, допускавшими болѣе или менѣе мирное

[100]) С. М. Соловьевъ, *ор. с.* (прим. 72), кн. третья, т. XIII, стр. 743.—Скажемъ кстати, что „высшая степень могущества" „духовной власти" оцѣнивается здѣсь нашимъ достославнымъ историкомъ въ полномъ согласіи съ исконнымъ русскимъ взглядомъ...

сожительство съ собою, русскіе православные люди проявляли чрезвычайно терпимое отношеніе къ чуждымъ имъ по крови и вѣрѣ народностямъ и умѣли находить въ словѣ даже убогихъ лопарей достаточныя средства для обращенія духовныхъ взоровъ этихъ пасынковъ природы къ христіанскому Богу.—По своимъ общимъ признакамъ русская церковность перваго періода, не смотря на всю скудость теоретическаго богословствованія или, можетъ-быть, вслѣдствіе этой скудости, представляется церковностью рѣшительно не абсолютнаго типа, въ указанномъ раньше смыслѣ соотвѣтствующей терминологіи. Недостатки и несовершенства конкретной церкви чувствовались слишкомъ болѣзненно, смиренное сознаніе своей относительности и грѣховности было слишкомъ глубоко, устремленіе къ истинному „небесному граду“ было слишкомъ настойчиво, потребность въ спасительномъ воздѣйствіи со стороны „церкви торжествующей“ оказывалась слишкомъ несомнѣнной, чтобы могло возникнуть хотя-бы подобіе положительнаго абсолютизма римскаго католичества или отрицательнаго абсолютизма германскаго протестантства. Отмѣчая успѣхи благочестія, радуясь на обиліе храмовъ и монастырей, славя Бога за дивныя дѣла святыхъ его угодниковъ, церковь наша не столько гордилась, сколько умилялась, не столько поощряла къ высокомѣрному самоутвержденію въ достигнутомъ, сколько призывала къ новымъ трудамъ и подвигамъ. Лишь въ позднѣйшія эпохи разсматриваемаго періода, когда, подпадая вліянію крѣпнущей государственности, русскіе люди начали обнаруживать нѣсколько пренебрежительное отношеніе ко всему не-русскому, вскорѣ, однако-же, очень имъ понадобившемуся, повѣяло и въ русской церковности инымъ духомъ. Впрочемъ, и въ этомъ случаѣ русская церковь, какъ бы ни оцѣнивалось значеніе ея недочетовъ, никогда не заходила въ утвержденіи конкретной церкви до тѣхъ предѣловъ въ обособленіи ея отъ церкви небесной, которые соотвѣтствуютъ требованіямъ положительной абсолютности; нечего и говорить, что никогда-же она не превращалась изъ церкви видимой въ церковь невидимую, въ соотвѣтствіи съ чуждыми ей требованіями абсолютности отрицательной. Въ связи съ сказаннымъ находится и то, что какъ римско-католическое ученіе о сверхдолжныхъ добрыхъ дѣлахъ, которыя папа можетъ своею властью вмѣнять въ заслугу грѣшникамъ, такъ и протестантское ученіе объ оправданіи людей одною вѣрою, безъ всякихъ добрыхъ дѣлъ и безъ помощи церкви, отметались у насъ самымъ выразительнымъ образомъ, какъ явныя заблужденія, противныя не только чистому православному ученію, но и неподкупному голосу

совѣсти.—Что касается до взаимныхъ отношеній церкви и государства, то, оставляя въ сторонѣ прискорбные частные эпизоды, всегда и всюду, конечно, возможные, мы видимъ не вражду между церковью и государствомъ, а тѣсную дружбу, не соперничество, а сотрудничество, не взаимное равнодушіе, а взаимное сочувствіе. [101]) Столкновенія, конечно, бывали, но признать ихъ за типическую норму рѣшительно нельзя. Бывали велѣнія по церковнымъ дѣламъ со стороны государства, но по бо̀льшей части въ соотвѣтствіи съ желаніями самой церкви — по крайней мѣрѣ, церкви мѣстной, если и не цареградскаго патріархата. Бывали противленія государственной власти со стороны дѣятелей церковныхъ, но не во имя мірского или духовнаго властолюбія, а по внушеніямъ нравственно-религіознаго долга. Государство, по примѣру „великаго кагана земли нашей“, само искало

---

[101]) Это сотрудничество заходило иной разъ даже слишкомъ далеко,—въ соотвѣтствіи съ суровостью тогдашнихъ нравовъ, общею для восточной и для западной Европы (не забудемъ при сравнительной оцѣнкѣ нашихъ и западно-европейскихъ порядковъ, что лишь за 18 лѣтъ управленія одного Торквемады святѣйшая инквизиція замучила и сожгла свыше 100 тысячъ человѣкъ). Замѣчательно, однако-же, что разумѣемыя здѣсь явленія наблюдались у насъ главнымъ образомъ въ концѣ митрополичьяго періода. „Изъ конца XV-го вѣка сохранились грамоты по дѣлу о ереси жидовствующихъ, а именно: 1) грамоты вел. князя Ивана Васильевича и митрополита Геронтія къ новгородскому архіепископу Геннадію о преданіи тамошнихъ еретиковъ духовной или градской казни, смотря по результатамъ розыска (1488 г. февр. 13); 2) грамоты новгородскаго архіепископа Геннадія (1490 г.) къ митрополиту Зосимѣ и къ собору епископовъ о необходимости принятія строжайшихъ мѣръ противъ жидовствующихъ. Подъ строжайшими мѣрами разумѣются публичное проклятіе еретиковъ и преданіе градской, даже смертной казни. Геннадій не допускаетъ мысли, чтобы вел. князь не послушалъ настоящій митрополита и собора епископовъ. Еслибы князь не казнилъ еретиковъ, говоритъ Геннадій, то этимъ онъ унизилъ бы свое государство предъ другими европейскими державами [мотивировка въ высшей степени достойная вниманія!]. «Ино какъ ему (въ такомъ случаѣ) съ своей земли та срамота свести? Ано фрязове по своей вѣрѣ какову крѣпость держатъ! Сказывалъ ми посолъ цесаревъ про Шпанскаго короля, какъ онъ свою очистилъ землю, и азъ тѣхъ рѣчей и списокъ къ тебѣ (митрополиту) послалъ. И ты бы, господине, великому князю о томъ пристойно говорилъ, не токмо спасенія ради его, но и чести для государя великаго князя.» Въ дополненіе къ этому не лишне привести еще слова Іосифа, игумена волоколамскаго монастыря, изъ посланія его (1493 г.) къ Нифонту, епископу суздальскому: «Иные говорятъ, что грѣхъ есть осужати еретика. Ино, господине, не токмо ихъ осужати велѣно, но и казнити и въ заточеніе посылати, точію смерти предати епископамъ не повелѣно есть; а царіе благочестивіи и смерти предаша отъ жидовъ и отъ еретиковъ многихъ не покаявшихся.» Въ этомъ духѣ состоялось постановленіе противъ жидовствующихъ и на соборѣ 1504 г...“ И. С. Бердниковъ, *ор. с.* (прим. 22), стр. 201.

совѣта церкви, и церковь шла навстрѣчу государству. Внутреннія политическія раздѣленія страны уживаются съ единствомъ церковной власти, и даже Литва не сразу добивается церковнаго обособленія. Удѣлы не мѣшали церковному единству, и при самыхъ кровавыхъ раздорахъ на политической почвѣ церковь не раздѣляется на враждебные станы. Можно сказать безъ преувеличенія, что окончательное русское объединеніе, которымъ мы обязаны по-преимуществу Москвѣ, создано было столько-же государствомъ, сколько и церковью. Нельзя при этомъ не подчеркнуть, что церковь и государство въ старой Руси всетаки не сливались между собою. При всемъ авторитетѣ Византіи для Москвы, Москва сумѣла избѣгнуть точнаго уподобленія Византіи въ церковно-государственномъ смыслѣ. Это станетъ совершенно понятнымъ, если принять въ соображеніе, что византійская церковность обнаруживала безспорный уклонъ къ абсолютному типу, хотя-бы нѣсколько прикрытый абсолютнымъ характеромъ византійской государственности, при сліяніи государства съ церковью. Первый періодъ русской исторіи далъ намъ—правда, лишь въ общихъ очертаніяхъ—своеобразный идеалъ государственности; онъ-же далъ намъ—точно также лишь въ общихъ очертаніяхъ—и своеобразный идеалъ церковности. Подъ стать общему характеру этого періода—характеру патріархальнаго сожительства, русская церковь не была ни владыкой государства, ни его рабою—она была его родной и любимой матерью, старшей по нравственному авторитету и по причастности къ священному идеалу вселенской церкви, а не по внѣшней силѣ и юридическимъ преимуществамъ. Ничего подобнаго византійскому цезарепапизму и западно-европейскому соперничеству папства съ императорами и королями русскій историческій тезисъ—если мы такъ позволимъ себѣ назвать первый періодъ русской исторіи—не знаетъ.

Заканчивая предыдущую главу, мы уже сдѣлали оговорку на-счетъ неумѣстности изображенія перваго періода русской исторіи въ идиллическомъ освѣщеніи. Тогда оговорка эта имѣла въ виду ближайшимъ образомъ русскую государственность. Теперь ту-же самую оговорку слѣдуетъ повторить и относительно русской церковности. Обиліе недочетовъ по части государственнаго правопорядка можетъ поспорить съ обиліемъ недочетовъ по части церковнаго устроенія, и если опоэтизированный образъ русско-православной старины доселѣ живетъ подъ именемъ „святой Руси“, то это обусловливается, конечно, не тѣмъ, что подлинная дѣйствительность вполнѣ соотвѣтствовала идеальному образу, а тѣмъ, что именно въ сторону „свято-рус-

скаго" идеала были направлены искреннія упованія лучшихъ тогдашнихъ людей, передавшихъ свои завѣты потомству. Не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію, что въ дѣлѣ выработки этого идеала наибольшая заслуга принадлежитъ русской церковности, и уже за одно это мы должны быть глубоко признательны ей. А что сталось или станется съ этимъ идеаломъ впослѣдствіи, за то отвѣтъ держать будутъ не Кіевъ и не Москва съ ихъ святынями, а послѣдующіе правопреемники ихъ — съ ихъ святынями, поскольку таковыя у нихъ окажутся...

VII.

Второй періодъ русской исторіи есть, конечно, естественное продолженіе перваго періода; отличаясь инымъ содержаніемъ, будучи окрашенъ въ западно-европейскіе цвѣта, второй періодъ является вмѣстѣ съ тѣмъ антитезисомъ въ отношеніи перваго періода. Намѣтивъ основныя черты своей государственности и церковности, Русь, какъ страна христіанская и европейская, призванная къ жизни обще-европейской, а впослѣдствіи и міровой, должна была выйти изъ своей восточно-европейской замкнутости, дабы въ дальнѣйшемъ преобразовать свою полусознательную и полустихійную восточно-европейскую своеобычность въ восточно-европейскую самобытность сознательную и точно-опредѣленную. Сообразно съ этимъ, только по достиженіи этой вполнѣ выяснившейся самобытности въ чаемомъ нами третьемъ періодѣ, наступитъ время, при духовномъ и матеріальномъ объединеніи европейскаго человѣчества, для послѣдовательнаго и вліятельнаго заявленія нашихъ началъ государственности и церковности на поприщѣ обще-европейской и міровой жизни, если только мы не собьемся съ нашего пути, да и сама западная Европа точно также завершитъ свой наличный историческій процессъ безъ какихъ-либо калѣчащихъ катастрофъ.

Сказанное не слѣдуетъ, само собою разумѣется, понимать въ томъ смыслѣ, будто-бы мы приглашаемъ кого-либо запрятаться на неопредѣленное время въ свою берлогу. Европейскій Востокъ давно уже находится въ самомъ близкомъ общеніи съ европейскимъ Западомъ, и никакихъ китайскихъ стѣнъ между двумя половинами Европы никто изъ здравомыслящихъ людей созидать не собирается. Взаимодѣйствіе Востока и Запада стало не только необходимымъ, но и безусловно обязательнымъ, неустранимымъ. Дѣло, однако, въ томъ, что со стороны предпріимчивыхъ русскихъ людей, желающихъ ускорить ходъ событій, неоднократно повторялись попытки сказать западной Европѣ

свое всеразрѣшающее „русское слово“, и невольно спрашиваешь себя: не пора-ли намъ сознаться безъ утайки, что попытки эти рѣшительно никакого успѣха доселѣ не имѣли? Съ этой точки зрѣнія и указывается выше на третій періодъ. Не ясно-ли, въ самомъ дѣлѣ, что, какъ ни много накопилось у Россіи матеріаловъ для своего собственнаго слова, дорогого для насъ и цѣннаго для всего человѣчества, подвести общій итогъ этимъ матеріаламъ всетаки еще нельзя — именно за незавершенностью второго періода русской исторіи. Вѣщее слово, можетъ-быть, и шепчется въ нашей мысли, въ нашей волѣ, въ нашемъ чувствѣ, но вымолвить его вслухъ не такъ-то легко...

Наступленіе второго періода русской исторіи вызывалось, съ формальной стороны, требованіями діалектическаго развитія тѣхъ идей, которыя составляютъ содержаніе перваго періода; но были, конечно, и матеріальныя основанія не менѣе повелительнаго значенія, ибо историческія идеи воплощаются въ фактахъ. Остановимся сначала на главнѣйшихъ данныхъ государственной исторіи, а затѣмъ перейдемъ къ главнѣйшимъ-же даннымъ исторіи церковной.

Единодержавіе и самодержавіе, сложившіяся по типу государственнаго патроната и предоставляющія извѣстный просторъ народно-земской жизни, внѣ строгихъ юридическихъ рамокъ, превращаются во второмъ періодѣ въ своеобразный абсолютизмъ, сначала всемѣрно насаждаемый, а потомъ оспариваемый и ослабляемый. Въ связи со вторженіемъ, въ теченіе всего второго періода, въ русскую жизнь западно-европейскихъ стихій, къ основному стволу русской государственности прививаются при этомъ и начала западно-европейской государственности въ ея различныхъ формахъ.

„Странный и пестрый идеалъ“, о которомъ шла рѣчь въ пятой главѣ, оказывается, при выступленіи Россіи на обще-европейскую политическую сцену, недостаточнымъ: потребовалась верховная власть съ болѣе опредѣленной чеканкой, съ болѣе могущественнымъ вліяніемъ на самую народно-земскую жизнь, съ меньшей, такъ сказать, вотчинной и игуменской окраской. Очевидно, абсолютистская организація государственной власти представлялась на сей разъ болѣе цѣлесоотвѣтственной. Къ этому присоединяются воздѣйствія западно-европейскія, съ обильнымъ запасомъ теоретическихъ обоснованій для эволюціи нашей государственности точно также въ сторону монархическаго абсолютизма, хотя западно-европейскій абсолютизмъ далеко не тождественъ съ абсолютизмомъ русскимъ уже вслѣдствіе того,

что русская государственность и во второмъ періодѣ нашей исторіи не отказывалась ни отъ союза съ церковностью, ни отъ признанія высокаго авторитета церкви. [102]) Въ позднѣйшія времена, примѣрно со второй половины XIX-го вѣка или даже раньше, абсолютистская организація начинаетъ замѣтно колебаться — отчасти по причинѣ выясненія ея внутренней недостаточности, въ смыслѣ противорѣчія идеальному устремленію русскаго историческаго тезиса, отчасти по причинѣ все болѣе и болѣе властнаго напора западно-европейскихъ стихій, претерпѣвшихъ, въ свою очередь, эволюцію въ сторону конституціонализма и парламентаризма. Усилія славянофиловъ, выступавшихъ въ качествѣ идеологовъ перваго періода русской исторіи, и усилія западниковъ, этихъ идеологовъ второго періода, слагаются съ работою представителей второстепенныхъ политическихъ теченій въ одну общую равнодѣйствующую, и въ результатѣ получается тотъ сдвигъ, послѣднія обнаруженія котораго еще такъ свѣжи у всѣхъ насъ въ памяти. Въ общемъ и въ это ближайшее къ намъ время русская государственность, какъ ни усердно окрашивалась она въ западно-европейскіе цвѣта, остается все-таки государственностью восточно-европейскою, хотя порою у изслѣдователя и навертывается догадка, что всѣ позиціи, ограждающія самобытность, сданы.

На первый взглядъ покажется, можетъ-быть, невразумительнымъ, почему абсолютизмъ разсматривается здѣсь какъ антитезисъ въ отношеніи русской государственности перваго періода. Но вотъ, прежде всего, небольшое сопоставленіе: Людовикъ XIV-ый съ его знаменитымъ изреченіемъ—„l'état c'est moi“ и хотя-бы Иванъ IV-ый съ его рѣчью къ народу на лобномъ мѣстѣ. [103]) Развѣ это не два полюса?

[102]) По ученію Гоббса, современника нарожденія второго періода русской исторіи, „власть государя настолько абсолютна, насколько это возможно; по его волѣ все можетъ быть справедливымъ, или несправедливымъ; все, что онъ ни прикажетъ сдѣлать,—хотя-бы это было даже отцеубійство,—дѣлается справедливымъ именно потому, что онъ повелѣлъ совершить его. По его волѣ все становится также истиннымъ, или ложнымъ; все, что онъ признаетъ истиннымъ, становится таковымъ. Онъ владыка религіозной и моральной совѣсти гражданъ; онъ распоряжается ихъ личностью, имуществомъ и жизнью. Онъ представляетъ и сосредоточиваетъ въ себѣ все государство; онъ самъ воплощенное государство, именуемое Гоббсомъ смертнымъ богомъ: Левіафаномъ.“ А. Фуллье, *Исторія философіи*; изд. 2-ое, стр. 238—239.

[103]) „Отцамъ собора 1551 г. Иванъ говорилъ: „въ предъидущее лѣто билъ есми вамъ челомъ и съ боляры своими о своемъ согрѣшеніи, а бояре тако-же; и вы насъ въ такихъ винахъ благословили и простили; а язъ по вашему прощенію и благословенію боляръ своихъ въ прежнихъ во всѣхъ винахъ пожаловалъ и простилъ.““ И. Н. Ждановъ, *ор. с.* (прим. 79), стр. 120.

Нужно быть совершенно лишеннымъ всякаго историческаго чутья, чтобы не замѣчать существенной разницы между этими двумя образами. Русскій единовластитель-самодержецъ, признаваемый носителемъ всей полноты государственной власти, не поглощаетъ своею личностью земли и народа; монархъ абсолютистскій, въ особенности же абсолютистскій монархъ западно-европейскаго типа, поглощаетъ своею личностью и землю, и народъ, будучи не только носителемъ государственности, но и всеисчерпывающимъ выраженіемъ ея. А затѣмъ окружающая абсолютистскаго монарха среда совершенно отлична отъ среды, окружающей единовластителя-самодержца, воплощающаго въ себѣ идею государственнаго патроната. Абсолютистскій монархъ долженъ бы стоять, по теоріи, совершенно одиноко. Между тѣмъ въ реальной дѣйствительности такое совершенно одинокое существованіе мыслимо, пожалуй, для ѳиваидскаго отшельника, но ужъ никакъ не для монарха. И вотъ, роковымъ образомъ, около абсолютистскаго монарха возникаетъ кружокъ искателей и искательницъ фавора, которыхъ такъ удачно называли у насъ „случайными“ людьми. Этотъ-то „случайный“ кружокъ и замѣняетъ собою для абсолютистскаго монарха ту неслучайную, историческую, Богомъ данную среду народно-земскую, съ которою онъ, по существу дѣла, долженъ быть органически связанъ и голосъ которой долженъ быть ему внятенъ. Ни о какомъ самодержавіи подобнаго властителя—самодержавіи въ идеальномъ смыслѣ нашего историческаго тезиса—не можетъ быть и рѣчи. Наконецъ, западно-европейскій абсолютизмъ, въ условіяхъ безусловной государственности и безусловной церковности, неизбѣжно обостряетъ взаимныя отношенія государства и церкви и подастъ поводъ либо къ борьбѣ между ними, либо къ большему или меньшему поглощенію церкви государствомъ. А насколько далека была отъ этихъ невыгодныхъ осложненій наша старая государственность, выяснено уже въ достаточной мѣрѣ раньше.

Западно-европейскія вліянія на русскую государственность, занявшія въ теченіе второго періода русской исторіи мѣсто вліяній византійскихъ, были чрезвычайно многообразны. Въ этомъ періодѣ русское государство вдвигается въ систему европейскихъ государствъ, начинаетъ жить не мѣстною восточно-европейскою, а болѣе широкою европейскою жизнью. Къ этому побуждалъ Россію коренной жизненный инстинктъ,—потребность оградить накопленныя силы и найти для нихъ достойное приложеніе, стремленіе обезпечить дальнѣйшій ростъ духовнаго и матеріальнаго благосостоянія. Прежняя патріар-

хальная государственность должна была потянуться къ западной Европѣ, гдѣ было все то, въ чемъ начала сказываться потребность при новыхъ условіяхъ историческаго существованія. Тамъ приходилось добывать и науки, и технику, и литературу, и философію, и художества, и тонкое свѣтское обращеніе, и военные порядки, и полицейскія мѣры, и формы мѣстнаго управленія, и организацію центральной власти. Нужда во всемъ этомъ стала сознаваться еще въ концѣ XVI-го вѣка, а широкій доступъ къ этимъ орудіямъ сложной культурной жизни открылъ Петръ I-ый, прорубившій свое знаменитое „окно въ Европу“. „Нельзя никакъ сказать,“ говоритъ С. Ѳ. Платоновъ, „что передъ эпохою Петра Московское государство было въ состояніи спокойной, самодовольной косности. Цѣлое поколѣніе людей, предшествовавшее Петру, выросло и прожило среди борьбы старыхъ понятій съ новыми вѣяніями, которыя были еще слабы, но съ каждой минутой крѣпли. Вопросъ объ образованіи и о заимствованіяхъ съ Запада родился раньше Петра: онъ стоялъ уже опредѣленно при его отцѣ Алексѣѣ Михайловичѣ... крупный умъ царя Алексѣя былъ виденъ не только его современникамъ, но и современникамъ эпохи Петра. Не даромъ въ самую пору преобразованій Петра Великаго князь Яковъ Долгоруковъ равнялъ дѣла Алексѣя съ дѣлами Петра и говорилъ Петру: «Государь! въ иномъ отецъ твой, въ иномъ ты больше хвалы и благодаренія достоинъ.»“ [104]) Полезно заглянуть и въ еще болѣе раннюю эпоху—въ эпоху царя Бориса, котораго такъ высоко цѣнилъ даже ортодоксальнѣйшій руссофилъ М. П. Погодинъ и котораго самъ Петръ Великій называлъ великимъ человѣкомъ. [105]) Тяготѣніе къ Западу было не слѣдствіемъ чьего-либо личнаго произвола, а суммарнымъ результатомъ всей совокупности историческихъ обстоятельствъ. И обаяніе Запада было тѣмъ сильнѣе, чѣмъ слабѣе были мѣстные рессурсы. Неудивительно поэтому, что прививка къ русской жизни такихъ началъ, которыя было особенно трудно согласовать съ нашими исконными устремленіями, сопровождалась послѣдствіями сугубо прискорбными. Такъ, абсолютизмъ русской верховной власти проявлялся иногда въ такихъ фор-

---

[104]) С. Ѳ. Платоновъ, *Сочиненія.* т. I; *Статьи по русской исторіи;* изд. 2-ое, С.-Петербургъ, 1912 г., стр. 28, 39 *(Царь Алексѣй Михайловичъ; опытъ характеристики).*

[105]) Г[рафъ] С. Ш[ереметевъ], *Ближняя Дума царя Ѳеодора Ивановича;* Москва, 1910 г., стр. 57.

махъ, которыя могутъ быть приравнены къ наиболѣе тяжкимъ западно-европейскимъ формамъ. Равнымъ образомъ, нигдѣ, напр., пріемы полицейскаго государства не получали такого стѣснительнаго и подчасъ нелѣпаго примѣненія, какъ у насъ, хотя, казалось бы, нѣтъ ничего болѣе противнаго подлинному русскому духу, какъ мелкая регламентація, пустяковая придирчивость къ подробностямъ житейскаго обихода... [106])

Можно бы спросить себя: да почему-же Россія не обзавелась всѣмъ для нея необходимымъ за свой собственный счетъ? почему она не попыталась, минуя Западъ, проявить непосредственно свою восточно-европейскую самобытность во всѣхъ перечисленныхъ выше областяхъ? Дѣло объясняется очень просто, и отвѣтъ на второй вопросъ содержится въ отвѣтѣ на первый. Судьбы русской земли за первый періодъ ея исторіи были крайне неблагопріятны для выработки всѣхъ тѣхъ дѣйствительныхъ и мнимыхъ благъ, въ которыхъ она стала нуждаться впослѣдствіи. Къ языческому культурному міру, сдѣлавшему такъ много для западной Европы въ смыслѣ подготовки ея къ новой гражданственности, отношенія у Руси были отдаленныя; всевозможные кочевники, отъ которыхъ мы загораживали западную Европу, нарушали правильный ходъ развитія приднѣпровскаго края; въ сѣверо-восточномъ углу восточно-европейской равнины, гдѣ мы засѣли особенно прочно, природныя условія были очень суровы, а затѣмъ—татары и всякая монгольщина. Почти всѣ силы населенія уходили на выработку своеобразной государственности и не менѣе своеобразной церковности, на борьбу за мало-мальски сносное существованіе среди неприглядной и прижимистой природы, на отстаиваніе своей самостоятельной народной личности. Было бы несправедливо корить нашихъ предковъ за то, что они не обзавелись у себя дома всѣмъ необходимымъ; гораздо справедливѣе низко поклониться имъ за то, что, при весьма великихъ помѣхахъ и не смотря на предубѣжденія, отчасти совершенно основательныя, они нашли въ себѣ достаточно рѣшимости, чтобы въ благопотребное время повернуться къ Западу, обратиться туда, гдѣ обитаютъ злочестивые „некрещеные

---

[106]) Безчисленные курьезы гражданской цензуры, подавшіе поводъ къ предположеніямъ о полной и трудно осуществимой замѣнѣ административнаго усмотрѣнія разсмотрѣніемъ судебнымъ, снискали себѣ анекдотическую извѣстность. Немало любопытнаго представляетъ также исторія цензуры духовной. Ср. Ал. Котовича, *Духовная цензура въ Россіи (1799—1855 гг.);* С.-Петербургъ, 1909 г.

нѣмцы", стародавніе недруги православія—латиняне, всякіе люторы, кальвины и евангелики. [107])

Слѣдуетъ принять въ соображеніе еще и то, что второй періодъ русской исторіи, окрашенный столь рѣзко въ западно-европейскіе цвѣта, есть все-таки антитезисъ восточно-европейской, а не какой-либо иной исторіи. Этимъ я хочу сказать, что и въ разсматриваемый періодъ, создавшій Россію изъ Руси, мы оставались, въ сущности, сами собою, т. е. восточными европейцами, и не дали поглотить себя безъ остатка западно-европейскимъ стихіямъ. Въ частности и нашъ абсолютизмъ—даже тогда, когда въ немъ начиналъ съ особою настойчивостью выступать западно-европейскій типъ—смягчался для народнаго сознанія идеею государственнаго патроната, вѣрою въ царя-отца. А это значитъ, что мы стремились принимать не пассивное, а дѣятельное участіе въ выработкѣ европейской культуры, не торопясь признать западнаго европейца за окончательный или всесовершенный типъ европейца вообще. И дѣйствительно, окидывая общимъ взглядомъ русскую исторію за послѣдніе три вѣка, мы постоянно убѣждаемся въ томъ, что перенесенныя къ намъ съ Запада идеи и учрежденія либо вымираютъ по минованіи въ нихъ практической надобности, либо пріобрѣтаютъ своеобразный обликъ, проникаясь русскимъ духомъ, либо выраждаются въ карикатуру.

Крайне поучительно слѣдить за отраженіями подобныхъ превращеній въ общественной средѣ. Изъ множества примѣровъ, которые тутъ можно было бы привести, я остановлюсь на одномъ—пожалуй, очень мелкомъ. Вотъ небольшой отрывокъ изъ *Былого и Думъ*, автора которыхъ никто не заподозритъ въ чрезмѣрномъ пристрастіи къ русской старинѣ. „Прошлое [т. е. XVIII-ое] столѣтіе произвело удивительный кряжъ людей на Западѣ, особенно во Франціи, со всѣми слабостями регентства, со всѣми силами Спарты и Рима. Эти Фоблазы и Регулы вмѣстѣ отворили настежъ двери революціи и первые ринулись въ нее, поспѣшно толкая другъ друга, чтобы выйти въ „окно" гильотины. Нашъ вѣкъ [т. е. XIX-ый] не производитъ

---

[107]) Вспомнимъ, что „у насъ былъ тогда въ употребленіи «чинъ на очищеніе церкви, егда отъ невѣрныхъ внидетъ кто», и молитва «аще кій отъ еретическаго начинанія приразися укоръ святому жертвеннику»"... „«Чинъ на очищеніе церкви, еда отъ невѣрныхъ внидетъ кто» былъ тождественъ съ чиномъ «еда песъ вскочитъ въ церковь», какое приравниваніе иновѣрцевъ отчасти подмѣтили и сами протестанты"... Дм. Цвѣтаевъ, *Протестантство и протестанты въ Россіи до эпохи преобразованій;* Москва, 1890 г., стр. 334.

болѣе этихъ цѣльныхъ, сильныхъ натуръ; прошлое столѣтіе, напротивъ, вызвало ихъ вездѣ, даже тамъ, гдѣ онѣ не были нужны, гдѣ онѣ не могли иначе развиться, какъ въ уродство. Въ Россіи люди, подвергнувшіеся вліянію этого мощнаго западнаго вѣянія, не вышли историческими людьми, а людьми оригинальными. Иностранцы дома, иностранцы въ чужихъ краяхъ, праздные зрители, испорченные для Россіи западными предразсудками, для Запада русскими привычками, они представляли какую-то умную ненужность и терялись въ искусственной жизни, въ чувственныхъ наслажденіяхъ и въ нестерпимомъ эгоизмѣ... Мой отецъ... принадлежалъ къ этому-же кругу... Онъ до конца жизни писалъ свободнѣе и правильнѣе по-французски, нежели по-русски, онъ à la lettre не читалъ ни одной русской книги, ни даже Библіи. Впрочемъ, Библіи онъ и на другихъ языкахъ не читалъ, онъ зналъ по наслышкѣ и по отрывкамъ, о чемъ идетъ рѣчь вообще въ свящ. писаніи, и дальше не полюбопытствовалъ заглянуть... Какъ-то мой отецъ принялся за Карамзина *Исторію Государства Россійскаго*, узнавши, что императоръ Александръ ее читалъ, но положилъ въ сторону, съ пренебреженіемъ говоря: „все Изяславичи да Ольговичи, кому это можетъ быть интересно?“ [108]) Къ этой блестящей характеристикѣ прибавлять нечего. Сколько такихъ „праздныхъ зрителей“, „иностранцевъ дома, иностранцевъ въ чужихъ краяхъ“, породилъ второй періодъ русской исторіи, сосчитать невозможно. Мы знаемъ, впрочемъ, что они появлялись порою на очень вліятельныхъ постахъ, и что въ нихъ нѣтъ недостатка и въ новѣйшее время. Новыя „мощныя западныя вѣянія“ порождаютъ все новыя и новыя разновидности этого типа, и далеко не всѣ представители этихъ разновидностей удовлетворяются сравнительно невинною ролью „праздныхъ зрителей“...

Наиболѣе значительныя измѣненія въ государственномъ устройствѣ, если не считать преобразованій, которыми ознаменовалось начало текущаго столѣтія, произошли за второй періодъ русской исторіи при Петрѣ I-омъ и Александрѣ I-омъ. „Петръ Великій и его ближайшіе сподвижники были проникнуты идеей неограниченной монархической власти, находившей свое теоретическое оправданіе въ сочиненіяхъ Гоббса, Вольфа, Пуффендорфа и другихъ. Еще до стрѣлецкаго мятежа 1698 г. Петръ Великій, по словамъ иностранцевъ.

---

[108]) А. И. Герценъ, *Сочиненія*; С.-Петербургъ, 1906 г., т. II, стр. 62 и слѣд. (*Былое и Думы*, ч. 1).

отмѣнилъ формулу: «Царь указалъ и бояре приговорили», и всѣ постановленія, хотя-бы послѣдовавшія по разсмотрѣніи дѣла боярами, издаются въ видѣ указовъ государя... Старая Боярская дума незамѣтно исчезла. Не видно, чтобы она когда-нибудь формально была отмѣнена. Вмѣсто думы дѣйствуютъ ближайшіе помощники государя—«министры», которые собираются въ такъ назыв. «боярскія консиліи»... Старая запутанная система приказовъ въ первую половину царствованія Петра запутывается еще болѣе... Систематическія реформы въ устройствѣ органовъ центральнаго управленія послѣдовали не ранѣе второго десятилѣтія XVIII-го вѣка. Прежде всего учреждается Сенатъ... его кругъ дѣятельности можетъ быть выраженъ словами одного изъ указовъ Петра; онъ долженъ былъ «всемѣрно стараться все доброе простирать, а вредное отвращать»... Во время войны со шведами и своихъ путешествій въ западную Европу Петръ Великій ознакомился съ тамошними административными порядками и рѣшилъ выработать и для Россіи планъ системы коллегіальныхъ учрежденій. Уже съ 1711 г. онъ начинаетъ хлопотать о томъ, чтобы достать списки съ шведскихъ, англійскихъ и другихъ уставовъ и найти подходящихъ людей, какъ для выработки самой системы коллегій, такъ и для служенія въ нихъ. Особенно значительное участіе въ выработкѣ коллегіальнаго устройства принимали Фикъ, Брюсъ и Люберасъ... Въ 1720 г. былъ изданъ общій для всѣхъ коллегій (генеральный) регламентъ.“ [109]) Чужая, западно-европейская мысль, чужіе, западно-европейскіе образцы, чужіе, западно-европейскіе люди... Своего развѣ то, что Сенатъ долженъ быть какимъ-то всеобщимъ опекуномъ, даже и безъ точныхъ юридическихъ опредѣленій,—„все доброе простирать, а вредное отвращать“.

Послѣ-петровская эпоха, вплоть до начала XIX-го вѣка, дала для государственности принципіально мало новаго. Въ общемъ можно, пожалуй, отмѣтить лишь то, что „въ законодательствѣ и высшемъ управленіи все болѣе и болѣе, какъ выражался при Екатеринѣ II-ой графъ Панинъ, «дѣйствовала сила персонъ, а не мѣстъ установленныхъ».“ [110]) Но вотъ вступаетъ на престолъ Александръ I-ый, послѣ трагической ночи 11-го марта 1801 г. „Всѣ мысли и дѣйствія Александра... были направлены къ тому, чтобы «поставить силу и блаженство имперіи Всероссійской на точномъ основаніи закона» и «по-

[109]) Н. О. Куплеваскій, *Русское государственное право*; Харьковъ, 1896 г., т. II, вып. 1, стр. 8—12.

[110]) *Ibidem*, стр. 24.

ложить предѣлъ произволу управленія».“ [111]) Руководящій мотивъ—формально-юридическій, отвлеченно-эвдемонистическій, нашедшій для себя наиболѣе яркія выраженія на Западѣ, откуда прибыла великая бабка молодого императора, откуда явился и главный наставникъ его юности—швейцарскій республиканецъ Лагарпъ, „ходячая и очень говорливая французская книжка“. [112]) Преобразованія посыпались какъ изъ рога изобилія. „20-го марта 1801 г. былъ закрытъ старый Совѣтъ при Высочайшемъ дворѣ, но затѣмъ, черезъ 4 дня, былъ открытъ новый «Непремѣнный Совѣтъ», или, какъ его позже иногда называли, «Государственный Совѣтъ»... значеніе его падаетъ тотчасъ-же послѣ его учрежденія... 4-го сентября 1802 г. былъ изданъ указъ о правахъ и обязанностяхъ Сената... Сенатъ названъ верховнымъ мѣстомъ имперіи, которому подчинены всѣ правительственныя мѣста имперіи... По изданному въ тотъ-же день учрежденію министерствъ, въ Сенатъ должны были поступать ежегодные отчеты министровъ... Прошло едва полгода со дня изданія новаго указа о Сенатѣ, какъ у него было отнято предоставленное ему право представленія о неудобствахъ или противорѣчіяхъ новыхъ законовъ... Первое учрежденіе министерствъ было компромиссомъ между началомъ коллегіальнымъ и единоличнымъ...“ [113]) Изъ обычая совокупнаго доклада министровъ въ Высочайшемъ присутствіи возникаетъ Комитетъ министровъ. Вся эта механика работала, однако, довольно плохо, а потому было рѣшено приняться за реформы снова. Руководящій мотивъ остается, конечно, прежній. Общій планъ преобразованія государственныхъ учрежденій, разработанный Сперанскимъ, исходитъ изъ того основного положенія, что „начало и источникъ власти есть воля народа“. [114]) Уже одно это свидѣтельствуетъ о томъ, что молодой сынъ сельскаго священника Владимірской губерніи оказался въ неожиданно близкомъ духовномъ родствѣ съ Западомъ: идеалъ, увлекавшій его и его сверстника-монарха, парилъ высоко надъ русскою землею съ ея закрѣпощеннымъ населеніемъ. „Съ высоты такого идеала Сперанскій спускался въ русскую дѣйствительность и съ трудомъ сдерживалъ въ себѣ презрительное чувство; только чуть слышно звучащая въ немъ патріотическая нотка смягчаетъ горечь изложенія... въ Россіи нѣтъ ни закона, ни народа, нѣтъ и монархіи, ибо абсо-

[111]) *Ibidem*, стр. 25.
[112]) В. О. Ключевскій, *ор. с.* (прим. 83), ч. III, стр. 326.
[113]) Н. О. Куплеваскій, *ор. с.* (прим. 109), стр. 25—29.
[114]) *Ibidem*, стр. 32.

лютная власть не монархія, а произволъ. «Всего меньше», добавляетъ Сперанскій съ удареніемъ, «въ Россіи истинной монархіи» (подъ монархіей тогда разумѣлось ограниченное единодержавіе).“ [115]) Сперанскій проектировалъ цѣлую іерархію представительныхъ учрежденій, какъ мѣстныхъ, такъ и центральныхъ; вершину занимаетъ Государственная дума, а затѣмъ слѣдуютъ думы губернскія, уѣздныя и волостныя. Выходило очень стройно, но самъ авторъ полагалъ, что осуществлять на дѣлѣ предположенное на бумагѣ слѣдуетъ осторожно, „чтобы всегда можно было остановиться и удержать старый порядокъ во всей его силѣ.“ [116]) Изъ проектовъ Сперанскаго всего болѣе посчастливилось предположенію объ учрежденіи Государственнаго совѣта, который долженъ былъ состоять изъ высшихъ сановниковъ и подготовлять рѣшенія монарха. Въ Государственномъ совѣтѣ „разсматриваются проекты законовъ и проекты организаціонныхъ правительственныхъ актовъ — уставы и учрежденія разныхъ правительственныхъ органовъ. Въ немъ обсуждаются и важнѣйшія правительственныя мѣры.“ „Государственной думѣ не принадлежитъ иниціатива закона. Ей принадлежитъ только «уваженіе» представленныхъ правительствомъ законопроектовъ... Законопроекты, принятые думою, представляются затѣмъ на утвержденіе государя. Дума получаетъ отчеты министровъ и можетъ возбудить вопросъ объ ихъ отвѣтственности.“ [117]) Новый Государственный совѣтъ былъ торжественно открытъ императоромъ Александромъ I-ымъ 1-го января 1810 г. Затѣмъ были преобразованы министерства на началахъ единоличнаго управленія. Дальнѣйшія реформы, однако, затормазились. Надвигалась великая година Отечественной войны, да возникли вдобавокъ и сомнѣнія по существу. Карамзинъ въ 1811 г. составилъ записку *О древней и новой Россіи*, и она была доведена до свѣдѣнія императора. Въ запискѣ этой Карамзинъ выражаетъ, между прочимъ, ту мысль, что русскій самодержецъ можетъ все, но не можетъ законно ограничить свою власть. [118]) Какъ ни спорно это указаніе, оставшееся

---

[115]) В. О. Ключевскій, *ор. с.* (прим. 83), ч. III, стр. 354—355.

[116]) Н. О. Куплеваскій, *ор. с.* (прим. 109), стр. 35.

[117]) *Ibidem*, стр. 34.

[118]) „Государь,“ писалъ Карамзинъ, „ты преступаешь границы своей власти. Россія предъ святымъ алтаремъ вручила самодержавіе твоему предку и требовала, да управляетъ ею верховно, нераздѣльно. Сей завѣтъ есть основаніе твоей власти. иной не имѣешь; можешь все, но не можешь законно ее ограничить.“ *Ibidem*, стр. 38.—Много цѣнныхъ матеріаловъ для оцѣнки личности императора Але-

тѣмъ не менѣе не безъ вліянія на ходъ внутреннихъ преобразованій, нельзя всетаки не видѣть, что въ основѣ соотвѣтствующаго разсужденія лежитъ идея о своеобразности русскаго абсолютизма, оказывающагося, въ сущности, какимъ-то ограниченнымъ абсолютизмомъ. Формальная несообразность, а между тѣмъ это подлинная дѣйствительность.

О событіяхъ самаго послѣдняго времени много распространяться не будемъ: общій духъ и направленіе ихъ вполнѣ ясны. [119])

Скажемъ здѣсь-же нѣсколько словъ относительно тѣхъ конституціоналистическихъ теченій, которыя обнаружились во второмъ періодѣ нашей исторіи. Пускалась въ обращеніе мысль, что уже Михаилъ Ѳедоровичъ былъ монархомъ ограниченнымъ. Мысль эта должна быть признана совершенно невѣрной. „Нѣтъ никакихъ основаній“, говоритъ С. Ѳ. Платоновъ, „вѣрить преданіямъ о формальномъ ограниченіи власти М. Ѳ. Романова московскимъ боярствомъ или земскимъ соборомъ, при самомъ избраніи его въ цари... Личная власть новаго государя въ первое время его дѣятельности не была ничѣмъ стѣснена ни въ отдѣльныхъ распоряженіяхъ, ни въ подборѣ правительственныхъ лицъ... Въ дѣятельности земскихъ соборовъ времени Михаила Ѳедоровича не было вовсе условій, ограничивавшихъ власть государя или дѣятельность его приближенныхъ лицъ.“ [120]) Едва-ли эти положенія нуждаются въ комментаріяхъ. Отрицать наличность попытокъ къ ограниченію верховной власти въ XVIII-омъ вѣкѣ, конечно, нельзя; но нельзя также отрицать и безплодность этихъ попытокъ. Да и когда начали выступать онѣ? Не тогда-ли, когда въ нашей государственности пробиты были очень опасныя бреши либо инородческими политиками, либо русскими ихъ подражателями? Народныя массы никакого сознательнаго участія въ этихъ господскихъ затѣяхъ не принимали. Лишь въ XIX-омъ столѣтіи, послѣ наполеоновскихъ войнъ, конституціоналистическія теченія пріобрѣтаютъ болѣе значи-

---

ксандра I-го содержится въ послѣднемъ трудѣ Великаго Князя Николая Михайловича: *Императоръ Александръ I-ый*; тт. I и II, С.-Петербургъ, 1912 г.

[119]) Устраненіе изъ нѣкоторыхъ законодательныхъ опредѣленій „неограниченности“—въ томъ видѣ, какъ оно было произведено у насъ, т. е. безъ точнаго выясненія юридическаго содержанія понятія о самодержавіи,—есть само по себѣ дѣло отрицательное, оставляющее послѣ себя лишь пустоту, которую въ скорости-же и пришлось заполнять ссылкою на „историческую власть“, подкрѣпленною указаніемъ на то, что царская власть вручена монарху отъ Господа Бога.

[120]) С. Ѳ. Платоновъ, *Московское правительство при первыхъ Романовыхъ*; *Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія*, 1906 г., декабрь, стр. 351. См. также его *Сочиненія* (прим. 104), стр. 406.

тельную силу. Бросается въ глаза, что одновременно нараждается стремленіе къ примѣненію въ политической борьбѣ революціонныхъ способовъ дѣйствія и къ насажденію въ Россіи соціалистическихъ началъ. Пестель заявлялъ, что въ немъ зародились „почти совокупно какъ конституціонныя, такъ и революціонныя мысли. Конституціонныя были совершенно монархическія, а революціонныя были очень слабы и темны. Мало-по-малу стали первыя опредѣлительнѣе и яснѣе, а вторыя сильнѣе.“ Н. Тургеневъ сравнивалъ теоріи Пестеля съ „геніальными утопіями“ Фурье и Оуена, а одинъ изъ нашихъ современныхъ изслѣдователей исторіи русской общественной мысли называетъ тогоже Пестеля „первымъ представителемъ зараждающейся соціалистической русской мысли“. [121]) Въ такомъ опасномъ для него сочетаніи являлся у насъ конституціонализмъ и послѣ декабристовъ, причемъ броженіе стало захватывать уже и народныя массы; впрочемъ, въ народъ проникали не столько буржуазно-либеральныя начала конституціонализма, сколько именно революціонно-соціалистическія привѣски къ нимъ. Трудно сказать, чего тутъ было больше: вліяній-ли западно-европейскихъ, или собственно русскихъ вожделѣній. Одно только представляется несомнѣннымъ: во всей этой далеко еще не завершившейся эволюціи общественно-политическихъ идей чувствуется какой-то религіозный голодъ, тяготѣніе въ сторону религіозно-нравственнаго освященія политическихъ идеаловъ и даже, хотябы лишь повременамъ, какое-то полусознательное влеченіе къ православно-русской церковности. Недаромъ еще Пестель собирался, по окончаніи политической и соціальной революціи въ Россіи, „удалиться въ Кіево-Печерскую лавру и сдѣлаться схимникомъ“. [122]) Опять сами собою напрашиваются слова: „странный и пестрый идеалъ“...

Въ общемъ итогѣ для государственности второго періода русской исторіи получается нижеслѣдующее: въ началѣ происходитъ преобразованіе нашего плохо оформленнаго государственнаго патроната въ абсолютизмъ, отчасти въ духѣ западно-европейскихъ политическихъ теорій,—съ постепеннымъ упраздненіемъ совѣта земли и соотвѣтствующимъ развитіемъ юридической нормировки бытового уклада, идущимъ рука объ руку съ упроченіемъ бюрократизма и административной централизаціи; впослѣдствіи возникаетъ стремленіе ограничить абсолютизмъ, и—опять-таки, хотя-бы отчасти, въ духѣ западно-

[121]) Ивановъ-Разумникъ, *Исторія русской общественной мысли*; С.-Петербургъ, 1908 г., тт. I и II, изд. 2-ое; т. I, стр. 97, 124.

[122]) *Ibidem*, т. I, стр. 127.

европейскихъ политическихъ теорій—дѣлаются попытки привить къ русской государственности конституціонализмъ и парламентаризмъ. Сообразно съ этимъ, въ развитіи второго періода намѣчаются пока двѣ части: первая завершается къ началу XIX-го вѣка, вторая продолжается доселѣ. Самодержавіе все еще ограждается Основными законами; но русскій историческій антитезисъ пытается договорить свое послѣднее слово, являющееся приговоромъ для самой сущности нашего основоположнаго государственнаго идеала, и многимъ уже мерещится, что старое знамя есть лишь реликвія безъ живой, дѣйственной силы.

Перечисляя опредѣлившіеся къ настоящему времени результаты второго періода русской исторіи, поскольку дѣло касается государственности, было бы несправедливо оставить безъ упоминанія одинъ результатъ, представляющій положительную цѣнность съ любой точки зрѣнія. Я разумѣю здѣсь русскую литературу въ лицѣ ея лучшихъ представителей, съ лучезарнымъ солнцемъ нашей поэзіи, Пушкинымъ, во главѣ, а также русскую науку и даже русскую философію, которыя все болѣе и болѣе крѣпнутъ. [123]) Невѣроятно, чтобы русская теоретическая мысль, пройдя черезъ западно-европейскую выучку и сохраняя связь съ родною землею, не оглянулась, наконецъ, на самое себя и не приложила своего объективнаго анализа ко всей русской дѣйствительности вообще и къ русской государственности въ частности. Такъ оно и есть на самомъ дѣлѣ. Уже въ XIX-омъ вѣкѣ замѣчаются многіе признаки критическаго отношенія къ нашему историческому антитезису, позволяющіе надѣяться на иное будущее. Царствованіе Александра II-го въ одной области, царствованіе Александра III-го въ другой—даютъ по этой части обильный матеріалъ. Не лишены многозначительныхъ пріобрѣтеній въ разсматриваемомъ отношеніи и текущіе дни, при всѣхъ нашихъ внутреннихъ и внѣшнихъ невзгодахъ и замѣшательствахъ. И вотъ, переходя отъ надежды къ отчаянію и отъ отчаянія къ надеждѣ, мы жадно ждемъ новаго историческаго вдохновенія, чтобы оно вывело насъ на широкій міровой просторъ не переодѣтыми голштинцами или непомнящими родства „иностранцами дома“, а настоящими людьми, т. е. русскими, т. е. восточными европейцами, съ своею собственною мыслью, съ своимъ собственнымъ идеаломъ, за которые не жаль было бы отдать всѣ свои силы.

---

[123]) Ср., между прочимъ, Э. Л. Радлова, *Очеркъ исторіи русской философіи*; С.-Петербургъ, 1912 г.;—Влад. Эрна, *Борьба за Логосъ*; Москва, 1911 г. (*Нѣчто о Логосѣ, русской философіи и научности*).

И діалектика исторіи внушаетъ намъ, что въ обѣтованную землю насъ введутъ не потомки Фонвизинскаго Иванушки, тѣломъ родившагося въ Россіи, а духомъ принадлежавшаго коронѣ французской, и не провозвѣстники восточно-европейскихъ соединенныхъ штатовъ или какого-нибудь иного грядущаго „призрака", „чужихъ причудъ истолкованья", а хранители жизнеспособныхъ завѣтовъ прошлаго, унаслѣдовавшіе отъ перваго періода русской исторіи сердечную доблесть Мономаха и политическую прозорливость Ивана III-го и Ивана IV-го, а отъ второго періода—государственное подвижничество Петра Великаго и геніально-проникновенный патріотизмъ Пушкина. Тѣмъ хуже для будущихъ фактовъ, если діалектика разойдется съ ними.

VIII.

Принимая въ соображеніе, что второй періодъ русской исторіи характеризуется признаками второго члена Гегелевой тріады [124]), а также имѣя въ виду свойства фактическихъ отношеній, установившихся между государствомъ и церковью за первый періодъ, мы въ-правѣ ожидать, что въ теченіе второго періода русская церковность обнаружитъ нѣкоторыя новыя черты, сближающія ее и матеріально, и формально съ церковностью западно-европейской. Дѣйствительность подтверждаетъ эти ожиданія. Мало того—можно сказать, что наша церковность продѣлала en raccourci и папство, и протестантство, притомъ, въ соотвѣтствіи съ хронологическою послѣдовательностью и логическою связью событій на европейскомъ Западѣ, именно сначала папство, а затѣмъ уже протестантство. Нѣтъ нужды, впрочемъ, подробно пояснять, что при всѣхъ этихъ превращеніяхъ и русская церковность, подобно русской государственности, сохраняла типическія русскія черты, такъ-что церковные наши дѣятели, даже идя по стопамъ папства и германской реформаціи, могли bona fide полемизировать и съ католичествомъ, и съ протестантствомъ. Искать въ русской православной церкви настоящаго папства и настоящаго протестантства было бы, конечно, нелѣпо.

За второй періодъ русской исторіи—не законченный въ отношеніи церковности точно такъ-же, какъ онъ не законченъ и въ отношеніи государственности—мы различаемъ два отдѣла: патріаршій и синодскій. Нерѣдко эти два отдѣла рѣзко обособляются одинъ отъ другого,

[124]) Укажу мимоходомъ, что за послѣднее время интересъ къ Гегелю очень повысился. Ср. замѣтку Ив. Ильина: *О возрожденіи гегельянства*; *Русская Мысль*, іюнь 1912 г. (*Въ Россіи и за-границей*, стр. 35).

и многіе склонны думать, что наше патріаршество есть нѣчто исконно-русское, входящее, такъ сказать, въ идеальное содержаніе русскаго историческаго тезиса, а нашъ Сунодъ есть прискорбнѣйшее новшество, лишенное даже всякихъ каноническихъ основаній. И свѣтскіе, и духовные люди—хотя, впрочемъ, далеко не всѣ—охотно взводятъ всевозможныя обвиненія на Сунодъ и взываютъ къ возстановленію патріаршества. Оставляя открытымъ вопросъ о будущемъ, т. е. соотвѣтствующемъ чаемому третьему періоду, устройствѣ русской церкви, нахожу полезнымъ указать въ самомъ началѣ этой главы, что по своему историософическому значенію патріаршій и сунодскій отдѣлы русской церковной исторіи стоятъ другъ къ другу ближе, чѣмъ къ періоду митрополичьему, и что мысль о возстановленіи нашего стараго патріаршества, какъ такового, способна вызывать неменьшія недоумѣнія, чѣмъ мысль о возстановленіи, напр., „царизма“ Алексѣя Михайловича...

Въ 1588 г. въ Москву прибылъ ученый и много претерпѣвшій ради церкви константинопольскій патріархъ Іеремія II-ой. Это было черезъ 135 лѣтъ послѣ паденія Византіи. По настоятельному желанію царя Ѳедора Ивановича, Іеремія возвелъ въ санъ московскаго патріарха киръ-Іова, митрополита московскаго, на котораго и возложена была обязанность первосвятительства по отношенію ко всѣмъ русскимъ землямъ. Одновременно съ тѣмъ было рѣшено, что впредь патріарха будутъ поставлять сами русскіе епископы. Съ введеніемъ патріаршества были учреждены и четыре митрополіи (новгородская, казанская, ростовская и крутицкая), шесть архіепископій и восемь епископій. [125]) „Учрежденіе патріаршества въ Россіи такъ, какъ оно произошло, совершенно не отвѣчало каноническимъ правиламъ; даже среди свиты, сопровождавшей патріарха Іеремію, оно вызывало нареканія, да и самъ патріархъ Іеремія дѣйствовалъ противъ воли, «*нехотя*», исполняя лишь настойчивое желаніе Московскаго царя. Московскому правительству нужно было укрѣпить на вѣчныя времена, канонизировать происшедшее нововведеніе, а для этого, непремѣнно, требовалось добиться признанія патріарха московскаго и всея Руси вселенскимъ соборомъ.“ [126]) Затрачено было много хлопотъ и трудовъ, чтобы достигнуть желанной цѣли; Москва посылала на Востокъ пословъ, грамоты и подарки. Митрополитъ Іовъ былъ поставленъ въ патріархи 23-го ян-

---

[125]) Филаретъ (Гумилевскій), архіеп. Черниговскій, *ор. с.* (прим. 66), стр. 477.
[126]) А. Я. Шпаковъ, *ор. с.* (прим. 23), стр. 342.

варя 1589 г., а церковно-юридически патріаршество въ Россіи было закрѣплено лишь актами соборовъ 1590 и 1593 гг. Какъ бы то ни было, Москва могла чувствовать себя польщенной, хотя и не въ такой мѣрѣ, какъ это было желательно мѣстнымъ патріотамъ, ибо московскому патріарху было отведено въ ряду другихъ патріарховъ лишь пятое мѣсто. Здѣсь будетъ кстати напомнить про „сказаніе «о бѣломъ клобукѣ», который будто-бы самимъ Константиномъ Великимъ былъ врученъ папѣ Сильвестру, но потомъ вслѣдствіе нечестія папъ, по особому откровенію, былъ отосланъ въ Константинополь, а оттуда (опять по особому откровенію), въ виду приближавшагося паденія Царьграда, былъ посланъ на Русь.“ [127])

Съ внѣшней точки зрѣнія, въ отношеніи церковно-административномъ, патріаршество внесло въ жизнь русской церкви мало новаго. По словамъ канониста А. С. Павлова, „наши патріархи оставались тѣми-же митрополитами, какіе были у насъ до учрежденія патріаршества, и отличались отъ нихъ только своимъ титуломъ: *святѣйшій* и нѣкоторыми особенными принадлежностями архіерейскаго облаченія, а не правами власти.“ Сходнымъ образомъ выражается также историкъ русской церкви, митрополитъ Макарій: патріаршество „не возвысило и не увеличило власти русскаго первосвятителя... потому-что власть и прочихъ патріарховъ по отношенію къ подчиненнымъ имъ церквамъ, сообразно съ священными канонами, отнюдь не больше той, какою пользовался русскій митрополитъ въ своей церковной области; власть эта всегда ограничивалась властію соборною.“ [128]) Но зато внутренній духъ русскаго первосвятительства замѣтно измѣнился уже въ силу того, что санъ патріарха приблизилъ русскаго первосвятителя еще болѣе къ дѣламъ государственнымъ. Казалось бы, при этомъ открывалась возможность для крайнихъ самоутвержденій церковности съ чрезмѣрнымъ возвеличеніемъ конкретной церкви и съ приниженіемъ государственности; но такія тенденціи какъ будто-бы только для того и обнаруживались, чтобы вскорѣ-же оказаться устраненными, и общій условный типъ русской церковности, при несомнѣнной наличности новизны, сохранялся все-таки прежній.

Уже первому нашему патріарху пришлось принять дѣятельное участіе въ политическихъ буряхъ современности, въ качествѣ противника Самозванца. На смѣну Іова Самозванецъ поставилъ патріархомъ

---

[127]) *Ibidem*, стр. 217.

[128]) *Ibidem*, стр. 385—386.

рязанскаго епископа Игнатія, родомъ грека, сторонника латинянъ. Въ общій счетъ нашихъ патріарховъ Игнатій, впрочемъ, не вводится, какъ лже-патріархъ. При Василіи Шуйскомъ на патріаршій престолъ былъ возведенъ столь прославившійся впослѣдствіи казанскій митрополитъ Гермогенъ (1606—1612 гг). Участіе его въ политическихъ треволненіяхъ той смутной эпохи представляется еще болѣе значительнымъ, чѣмъ участіе Іова, и не безъ причины поляки, завладѣвшіе московскимъ кремлемъ, поторопились уморить Гермогена голодомъ. Благородный образъ дѣйствій Гермогена составляетъ одно изъ лучшихъ украшеній исторіи нашего патріаршества, тѣмъ болѣе, что и этотъ патріархъ, при всей своей популярности, былъ чуждъ стремленія возвысить церковность на счетъ государственности и самъ совѣтовалъ возложить царскій вѣнецъ на голову Михаила Ѳеодоровича Романова. Извѣстно также, какое значеніе пріобрѣла тогда Троицкая лавра, ставшая для Московской Руси такимъ-же культурно-религіознымъ центромъ, какимъ былъ Кіево-Печерскій монастырь для Руси Кіевской. Въ Троицкой лаврѣ продолжалъ жить духъ ея приснопамятнаго основателя, вдохновлявшаго нѣкогда на подвиги „великодержавнаго, достохвальнаго и побѣдоноснаго великаго Дмитрія“. [129]) Шестнадцать мѣсяцевъ выдерживала лавра осаду, жертвовала и людьми, и богатствомъ, кормила отъ своихъ достатковъ Москву, отдавала священные сосуды и утварь. Ничего подобнаго тому, чѣмъ позорила себя Византія въ послѣдніе дни своего государственнаго бытія [130]), у насъ со стороны церковныхъ людей не было. Но вотъ, наконецъ, наиболѣе грубыя проявленія Смуты подавлены, и на московскомъ царскомъ престолѣ упрочивается новая династія. Ѳедоръ Никитичъ Романовъ, отецъ Михаила, былъ постриженъ въ монахи съ именемъ Филарета еще при Борисѣ Годуновѣ; первый Самозванецъ, относясь къ Филарету какъ къ „родственнику“, приказалъ рукоположить его въ митрополиты ростовскіе. Впослѣдствіи ему суждено было побывать въ плѣну и у Тушинскаго вора, и у поляковъ, которые продержали его у себя до Деулинскаго мира (1618 г.). [131]) Сдѣлавшись московскимъ

---

[129]) Выраженія изъ житія преп. Сергія, составленнаго ученикомъ его „премудрымъ“ Епифаніемъ и дополненнаго сербомъ Пахоміемъ Логоѳетомъ.

[130]) Ср. А. П. Лебедева, *Паденіе Константинополя въ 1453 г.* (см. прим. 26, второе изъ названныхъ сочиненій, стр. 446—458);—Вл. Череванскаго, *Послѣдній вздохъ Византіи*; С.-Петербургъ, 1909 г.

[131]) Баккалаврь Ричардъ Джемсъ, прибывшій въ Москву въ началѣ 1619 г., приказалъ записать для себя нѣкоторыя произведенія народной поэзіи. Подлинный

патріархомъ, Филаретъ сталъ вмѣстѣ съ тѣмъ ближайшимъ и вліятельнѣйшимъ сотрудникомъ молодого царя. Наступило такъ назыв. двоевластіе,—двоевластіе больше по формѣ, чѣмъ по существу. Во всѣхъ указахъ имя Филарета ставилось рядомъ съ именемъ Михаила, хотя и на второмъ мѣстѣ, и оба титуловались „великими государями". По словамъ одной лѣтописи, Филаретъ „не только слово Божіе исправлялъ, но и земскими дѣлами всѣми правилъ; многихъ освободилъ отъ насилія, при немъ никого не было сильныхъ людей, кромѣ самихъ государей; кто служилъ государю и въ безгосударное время и былъ не пожалованъ, тѣхъ всѣхъ Филаретъ взыскалъ, пожаловалъ, держалъ у себя въ милости и никому не выдавалъ." [132]) Умеръ Филаретъ въ 1633 г. Вообще вліяніе Филарета на дѣла государственныя и церковныя можно признать благотворнымъ, и—какой папа не позавидовалъ бы его положенію!

Послѣ Іоасафа и Іосифа, преемниковъ Филарета, патріаршій престолъ занимаетъ Никонъ, невольный виновникъ нашего раскола. „Охъ, бѣдная Русь," восклицаетъ протопопъ Аввакумъ, самый жаркій боецъ за расколъ, въ одномъ изъ своихъ сочиненій,—„что это захотѣлось тебѣ латинскихъ обычаевъ и нѣмецкихъ поступковъ?" [133]) „Латинскіе обычаи", „нѣмецкіе поступки"—слова въ высокой степени характер-

---

списокъ хранится до сихъ поръ въ Оксфордѣ. Вотъ небольшой отрывокъ, характеризующій отношеніе русскихъ людей къ Филарету Никитичу:—

„Возрадовалось царство Московское
И вся земля свято-русская:
Умолилъ государь, православный царь,
Князь великій Михайло Ѳедоровичъ:
А что скажутъ, въѣхалъ батюшка
Государь Филаретъ Никитичъ,
Изъ невѣрной земли, изъ Литовской.
Съ собою онъ вывезъ много князей, бояръ,
Еще онъ вывезъ государева боярина,
Князя Михаила Борисовича Шейна...
Не красное солнце катилося:
Пошолъ государь православный царь
Встрѣчати своего батюшка,
Государя Филарета Никитича..."

Пѣсни и былины, записанныя въ 1619—1620 гг.; см. Ѳ. Буслаева, *Русская хрестоматія*; *памятники древней русской литературы и народной словесности*; Москва, 1898 г., изд. 7-ое, стр. 270, 275.

[132]) С. Ѳ. Платоновъ, *ор. с.* (прим. 73), стр. 271.

[133]) В. О. Ключевскій, *ор. с.* (прим. 83), ч. II, стр. 127.

ныя... Возведеніе Никона на патріаршій престолъ послѣдовало, конечно, по желанію царя. Никонъ долго упирался, но затѣмъ согласился, „подъ условіемъ: если царь, бояре, священный соборъ и всѣ православные дадутъ торжественный обѣтъ передъ Богомъ, что они будутъ сохранять «евангельскіе Христовы догматы и правила св. апостоловъ и св. отецъ, и благочестивыхъ царей законы» и будутъ слушаться его, Никона, во всемъ, «яко начальника и пастыря и отца краснѣйшаго». Царь, за нимъ власти духовныя и бояре поклялись въ этомъ, и 25-го іюля 1652 г. Никонъ былъ поставленъ патріархомъ.“ [134]) Повторилось двоевластіе Филарета и Михаила, съ тою, однако-же, разницею, что Филаретъ былъ высокаго роду, отецъ царя, а Никонъ родился въ крестьянской семьѣ, и что Михаилъ и другіе русскіе люди не связывали себя обѣтомъ, а „добрѣйшій человѣкъ, славная русская душа“, какъ аттестуетъ царя Алексѣя Михайловича В. О. Ключевскій [135]), не остановился и передъ этимъ. Желая вознаградить патріарха за оказанныя имъ услуги, царь повелѣлъ Никону именоваться, по примѣру Филарета Никитича, „великимъ государемъ“. Опять невольно навязывается вопросъ: какой римскій папа отказался бы отъ почета и власти, выпавшихъ на долю московскаго патріарха Никона?—хотя, безъ сомнѣнія, мы и на разстояніи двухъ съ половиною вѣковъ чувствуемъ, что величіе Никона есть только подобіе того величія, котораго домогались римскіе первосвященники. Въ 1658 г. Никонъ—не по доброй волѣ—покинулъ патріаршій престолъ, а затѣмъ онъ былъ сосланъ въ Ѳерапонтовъ монастырь простымъ монахомъ. Хотя соборныя опредѣленія 1657—1667 гг. осудили раскольниковъ, а восточные патріархи дали разрѣшеніе считать Никона въ числѣ патріарховъ, тѣмъ не менѣе церковное согласіе было нарушено очень глубоко, и намъ до сихъ поръ приходится считаться съ послѣдствіями этого потрясенія.

Еще при жизни Никона на московскомъ патріаршемъ престолѣ смѣнились три патріарха — Іосифъ II-ой, Питиримъ и Іоакимъ. При патріархѣ Іоакимѣ произошелъ московскій мятежъ 1682 г., ознаменованный участіемъ раскольниковъ. Въ его-же правленіе кіевская митрополія подчинилась московскому патріархату. Послѣднимъ московскихъ патріархомъ былъ Адріанъ (1690—1700 гг.), всѣхъ же патріарховъ было у насъ десять. Патріаршій режимъ продолжался всего

---

[134]) С. Ѳ. Платоновъ, *ор. с.* (прим. 73), стр. 300.

[135]) В. О. Ключевскій, *ор. с.* (прим. 83), ч. II, стр. 137.

только 111 лѣтъ, т.-е. продолжительность этого режима разъ въ 5½ короче продолжительности періода митрополичьяго.

Положеніе церкви за время патріаршества является передъ нами съ нѣсколько иными признаками, чѣмъ въ періодъ митрополичій, именно въ виду измѣнившагося отношенія церкви къ государству. Правда, въ общемъ, мы и въ эпоху патріаршества усматриваемъ стремленіе къ дружному сожительству съ государствомъ, церковь, по-прежнему, входитъ въ интересы государства, а государство старается блюсти интересы церкви; но повременамъ возникаютъ такіе конфликты, о которыхъ прежде и помину не было. „Въ дѣяніяхъ большого Московскаго собора [1667 г.] мы находимъ опредѣленную норму о взаимномъ отношеніи между церковной и гражданской властью и о разграниченіи ихъ полномочій. Поводомъ къ этому было, кромѣ обстоятельствъ дѣла патріарха Никона, одно двусмысленное выраженіе въ актѣ о низложеніи патріарха Никона. По довольномъ разсужденіи восточные патріархи и весь соборъ формулировали норму согласно со свиткомъ восточныхъ патріарховъ, слѣдующимъ образомъ: «Пусть будетъ заключеніемъ и результатомъ всего нашего спора мысль, что царь имѣетъ преимущество въ политическихъ дѣлахъ, а патріархъ въ церковныхъ.»“ [136]) Выходитъ, слѣдовательно, что церковь и государство размежевываются, и притомъ такъ, что церковь не выводится всецѣло за ограду государства, и vice versa, ибо формула гласитъ лишь о „преимуществѣ“. Но факты остаются фактами, свидѣтельствуя о качественно иномъ умонастроеніи высшей церковной власти, идущей — по крайней мѣрѣ, повременамъ — въ своихъ требованіяхъ гораздо дальше. На вершинѣ могущества патріаршеская организація становится совершенно открыто рядомъ, вровень, съ организаціей государственной и въ дѣлахъ чисто-мірскихъ, нецерковныхъ. Церковь не только дружитъ съ государствомъ, но и овладѣваетъ государственной сферой, хотя во многихъ случаяхъ и не вопреки желанію государства. Любопытно, впрочемъ, что даже при такой близости церкви и государства всетаки сліянія обѣихъ областей—церковной и государственной—не происходитъ. [137]) Даже въ самыя трудныя времена для

---

[136]) И. С. Бердниковъ, *op. c.* (прим. 22), стр. 254—255.

[137]) Сотрудничество церкви и государства заходило и здѣсь иной разъ слишкомъ далеко,—особенно въ началѣ второго періода. „Въ виду упорства въ заблужденіяхъ и ожесточенія противъ православной церкви и ея пастырей расколоучителей и ихъ послѣдователей, соборъ [1682 г.] нашелъ невозможнымъ обойтись одними увѣщаніями и вразумленіями и нашелъ необходимымъ энергическое содѣйствіе со сто-

государства, когда, казалось бы, особенно легко могли пробудиться властолюбивыя поползновенія со стороны церкви, московскіе патріархи и не помышляютъ объ учрежденіи чего-либо подобнаго свѣтской власти папъ. Наоборотъ, они сами всячески содѣйствуютъ возстановленію и упроченію государственности мірской. И тѣмъ не менѣе—обстоятельство достойное особливаго вниманія—патріаршество какъ-то не укореняется въ русской жизни. Московскіе патріархи либо возносятся очень высоко, что̀ составляетъ сравнительно рѣдкій случай, либо отбываютъ свою службу скромными и благодушными монахами. Для значительной части русскаго населенія самый выдающійся патріархъ — Никонъ — оказался даже „антихристомъ“. Это народное осужденіе патріарха представляется, по нашему мнѣнію, для періода русскаго историческаго антитезиса настолько-же характернымъ, насколько характеренъ тотъ фактъ, что и самый выдающійся монархъ этого періода—Петръ Великій—былъ признанъ точно также извѣстною частью русскаго населенія за „антихриста.“ Петръ Великій—первый „антихристъ“ на русскомъ престолѣ, первый и единственный, а вотъ Иванъ IV-ый, по жестокостямъ не уступающій Петру, есть только грозный царь, „прозритель“. [138]) Это отсутствіе прочныхъ корней у патріаршества обу-

---

роны свѣтской власти мѣрами предупредительными и карательными. О характерѣ правительственныхъ мѣропріятій противъ раскольниковъ можно судить по царской грамотѣ Двинскому воеводѣ князю Никитѣ Урусову 2-го сентября 1682 г., гдѣ воеводѣ вмѣнялось въ обязанность давать въ распоряженіе епископа по первому его требованію столько пушкарей и стрѣльцовъ, сколько потребуется для поимки и усмиренія раскольниковъ, а если епископъ пришлетъ кого обвиняемаго «во всякихъ церковныхъ и духовныхъ дѣлахъ и церковныхъ раскольниковъ для уголовнаго наказанія, держать ихъ подъ крѣпкимъ карауломъ до царскаго указу»... Еще характернѣе указъ царевны Софьи 1685 г.... которымъ повелѣвалось упорныхъ хулителей церкви, послѣ троекратнаго допроса, жечь въ срубѣ, самосожигателей и тѣхъ, которые перекрещиваются, казнить смертію, перекрещивавшихся, если покаются, бить кнутомъ, а прочихъ, принесшихъ покаяніе у казни, отсылать въ монастырь подъ строгій «началъ», укрывателей раскольниковъ подвергать кнуту и ссылкѣ въ отдаленные города.“ И. С. Бердниковъ, *ор. с.* (прим. 22), стр. 258—259.—Какъ ни ужасны всѣ эти мѣропріятія, лежащія на русской совѣсти, не лучше было и на Западѣ. Законоположенія, опредѣляющія за колдовство смертную казнь черезъ сожженіе, были въ полной силѣ во всей западной Европѣ почти до исхода XVIII-го вѣка. „Въ Севильѣ еще въ 1781 г. была сожжена чародѣйка... Въ 1793 г. въ окрестностяхъ Познани подверглась сожженію женщина, заподозрѣнная въ колдовствѣ. Близъ Кракова, около того-же времени, по приговору помѣщичьяго суда, погибли въ огнѣ 14 женщинъ. Послѣдній процессъ противъ колдуньи въ Испаніи былъ возбужденъ въ 1804 г.“ Н. Новомбергскій, *Врачебное строеніе въ до-Петровской Руси*; Томскъ, 1907 г., стр. 33—34.

[138]) См. былину на взятіе Казанскаго царства.

словливается, можетъ-быть, именно тѣмъ, что въ патріархахъ почудился какой-то чуждый элементъ. Хотя патріархи и не мирволили римскому католичеству, но въ самомъ ихъ положеніи было нѣчто, наводившее на сближенія съ папствомъ. Никона нѣкоторые прямо упрекаютъ въ томъ, что онъ стремился создать у насъ русское папство. И неудивительно, если такой воплощенный государственникъ и абсолютистъ, какъ Петръ Великій, рѣшилъ въ концѣ концовъ упразднить патріаршество.

По смерти патріарха Адріана, Петръ не торопился замѣстить патріаршій престолъ и сдѣлалъ мѣстоблюстителемъ его Стефана Яворскаго, получившаго образованіе въ Кіевской академіи и іезуитскихъ коллегіяхъ во Львовѣ и Люблинѣ, въ Вильнѣ и Познани. Стефанъ Яворскій, надѣявшійся стать патріархомъ, былъ несомнѣнно проникнутъ западнымъ латинскимъ духомъ, но нѣкоторыя петровскія новшества ему всетаки претили; возвыситься до установленія собственнаго „курса“ онъ, однако-же, не сумѣлъ. „Наступилъ такимъ образомъ моментъ мертваго штиля, русская церковь въ лицѣ архипастырей явила себя безгласной, лишенной самосознанія и яснаго взгляда на свое будущее.“ [139]) На то-ли можно было бы разсчитывать, еслибы патріаршество дѣйствительно подняло религіозный духъ народныхъ массъ и усилило религіозную ревность духовенства?

Въ 1721 г., управившись съ внѣшними дѣлами, Петръ призналъ своевременнымъ упорядочить по-своему и дѣла церковныя. Патріаршая каѳедра пустовала слишкомъ двадцать лѣтъ, и надъ русскою землею пронесся цѣлый вихрь всевозможныхъ преобразованій, затронувшихъ всѣ стороны русской жизни. Геніальный сынъ „добрѣйшаго человѣка“, „славной русской души“, типическаго москвича Алексѣя Михайловича поднялся надъ Россіей въ весь свой исполинскій ростъ и заслонилъ отъ ея глазъ многое для нея дорогое, даже гораздо болѣе дорогое, чѣмъ московское патріаршество, о которомъ въ петербургскомъ „парадизѣ“ нисколько не сокрушались. Петръ рѣшилъ учредить, вмѣсто патріарха, постоянный соборъ духовныхъ лицъ, явившійся сначала подъ именемъ Духовной коллегіи, а потомъ Сунода,—съ предоставленіемъ ему правъ и власти патріарха.

Ближайшимъ помощникомъ Петра въ этомъ дѣлѣ оказался Ѳеофанъ Прокоповичъ, епископъ псковскій, а впослѣдствіи архіепископъ нов-

---

[139]) П. В. Верховской, *Очерки по Исторіи Русской Церкви въ XVIII-омъ и XIX-омъ ст.;* Варшава, 1912 г., вып. 1, стр. 83 и слѣд.

городскій. „Это былъ очень способный, живой и энергичный человѣкъ, склонный къ практической дѣятельности гораздо болѣе, чѣмъ къ отвлеченной наукѣ, однако все-же образованный и изучившій богословскую науку не только въ Кіевской академіи, но и въ католическихъ коллегіяхъ Львова, Кракова и даже Рима. Схоластическое богословіе католическихъ школъ не повліяло на живой умъ Ѳеофана, напротивъ, поселило въ немъ непріязнь къ схоластикѣ и католичеству. Не получая удовлетворенія въ православной богословской наукѣ, тогда еще плохо разработанной, Ѳеофанъ отъ католическихъ доктринъ обратился къ изученію протестантскаго богословія и, увлекаясь имъ, усвоилъ нѣкоторыя протестантскія воззрѣнія, хотя былъ православнымъ монахомъ... Царь, воспитавшійся на протестантской культурѣ, и монахъ, закончившій свое образованіе на протестантскомъ богословіи, прекрасно поняли другъ друга... Ѳеофану и принадлежитъ разработка и, можетъ-быть, даже и иниціатива новаго плана церковнаго управленія, на которомъ остановился Петръ.“ [140]) Ни то, что въ Римѣ Ѳеофанъ переходилъ въ католичество, ни еще менѣе то, что Ѳеофанъ, принявшій затѣмъ вновь православіе, былъ пропитанъ раціонализмомъ Запада, смущать Петра, конечно, не могло. [141])

Въ началѣ 1721 г. во главѣ русской церкви сталъ Святѣйшій Правительствующій Сунодъ, подъ сѣнію котораго она живетъ и доселѣ. Въ своей дѣятельности Сунодъ долженъ былъ руководствоваться Духовнымъ Регламентомъ, какъ своимъ органическимъ закономъ. Регламентъ—„болѣе литературное произведеніе, чѣмъ законъ“ [142])—былъ сочиненъ Ѳеофаномъ Прокоповичемъ, разсмотрѣнъ и исправленъ Петромъ. „Потомъ онъ разсматривался сенаторами и членами священнаго собора и подписанъ седьмью епископами, шестью архимандритами и седьмью сенаторами, а затѣмъ во утвержденіе и во исполненіе непреложное и самъ Его Царское Величество своею собственною рукою подписать соизволилъ. Впослѣдствіи Духовный Регламентъ былъ предложенъ къ подписи и прочимъ архіереямъ и архимандритамъ, и былъ подписанъ еще 12 епископами и 63 архимандритами и игуменами.“ [143]) О томъ, какъ собирались подписи, лучше не толковать: „Регламентъ предъявлялся для подписи всѣмъ, кому было приказано, и духовенство спѣшно и безпрекословно подписывало, вѣроятно, со-

[140]) С. Ѳ. Платоновъ, *op. c.* (прим. 73), стр. 443—444.
[141]) П. В. Верховской, *op. c.* (прим. 139), стр. 83, 86.
[142]) *Ibidem*, стр. 86.
[143]) И. С. Бердниковъ, *op. c.* (прим. 22), стр. 296.

всѣмъ не читая.“ [144]) Не были упущены изъ виду и восточные патріархи. Петръ обратился къ патріарху константинопольскому Іереміи съ особою грамотою, хотя уже послѣ открытія дѣятельности новоучрежденнаго Сѵнода, и просилъ „признать за благо“ „сіе наше учрежденіе“, а также „учинить сообщеніе прочимъ блаженнѣйшимъ патріархамъ“. [145]) Судя по всему, текстъ Регламента къ грамотѣ приложенъ не былъ. [146]) Отвѣтныя патріаршія грамоты, содержавшія въ себѣ то, что угодно было Петру, были получены года черезъ два и тогда-же были разосланы ко всѣмъ архіереямъ. Отвѣчали, впрочемъ, только патріархи Іеремія константинопольскій и Аѳанасій антіохійскій; патріархъ александрійскій только-что скончался, а патріархъ іерусалимскій былъ тяжко боленъ.

Въ Регламентѣ имѣются три части. Въ первой части, не безъ нарушенія исторической правды и не безъ искусственнаго освѣщенія фактовъ, указываются причины учрежденія Сѵнода и преимущества коллегіальнаго управленія. „Теоретическое различіе коллегіи и собора въ тотъ моментъ, очевидно, не сознавалось.“ [147]) Съ нашей точки зрѣнія, нельзя не отмѣтить нѣкоторыхъ подробностей изъ вышеназванной первой части. „Велико и сіе,“ говорится, между прочимъ, въ Регламентѣ, „что отъ Соборнаго правленія не опасатися отечеству мятежей и смущенія, яковые происходятъ отъ единаго собственнаго правителя духовнаго. Ибо простой народъ не вѣдаетъ, како разнствуетъ власть духовная отъ Самодержавной; но, великою Высочайшаго пастыря честію и славою удивляемый, помышляетъ, что таковый правитель есть то вторый Государь Самодержцу равносильный, или и больши его, и что духовный чинъ есть другое и лучшее Государство, и се самъ собою народъ тако умствовати обыклъ. Что же егда еще и плевелныя властолюбивыхъ духовныхъ разговоры приложатся, и сухому хврастію огнь подложатъ?... И когда услышится нѣкая между оными распря, вси духовному паче, нежели мірскому правителю, аще и слѣпо и пребезумно соглашаютъ... и льстятъ себѣ окаяннїи, что они по Самомъ Богѣ поборствуютъ...“

---

[144]) П. В. Верховской, *ор. с.* (прим. 139), стр. 103.—Много поучительныхъ подробностей, относящихся до первоначальной исторіи Сѵнода, содержится въ изслѣдованіи С. Г. Рункевича: *Учрежденіе и первоначальное устройство Святѣйшаго Правительствующаго Сѵнода (1721—1725 гг.);* С.-Петербургъ, 1900 г.

[145]) Филаретъ (Гумилевскій), архіеп. Черниговскій, *ор. с.* (прим. 66), стр. 676.

[146]) П. В. Верховской, *ор. с.* (прим. 139), стр. 106—107.

[147]) *Ibidem*, стр. 85.

Въ подтвержденіе указывается на византійскую исторію и на папское властолюбіе — „да не воспомянутся подобные и у насъ бывшіе замахи.“ [148]) Какъ поучительны всѣ эти разсужденія! Народъ „самъ собою“ привыкъ думать, что церковь лучше государства, а тутъ еще папскія замашки нѣкоторыхъ московскихъ патріарховъ и опасныя византійскія преданія. Петръ благоразумно умалчиваетъ о томъ, что онъ самъ проявляетъ нѣкоторыя новыя замашки абсолютистскаго властительства, покрываемыя старымъ терминомъ: самодержавіе, и едва-ли осторожно принижаетъ значеніе „другого и лучшаго государства“, какъ-бы забывая, что, отказавшись отъ преданности церкви, народъ поколеблется, пожалуй, и въ уваженіи къ государству, не святому по существу и только освящаемому церковью. Забываетъ Петръ и о томъ, что его отецъ передъ смертью писалъ въ своемъ завѣщаніи: „отъ отца моего духовнаго, великаго господина, святѣйшаго Никона, іерарха и блаженнаго пастыря, аще и не есть нынѣ на престолѣ семъ, Богу тако изволившу, прощенія прошу и разрѣшенія“... [149])

Съ окончательнымъ сформированіемъ Сунода собственно соборная дѣятельность въ русской церкви прекратилась. Послѣдній соборъ былъ созванъ въ Москвѣ въ 1714 г., при Стефанѣ Яворскомъ, для осужденія кальвинизма. Зато широко развилась дѣятельность оберъ-прокуроровъ Св. Сунода. [150]) Петръ указомъ Сенату повелѣлъ избрать изъ офицеровъ въ Сунодъ добраго человѣка, кто-бъ имѣлъ смѣлость и могъ управленіе сунодскаго дѣла знать и быть ему оберъ-прокуроромъ. Въ руководство оберъ-прокурору была издана въ 1722 г. особая инструкція, представляющая собою сколокъ съ инструкціи генералъ-прокурора.

Вдаваться въ обзоръ отдѣльныхъ эпизодовъ сунодскаго управленія я не буду. За это время духовное просвѣщеніе сдѣлало у насъ, безспорно, большіе успѣхи, возникло много новыхъ духовныхъ школъ различныхъ ранговъ, явились духовные ученые и краснорѣчивые ораторы-проповѣдники [151]), создалась учено-богословская литература; было

---

[148]) *Духовный Регламентъ;* Москва, 1904 г., стр. 16—17.

[149]) Филаретъ (Гумилевскій), архіеп. Черниговскій, *ор. с.* (прим. 66), стр. 511.

[150]) Ѳ. В. Благовидовъ, *Оберъ-Прокуроры Святѣйшаго Сунода въ XVIII-омъ и въ первой половинѣ XIX-го столѣтія*; Казань, 1900 г., изд. 2-ое.

[151]) Часто приходится слышать жалобы на недостатки православнаго проповѣдничества въ Россіи. Но справедливость требуетъ признать, что за сунодскую эпоху сдѣланы по этой части многія важныя улучшенія. Достаточно сослаться хотя-бы на то, какія проповѣди учила произносить наша схоластическая гомилетика. „Пропо-

немало и христіанскаго подвижничества [152]), борьбы съ лжеученіями, миссіонерскихъ трудовъ; бытъ духовенства улучшился и облагородился, число храмовъ умножилось, богослуженіе стало въ извѣстныхъ отношеніяхъ благолѣпнѣе. Но развитіе оффиціальной церковной жизни и развитіе народно-религіознаго сознанія въ этомъ отдѣлѣ второго періода русской церковной исторіи совпадаютъ недостаточно. Церковь является въ какомъ-то обособленіи отъ общества, въ особенности той части его, которая именуется интеллигенціей; по мнѣнію многихъ, хотя-бы и спорному, на церкви нашей лежитъ печать казенной условности. Образованные классы общества, не смотря даже на то, что въ нихъ насчитывается много выходцевъ изъ „духовнаго сословія", сторонятся отъ церкви, и протестантскій духъ, взывающій по-преимуществу къ индивидуальной нравственности, а не къ коллективной церковности, распространяется все больше и больше. Въ народныхъ массахъ преданность церковнымъ началамъ подвергается тяжелымъ испытаніямъ, отчасти вслѣдствіе общаго усложненія жизни, сопровождающагося усиленіемъ борьбы за существованіе, отчасти вслѣдствіе полуобразованія съ его всегдашнимъ спутникомъ—самомнѣніемъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ церковность, оставаясь по-прежнему въ тѣсной связи съ государственностью, начинаетъ испытывать повременамъ—въ большей мѣрѣ, чѣмъ нѣкогда—утѣсненіе отъ чрезмѣрной близости къ государству. По счастью, дѣло не доходитъ, впрочемъ, со стороны

вѣдникъ, приступая къ проповѣди, на первомъ планѣ имѣлъ въ виду не назиданіе слушателей, но систематичное распредѣленіе темы, екзордіума, пропозиціи, наррація и конклюзіи, заботился, чтобы всѣ эти части «згожалися съ темою». Матеріалъ для пополненія этихъ формъ готовъ былъ въ разныхъ бестіаріяхъ, сказаніяхъ о птахахъ, травахъ, рыбахъ, въ разныхъ легендахъ и анекдотахъ. Въ случаѣ недостатка матеріала проповѣдникъ прибѣгалъ къ извѣстному «распространенію» посредствомъ «фигуръ, подобенствъ и прикладовъ, т. е. примѣровъ». Въ случаѣ нужды обращался и къ циркумстанціямъ: кто? что? на какомъ мѣстѣ? и пр. Такимъ образомъ хлопотъ было очень много. Не мудрено, что при этомъ ускользала главная цѣль проповѣди: назиданіе и наученіе слушателей истинамъ вѣры и благочестія..." Антоній, архіеп. Финляндскій и Выборгскій (впослѣдствіи митрополитъ С.-Петербургскій и Ладожскій), *Изъ исторіи христіанской проповѣди;* С.-Петербургъ, 1895 г., изд. 2-ое, стр. 391 (*Гомилетика Іоанникія Голятовскаго, въ связи съ характеристикою южно-русской схоластической проповѣди).*

[152]) Нѣкоторая часть относящихся сюда матеріаловъ сопоставлена въ двѣнадцатитомномъ изданіи Аѳонскаго Русскаго Пантелеймонова монастыря подъ заглавіемъ: *Жизнеописанія отечественныхъ подвижниковъ благочестія 18-го и 19-го вѣковъ;* Москва, 1906—1910 гг. Можетъ-быть, нѣкоторыя біографіи включены въ это изданіе по недоразумѣнію; но и за всѣмъ тѣмъ получается соборъ великій...

церкви ни до болѣзненнаго утвержденія своей исключительной самостоятельности, ни до отказа отъ своего конкретнаго бытія во имя невидимаго „града небеснаго“. Конечно, было бы крайне несправедливо слагать всю вину въ перечисленныхъ прискорбныхъ обстоятельствахъ на Сѵнодъ, ибо большую роль играетъ въ данномъ случаѣ и общій духъ времени, общее направленіе новѣйшей западно-европейской и русской исторіи; еще несправедливѣе было бы забывать о всѣхъ положительныхъ пріобрѣтеніяхъ, которыми мы обязаны сѵнодскому управленію. Но нельзя всетаки не признать, что довольно крупную дань восточно-европейскому антитезису русская церковь заплатила не только въ патріаршую, но и въ сѵнодскую эпоху.

Ко всему сказанному нужно еще прибавить, что вообще за второй періодъ русской церковной исторіи замѣчается постепенное отдаленіе русской православной церкви отъ восточныхъ православныхъ церквей, сопровождающееся иногда даже небреженіемъ о строгости каноническихъ требованій. Прежняя родственная близость ко вселенскому патріарху замѣняется сухою внѣшнею корректностью, и въ сношеніяхъ съ восточными патріархами все бо́льшую и бо́льшую роль начинаетъ играть дипломатическое вѣдомство.

Въ настоящее время мы и въ области церковной переживаемъ боренія, сходныя съ бореніями политическими. Имѣются основанія предвидѣть, что, пока не выработаются хотя-бы въ теоретическихъ намекахъ основныя идеи русскаго историческаго синтеза, мы еще не разъ будемъ находить случай погоревать о нестроеніяхъ въ русской церкви. Возможно, что даже соборъ, котораго такъ настойчиво добиваются и справа, и слѣва, послужитъ лишь къ вящшему упроченію тѣхъ западно-европейскихъ стихій въ религіозной области, которыя уже успѣли заявить о себѣ какъ въ нѣкоторыхъ патріаршескихъ „замахахъ“, такъ и въ нѣкоторыхъ дѣяніяхъ „духовнаго коллегіума“. Полезно помнить, что подъ предлогомъ освобожденія русской церкви изъ-подъ „гнета государства“, о чемъ теперь не толкуютъ вкривь и вкось только лѣнивые, надвигается на насъ съ Запада чреватый великими послѣдствіями вопросъ объ отдѣленіи церкви отъ государства, а на этомъ пути можно уйти очень далеко—отъ той цѣли, къ которой должны бы стремиться всѣ, кому дорого самобытное развитіе европейскаго Востока. И въ тысячный разъ спрашиваешь себя: не обязываетъ-ли насъ долгъ сыновней преданности церкви позаботиться прежде всего о томъ, чтобы возможно производительнымъ образомъ использовать наличныя средства церковнаго управленія, которое цѣнно уже тѣмъ,

что просуществовало почти двѣсти лѣтъ? Въ церковной жизни новое тѣмъ лучше, чѣмъ оно старѣе...

Протопресвитеръ В. Б. Бажановъ, при письмѣ отъ 12-го октября 1856 г., препроводилъ къ московскому митрополиту Филарету записку *О состояніи православной церкви въ Россіи*, составленную А. Н. Муравьевымъ.[153]) Въ своемъ письмѣ, по прочтеніи этой записки, митрополитъ Филаретъ высказывается протопресвитеру В. Б. Бажанову, между прочимъ, такъ: „...VII. Записка говоритъ, что *патріархи Іоакимъ и Адріанъ противились Петровымъ преобразованіямъ*, и поэтому *были неудобны для правительства.* Едва-ли такъ. Петръ могъ ужиться съ ними, еслибы не прельстился проектомъ Лейбница *о коллегіяхъ*, въ томъ числѣ и *о духовной коллегіи*, которую у протестанта перенялъ Петръ, но которую провидѣніе Божіе и церковный духъ обратили въ *Святѣйшій Сунодъ.*—VIII. Записка жалуется, что *Сунодъ остался.*—Напрасно. Хорошо было бы не уничтожать патріарха, и не колебать тѣмъ іерархіи, но возстановлять патріарха было бы не очень удобно; едва-ли былъ бы онъ полезнѣе Сунода. Если свѣтская власть начала тяготѣть надъ духовною: почему одинъ патріархъ тверже вынесъ бы сію тяжесть, нежели Сунодъ? И при вселенскомъ патріархѣ нужнымъ оказался Сунодъ; и въ Россіи есть Сунодъ. Очень-ли велика разность въ томъ, что *первенствующій членъ* Святѣйшаго Сунода не называется патріархомъ? Это, по крайней мѣрѣ, требуетъ изслѣдованія, а не ведетъ къ рѣшительному осужденію того, что *Сунодъ остался.*—Было время, когда въ Россіи не было ни патріарха, ни Сунода, а только митрополитъ. Но власть свѣтская искренно чтила духовную власть и ея правила; и сія имѣла болѣе удобства дѣйствовать съ ревностію и одушевленіемъ. Вотъ въ чемъ дѣло!—IX. Что говоритъ записка о взаимномъ согласіи и споспѣшествованіи церковной и государственной власти въ Россіи въ прежнія времена и о усердной дѣятельности духовенства въ пользу государства, то, по истинѣ, достойно вниманія.“ Далѣе, въ пунктахъ XIV—XVII, идетъ рѣчь о созывѣ помѣстнаго собора. Митрополитъ Филаретъ допускаетъ, что предположеніе созвать соборъ можетъ принести пользу, но сейчасъ-же прибавляетъ: „если будетъ приведено въ исполненіе искусно и вѣрно“.[154]) Слѣдуетъ надѣяться, что „искусное и вѣрное исполненіе“

[153]) Напечатана, съ сокращеніями, въ *Русскомъ Архивѣ* за 1883 г., кн. II, стр. 175—203.

[154]) *Собраніе мнѣній и отзывовъ Филарета, митрополита Московскаго и Коломенскаго, по учебнымъ и церковно-государственнымъ вопросамъ*, издаваемое

будетъ составлять и въ наши дни предметъ особыхъ заботъ и попеченій. Соборъ, потерпѣвшій въ томъ или другомъ смыслѣ крушеніе, несравненно хуже, чѣмъ вызывающее преждевременный роспускъ народное представительство, а на скорую руку возстановленное патріаршество, пожалуй, только ослабитъ наше тяготѣніе къ тому „граду", гдѣ долженъ бы имѣть свою каѳедру нашъ, онъ-же и вселенскій, патріархъ.—

„Москва и градъ Петровъ, и Константиновъ градъ—
Вотъ царства русскаго завѣтныя столицы...
Но гдѣ предѣлъ ему? и гдѣ его границы
На сѣверъ, на востокъ, на югъ и на закатъ?
Грядущимъ временамъ судьбы ихъ обличатъ..." [155])

IX.

Судьбы русской государственности и русской церковности за второй періодъ нашей исторіи свидѣтельствуютъ воочію, что подлинное осуществленіе намѣченнаго въ первомъ періодѣ идеала „святой Руси" есть задача большая, трудная и сложная. Идейная эволюція, соотвѣтствующая этому второму періоду, была, конечно, дѣломъ прямой необходимости, ибо расплывчатость и неопредѣленность очертаній всего того, что составляетъ положительное содержаніе перваго періода нашей исторіи, настойчиво побуждали расчленить и укрѣпить слитное и слабое цѣлое путемъ проведенія составныхъ элементовъ этого цѣлаго, для надлежащаго раскрытія и упроченія относящихся сюда цѣнностей, черезъ противоположности названныхъ элементовъ. При этомъ, въ связи съ измѣнившимися условіями государственно-церковной жизни, достигались и многіе важные практическіе результаты: было бы нелѣпо предполагать, что даровитый многомилліонный народъ продѣлываетъ цѣлыхъ три вѣка какую-то своеобразную умственную гимнастику безъ житейски-дѣлового оправданія своего поведенія. И дѣйствительно, оставаясь при тѣхъ недостаточныхъ и скудныхъ средствахъ, которыми располагалъ періодъ нашего тезиса, мы могли бы лишь предаваться мечтаніямъ о „свято-русскомъ" идеалѣ или, что̀ гораздо хуже, признавать даже наличность его осуществленія, не взирая на множество недочетовъ реальнаго быта. Пройдя черезъ нѣкоторую часть періода антитезиса, мы уже въ-силахъ не только понять, чѣмъ именно дороги

подъ редакціей преосвященнаго Саввы, архіепископа Тверскаго и Кашинскаго; т. IV, Москва, 1886 г., стр. 141—149.

[155]) Ѳ. И. Тютчевъ, *Сочиненія;* С.-Петербургъ, 1900 г., стр. 144.

основоположныя начала нашей восточно-европейской самобытности, но и попытаться направить ходъ событій, поскольку онъ зависитъ отъ сознательныхъ человѣческихъ усилій, въ сторону благополучнаго завершенія періода антитезиса, ради скорѣйшаго наступленія періода синтеза. Идеалъ „святой Руси“ есть, безспорно, великая цѣнность. Но для насъ теперь ясно, что русскій народъ не въ состояніи замкнуться въ своей исключительной обособленности, готовой признать, въ концѣ концовъ, чуть не всю западную Европу „поганой“, и что задачи обще-человѣческаго развитія составляютъ удѣлъ не одной восточно-европейской равнины, какъ бы ни была она близка нашему сердцу. [156])

Послѣ краткаго обзора русскихъ историческихъ данныхъ умѣстно спросить себя: имѣетъ-ли государственность въ глазахъ европейскаго Востока, поскольку онъ представленъ Россіей, абсолютное, верховное значеніе? На вопросъ этотъ мы должны дать отвѣтъ отрицательный. Правда, въ теченіе второго періода нашей исторіи, отчасти подъ

---

[156]) Напомню слова А. Д. Градовскаго, шестой томъ сочиненій котораго особенно любопытно перечитывать въ наши дни—во дни усиленной пропаганды національнаго во всевозможныхъ, въ томъ числѣ и въ совершенно некультурныхъ, обличьяхъ: „Я всегда былъ и буду сторонникомъ національныхъ началъ въ литературѣ, въ жизни общественной и государственной, во внутренней и внѣшней политикѣ. Вмѣстѣ съ славянофилами я готовъ подписать «актъ возмущенія» противъ Европы, когда какой-либо европейскій народъ и хотя-бы вся западная Европа скажетъ, что она уже возвѣстила *послѣднее слово* всечеловѣческой цивилизаціи, и что другіе народы, и особенно славянское племя, должны быть только пассивнымъ матеріаломъ *для* этой цивилизаціи и покорными слугами «призванныхъ» народовъ. Нѣтъ! Ни одинъ народъ не можетъ исчерпать все содержаніе духовныхъ силъ человѣчества и дать имъ окончательное выраженіе... Но жизнь каждаго великаго *историческаго* народа слагается изъ двухъ элементовъ—индивидуальнаго, особнаго, и всеобщаго. Сознаніе народомъ своихъ особенностей, развитіе тѣхъ изъ нихъ, которыя крѣпко связаны съ его національнымъ существомъ, необходимо для того, чтобы народъ могъ сохранить себя *какъ личность*, т. е. какъ творческую силу. Раскрытіе всечеловѣческаго изъ собственнаго духовнаго содержанія и усвоеніе всечеловѣческаго отъ другихъ народовъ необходимо для того, чтобы народъ могъ играть *всемірно-историческую роль*. Народъ, живущій однѣми своими «особенностями», охраняющій ихъ безъ всякой критики, безъ всякаго разбора, не разсуждая,... не будетъ играть *всемірной* роли, ибо онъ самъ отъ нея отрекается, обрекая себя на *застой*. Это уже не историческій, а *противоисторическій* народъ... Народъ, живущій однимъ «всечеловѣческимъ» (если таковой можетъ быть), также прошелъ бы безслѣдно въ исторіи...“ А. Д. Градовскій, *Собраніе сочиненій*; С.-Петербургъ, 1901 г., т. VI, стр. 438—439 (*По поводу одного предисловія* [разумѣется предисловіе къ сочиненію Н. Страхова: *Борьба съ Западомъ въ нашей литературѣ;* С.-Петербургъ, 1882 г.]).

вліяніемъ проникновенія въ нашу жизнь западно-европейскихъ стихій, русская мысль нерѣдко склонялась въ сторону признанія за государственностью безусловнаго значенія, въ смыслѣ подведенія ея подъ абсолютный типъ; но вѣдь недаромъ-же и называется этотъ періодъ періодомъ антитезиса. Съ этой точки зрѣнія особенно интереснымъ представляется то обстоятельство, что самый яркій и талантливый провозвѣстникъ государственнаго анархизма, отрицающаго государственность въ самомъ корнѣ, родился и дѣйствовалъ на русской почвѣ— я разумѣю здѣсь, конечно, графа Л. Н. Толстого. И не примѣчательно-ли, что русская государственность въ общемъ довольно бережно обращалась съ этимъ колоссомъ русской поэзіи, хотя рука той-же государственности не стѣснялась болѣзненно прикасаться къ Пушкину и карала не безъ суровости весьма многихъ литературныхъ дѣятелей за гораздо болѣе невинныя прегрѣшенія? Бросается въ глаза и то, что къ графу Л. Н. Толстому относились и относятся у насъ съ какимъ-то родственнымъ благодушіемъ даже тѣ, кто отчетливо сознаетъ всю неосновательность и всю зловредность его крайнихъ ученій, непріемлемыхъ ни для консерваторовъ, ни для либераловъ, ни для западниковъ, ни для славянофиловъ, ни для вѣрующихъ по-церковному, ни для всячески невѣрующихъ. [157]) Русское общество какъ-бы невольно чувствуетъ, что это плоть отъ плоти нашей и кость отъ костей нашихъ. О разныхъ dii minorum gentium—Бакунинѣ, князѣ Кропоткинѣ и др. — можно было бы сказать нѣчто подобное. Анархизмъ есть родъ карикатуры на русскую государственную идею; но для насъ это такая-же своя злокачественная болячка, какъ для Запада соціализмъ. При сближеніи Востока съ Западомъ и Запада съ Востокомъ, при неизбѣжности взаимныхъ воздѣйствій, мы не стоимъ, конечно, особнякомъ съ нашимъ анархизмомъ, какъ и западная Европа не стоитъ особнякомъ съ своимъ соціализмомъ; но не подлежитъ всетаки сомнѣнію, что именно русскія головы создали наиболѣе яркія формы государственнаго анархизма и сообщили ему безпощадно-боевое значеніе. Характерно при этомъ, что у графа Л. Н. Толстого анархизмъ исхо-

[157]) Еще Н. К. Михайловскій различалъ—конечно, пользуясь своимъ особливымъ угломъ зрѣнія — въ дѣятельности графа Л. Н. Толстого „десницу“ и „шуйцу“. Н. К. Михайловскій, *Полное собраніе сочиненій*; С.-Петербургъ, 1909 г., т. III, изд. 4-ое (*Записки профана*; VII, X, XI; стр. 424, 484, 509).—Не будетъ ошибкой, если мы скажемъ, что и всѣ прочіе читатели и почитатели „великаго писателя земли русской“, за исключеніемъ развѣ наиболѣе ретивыхъ и наименѣе сознательныхъ толстовцевъ, не принимаютъ его цѣликомъ.

дитъ непосредственно изъ религіозныхъ основаній и побужденій, нѣсколько наивно прикрывается даже именемъ христіанства. Можетъ-быть, по той-же самой причинѣ, т. е. вслѣдствіе того, что государственность, по нашему сознательному или безсознательному убѣжденію, не есть безусловная и верховная норма человѣческаго общежитія, многіе русскіе люди полагаютъ, далѣе, что даже абсолютистскія формы правленія въ странахъ христіанскихъ вовсе не такъ уже страшны, какъ это кажется теперь западнымъ европейцамъ: нечего-де и ограничивать то, что условно, а не безусловно по существу, что ограниченно и относительно по самой природѣ своей. Христіанскій монархъ абсолютистскаго типа есть носитель всей полноты верховной государственной власти, но сама-то эта власть не есть альфа и омега. Отсюда объясняется, между прочимъ, тотъ поучительный фактъ, что у насъ и теперь нѣтъ недостатка въ достойныхъ людяхъ, искренно и горячо преданныхъ тѣмъ опредѣленіямъ существа верховной власти, которыя выдвинулись въ нашемъ законодательствѣ за второй періодъ русской исторіи и только въ самое послѣднее время подверглись извѣстному ограниченію... [158])

---

[158]) Весьма тонкій и обстоятельный анализъ юридическихъ предпосылокъ русскихъ основныхъ законовъ, дѣйствующихъ нынѣ, мы находимъ у С. А. Котляревскаго, указывающаго немало своеобразныхъ особенностей нашего теперешняго государственнаго строя, сближающихъ его съ нашимъ прошлымъ. „Право Монарха“, говоритъ авторъ, „расширять компетенцію Государственной Думы, жертвовать въ ея пользу тѣмъ, что по закону относится къ его единоличной власти, выражаетъ у насъ не верховенство законодательной власти, а скорѣе верховенство воли Монарха—выражаетъ въ формѣ, безусловно, чуждой типичному конституціонному строю; самая компетенція Главы государства принимаетъ черты нѣкотораго субъективнаго права... Ясно, что при изданіи Учрежденія Государственной Думы 20-го февраля и Основныхъ Законовъ 23-го апрѣля сохранился цѣлый рядъ элементовъ господствовавшей ранѣе концепціи Верховной власти. Она по-прежнему разсматривалась, какъ распорядительница наличнымъ фондомъ государственной силы, хотя и ограниченная обязательнымъ, а не факультативнымъ участіемъ законодательныхъ органовъ. Съ этимъ связано и то представленіе о преимущественныхъ учредительныхъ полномочіяхъ Государя, которое запечатлѣлось въ его исключительной иниціативѣ при пересмотрѣ Основныхъ Законовъ.“ У того-же изслѣдователя читаемъ: „... по мысли авторовъ Основныхъ Законовъ, законодательныя учрежденія, ограничивающія—въ строго опредѣленныхъ предѣлахъ—власть Монарха, не должны пониматься, какъ нѣчто ей противопоставляемое. Народное представительство не есть сила, уравновѣшивающая, такъ сказать, эту власть, которая одна признается не только самодержавной, но и верховной. Государю, а не конституціи, не Основнымъ Законамъ торжественно обѣщаютъ вѣрность члены Государственной Думы и Государственнаго Совѣта; Государь, напротивъ, не приноситъ присяги, хотя-бы подобной той, которая установлена въ строго-монархической прусской конституціи.“

Послѣ многовѣковой борьбы за свою полную самостоятельность и свое исключительное верховенство, западно-европейская государственность повторяетъ старый кличъ: „не имамы царя токмо кесаря“, и споры идутъ лишь о томъ, кому быть этимъ единымъ кесаремъ — конституціонному-ли монарху, или республиканскому президенту, или самому суверенному народу въ нѣкоторомъ безличномъ отвлеченіи. Восточно-европейское сознаніе, наоборотъ, никогда не забывало, что подъ упомянутый выше кличъ былъ осужденъ государственностью на позорную казнь Тотъ, въ Комъ обитаетъ полнота Божества тѣлесно. Даже тогда, когда, повидимому, самымъ рѣшительнымъ образомъ отвергаются у насъ и религія, и христіанство, восточная Европа, представляемая Россіей, не можетъ освободиться отъ закрѣпленной долгимъ историческимъ процессомъ увѣренности въ томъ, что имѣется какая-то цѣнная правда на сторонѣ условныхъ формъ государственности, т. е. на сторонѣ тѣхъ формъ ея, которыя вообще мыслятся какъ несамосущія и несамодовлѣющія. [159]) Православно-догматическое богословіе неизмѣнно учитъ, что Богъ есть верховный „царь по всей земли“: Онъ „воцарися надъ языки“, т. е. надъ народами, Онъ „обладаетъ языки“, „призираетъ на языки“, „наставляетъ языки“; Онъ самъ поставляетъ царей надъ народами и черезъ нихъ управляетъ земными царствами; черезъ помазанниковъ своихъ Онъ поставляетъ и всѣ

С. А. Котляревскій, *Юридическія предпосылки русскихъ Основныхъ Законовъ*; Москва, 1912 г., стр. 113, 156. — Ср., далѣе, В. М. Грибовскаго, *Государственное устройство и управленіе Россійской Имперіи*; Одесса, 1912 г.

[159]) Какъ непомѣрно далеко заходили нѣкоторые наши славянофилы въ признаніи относительности государственныхъ формъ человѣческаго общежитія, можно судить по П. В. Кирѣевскому: политическій идеалъ этого глубоко образованнаго „ветхощерника“ (по выраженію поэта Языкова) есть теократическая республика или такая организація, въ которой не предполагается никакой иной власти, кромѣ власти единой соборной церкви. Среди неизданныхъ бумагъ П. В. Кирѣевскаго сохранился, между прочимъ, листокъ, написанный имъ самимъ. Здѣсь мы читаемъ: „Говорятъ, что не можетъ быть народъ безъ единаго, самовластнаго правителя, какъ стадо не можетъ быть безъ пастуха. Но пастухъ надъ стадомъ—*человѣкъ;* онъ по самому естеству выше стада, а потому и законный его правитель. Безумно было бы надѣяться на цѣлость стада, еслибы стадомъ быковъ правилъ быкъ, или стадомъ барановъ—баранъ. (Итакъ) Не ясно-ли, что это уподобленіе ложное? и кто же, кромѣ Бога, во столько выше человѣка по самому естеству своему, во сколько человѣкъ выше стада животныхъ? Чтобы человѣку стать на это мѣсто, нужно—либо ему возвыситься до Бога, либо народу унизиться на степень животныхъ.“ — М. Гершензонъ, *Образы прошлаго;* Москва, 1912 г., стр. 122, 124—125 (очеркъ подъ заглавіемъ: *П. В. Кирѣевскій*).

прочія, низшія власти. [160]) Въ духѣ этого ученія складывались и восточно-европейскія воззрѣнія на государственность. Мірская власть не самостоятельна по существу, а вся подчинена высшему началу, господствующему надъ міромъ. При всемъ томъ государственность способна совершать ошибки, уклоняться съ предназначеннаго ей пути, и, дѣйствительно, впадаетъ въ заблужденія. Это есть естественное послѣдствіе человѣческой свободы, и ни одно государство, какъ таковое, не въ-правѣ заявлять притязаній на совершенно безупречное выраженіе божественнаго промышленія о судьбахъ царствъ и народовъ. Важно, однако-же, что грѣхъ тутъ и опознается какъ грѣхъ, какъ нарушеніе требованій безусловнаго закона, стоящаго надъ эмпирической дѣйствительностью, а не разсматривается какъ безразличное волеизъявленіе, за которое никто ни передъ кѣмъ не въ отвѣтѣ. [161]) И не будемъ ссылаться на то, что все это термины религіознаго сознанія, давно уже забракованные многими изъ среды образованнаго общества не только на европейскомъ Западѣ, но и на европейскомъ Востокѣ: исторію дѣлаетъ не то, что бурлитъ на поверхности общественной жизни, а то, что движетъ народными массами, что таится въ нихъ какъ непреложный историческій инстинктъ, въ какихъ бы дискурсивныхъ терминахъ онъ ни выражался.

Возможно предвидѣть опасливое замѣчаніе, что, признавая за условной государственностью немалое положительное значеніе, сторонники подобнаго взгляда умаляютъ государственный авторитетъ, принижаютъ государственность, готовятъ ей даже гибель. Соображенія этого рода должны быть отстранены, какъ совершенно неосновательныя. Установленіе истинной природы какой-нибудь вещи или какого-нибудь явленія есть дѣло служенія истинѣ, и надо слишкомъ низко цѣнить истину, чтобы опасаться послѣдствій такого установленія. Все сводится, значитъ, къ тому, насколько вѣрны или невѣрны тѣ построенія, которыя приводятъ къ извѣстному заключенію. А затѣмъ, примемъ въ разсчетъ и то, что вопросъ объ условномъ характерѣ

---

[160]) Макарій, митроп. Московскій, *ор. с.* (прим. 7), т. I, стр. 583.

[161]) Много тяжелыхъ фактовъ открывается въ исторіи любого государства. Но какъ различно отношеніе къ этимъ фактамъ! Сравнимъ для примѣра покаянные вопли Ивана IV-го послѣ извѣстнаго происшествія съ его старшимъ сыномъ и объясненія Петра I-го въ рескриптахъ къ заграничнымъ министрамъ по дѣлу царевича Алексѣя, который „жизнь свою христіански скончалъ“. Ужасны оба эпизода, но самоосужденія несравненно больше въ первомъ случаѣ, чѣмъ во второмъ... См. С. М. Соловьева, *ор. с.* (прим. 72), кн. вторая, т. VI, стр. 323—324, кн. четвертая, т. XVII, стр. 490.

той или другой государственности нисколько не связанъ съ вопросомъ о длительности существованія даннаго государства, ибо историческій опытъ показываетъ, что вообще сроки бытія государствъ опредѣляются независимо отъ типа государственности. Еще менѣе основаній думать, что условной государственностью можетъ быть подорванъ самый принципъ государственности. Все склоняетъ насъ къ убѣжденію, что государственность—въ томъ или иномъ видѣ—будетъ существовать до скончанія вѣка, ибо живой человѣческій организмъ никогда не превратится въ бездушную машину и человѣкъ никогда не откажется отъ принудительнаго ограниченія гибельныхъ для людей проявленій человѣческой свободы, исходящаго отъ имени коллективнаго цѣлаго, а не отъ имени отдѣльной особи. [162]) Апокалиптическія пророчества, которымъ, въ смыслѣ возможности и вѣроятности, не противорѣчатъ въ этомъ случаѣ ни научныя, ни философскія догадки, намѣчающія въ дальнѣйшемъ будущемъ все бо̀льшее и бо̀льшее политическое объединеніе человѣчества, утверждаютъ, что нѣкогда „будетъ могущественный властелинъ, который похититъ себѣ власть насильно и распространитъ свое вліяніе на всѣ народы“: „и даде ему змій силу свою“, прорицаетъ Апокалипсисъ, „и престолъ свой, и область великую (XIII, 2), и дана бысть ему область на всякомъ колѣнѣ (людей) и на языцѣхъ и племенѣхъ (XIII, 7)“. [163]) Какъ бы мы ни представляли себѣ этого властелина, ясно, во всякомъ случаѣ, что рѣчь идетъ о власти государственнаго склада, о власти съ внѣшней принудительной силой. Выходитъ, слѣдовательно, такъ, что государственная норма человѣческаго общежитія, хотя-бы въ обнаруженіяхъ совершенно анормальныхъ, не выпадетъ изъ картины историческаго процесса даже наканунѣ его окончательнаго прекращенія. Если же государство будетъ существовать до послѣднихъ дней, то и

---

[162]) „... такъ-какъ мы въ качествѣ единичнаго человѣка не можемъ постоянно и достаточно помогать всѣмъ обиженнымъ, то обязаны это дѣлать въ качествѣ человѣка собирательнаго, т. е. чрезъ государство. Политическая организація есть благо природно-человѣческое, столь-же необходимое для нашей жизни, какъ и нашъ физическій организмъ. Христіанство, давая намъ высшее благо, духовное, не отнимаетъ у насъ низшихъ природныхъ благъ и не выдергиваетъ изъ-подъ нашихъ ногъ той лѣстницы, по которой мы идемъ.—Развѣ съ появленіемъ христіанства, съ возвѣщеніемъ царства Божія исчезло для насъ царство животное, растительное, минеральное?... Мы не можемъ перестать быть животными, а должны будто-бы перестать быть гражданами! Можно-ли придумать болѣе вопіющую нелѣпость?“ Вл. С. Соловьевъ, *ор. с.* (прим. 4), стр. 454—455.

[163]) Макарій, митроп. Московскій, *ор. с.* (прим. 7), т. II, стр. 617.

конецъ государственности не предваритъ собою конца историческаго процесса, а потому строить предположенія о преждевременномъ разрушеніи государственныхъ формъ человѣческаго общежитія значило бы сочинять новый апокалипсисъ, къ чему мы не считаемъ призванными ни себя, ни другихъ.

Возможно, наконецъ, предположеніе, что указанный выше характеръ русской государственности, позволяющій подвести ее подъ типъ государственности условной, въ томъ значеніи этого термина, который былъ намѣченъ въ главѣ первой настоящаго очерка, есть результатъ особаго гнета со стороны церкви, возобладавшей надъ государствомъ и затмившей абсолютностью церковной абсолютность государственную. Краткій обзоръ русскихъ историческихъ данныхъ, составляющій содержаніе ближайшихъ предшествующихъ четырехъ главъ, уполномочиваетъ насъ высказаться и на этотъ разъ отрицательно: ни о какомъ подобномъ гнетѣ, очевидно, не можетъ быть и рѣчи. Наша церковность, подобно нашей государственности, оказывается принадлежащей къ типу условному, въ томъ терминологическомъ значеніи безусловныхъ и условныхъ формъ церковности, о которомъ было сказано нѣсколько словъ въ главѣ третьей, и уже въ виду отличительныхъ признаковъ нашей церковности нельзя было бы разсчитывать на то, чтобы столкновенія русской церкви съ государствомъ сопровождались для нея побѣдою надъ государственностью. Если угодно обвинять въ чемъ-нибудь нашу церковность, то ужъ естественнѣе обвинять ее въ слишкомъ большой склонности уступать, чѣмъ въ слишкомъ большой склонности нападать. Неудивительно поэтому, что когда, въ связи съ ходомъ новѣйшихъ событій, стали раздаваться у насъ болѣе рѣзкіе и болѣе рѣшительные голоса въ защиту церкви, многимъ показалось даже, что это совершенно не въ духѣ нашего православнаго смиренномудрія, что это проявленіе какого-то несвойственнаго намъ „клерикализма“, столь свойственнаго, наоборотъ, западной Европѣ.

Условный типъ русской церковности выражается какъ въ томъ, что наши православные вѣроучители никогда не усваивали земной церкви чрезмѣрно самостоятельнаго положенія въ отношеніи церкви небесной, такъ и въ томъ, что эти-же вѣроучители никогда не подмѣнивали церковь видимую церковью невидимой. Римско-католическій и протестантскій взгляды на церковь были равно чужды европейскому Востоку. Сообразно съ этимъ, русская православная церковь всегда признавала свое низшее или служебное положеніе по отношенію къ

церкви небесной, сочлененной съ нею, однако-же, въ единое тѣло Христово, и всегда-же мыслила себя какъ совершенно реальное единеніе живыхъ, „видимыхъ“ людей, а не какихъ-то идеальныхъ потенцій. [164]) Но не умаляется-ли допущеніемъ условнаго типа церковности значеніе церковнаго идеала человѣческаго общежитія вообще? Отнюдь нѣтъ. Предполагающіе наличность подобнаго умаленія были бы правы лишь въ томъ случаѣ, еслибы они вмѣстѣ съ тѣмъ допустили, что вся правда на сторонѣ безусловнаго типа церковности, и что на сторонѣ типа условнаго одни недочеты. Между-тѣмъ противъ возможности такого допущенія говоритъ, прежде всего, тотъ фактъ, что условный типъ церковности проявился исторически на Востокѣ Европы, подлинная религіозная стихія котораго есть православіе. Неужели-же тѣ, кто такъ много, долго и упорно работалъ во имя совершеннѣйшаго христіанскаго исповѣданія, сумѣли обставить свое церковное устроеніе только одними недочетами? А затѣмъ, и по существу дѣла: развѣ не ясно послѣ всѣхъ предыдущихъ разсужденій, что, съ одной стороны, условный типъ церковности, каковы бы ни были его отрицательные элементы, зависящіе въ значительной мѣрѣ отъ обстоятельствъ мѣста и времени, содержитъ въ себѣ совершенно здоровое ядро, и что, съ другой стороны, реализація типа безусловнаго чревата такими послѣдствіями, которыя грозятъ извращеніемъ самаго догматическаго ученія о церкви? [165])

Подводя общіе итоги, мы можемъ сказать, что по восточно-европейскому воззрѣнію государство стелется по землѣ, памятуя о небѣ, а церковь устремляется къ небу, не отрываясь отъ земли. Поскольку государство памятуетъ о небѣ, оно выше церкви, прикрѣпляющейся исключительно къ землѣ или пренебрегающей своими земными задачами; поскольку церковь приближаетъ землю къ небу, она выше государства, забывающаго о небѣ. И какъ бы ни складывались въ исторической дѣйствительности реальныя условія для государственности и церковности среди той или другой части человѣчества, желательная норма въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ можетъ быть достигнута не путемъ установленія верховенства государства надъ церковью или церкви надъ государствомъ, не черезъ возобладаніе одной абсолютности надъ другою, а путемъ опознанія подлинныхъ свойствъ хри-

[164]) Въ связи съ только-что сказаннымъ находится широкое развитіе на русской почвѣ культа святыхъ, притомъ святыхъ мѣстныхъ, и безспорно чужеземный, какъ-бы заносный характеръ различныхъ формъ такъ назыв. „духовнаго христіанства“.

[165]) Ср. Н. Малиновскаго, *op. c.* (прим. 37), т. III, стр. 467—768.

стіанской государственности и настоящаго призванія земной церкви, что̀, въ свою очередь, предполагаетъ настойчивыя и добросовѣстныя усилія разобраться, какъ слѣдуетъ, въ безусловныхъ и условныхъ формахъ государственности и церковности.

Находя возможнымъ распредѣлить данныя, относящіяся до исторіи русской государственности и русской церковности, по двумъ основнымъ періодамъ, естественно предполагать, что въ тѣ-же два періода укладываются—если и не вполнѣ безукоризненно, то хотя-бы лишь болѣе или менѣе удовлетворительно—и всѣ прочія данныя, относящіяся до русской исторіи,—въ особенности, если не быть слишкомъ требовательнымъ по отношенію къ хронологическимъ датамъ, которыя, какъ извѣстно, при установленіи историческихъ періодовъ и не могутъ быть совершенно точными. Вмѣстѣ съ тѣмъ естественно также предполагать, что, въ соотвѣтствіи съ отчетливо выраженными своеобразностями русской государственности и русской церковности, долженъ имѣться и нѣкоторый своеобразный общій принципъ русскаго историческаго развитія въ цѣломъ.

Едва-ли нужно подробно обосновывать эти положенія, не подающія и безъ того поводовъ къ недоразумѣніямъ и сомнѣніямъ. Ради пополненія сказаннаго, я предпочитаю остановиться на краткомъ воспроизведеніи какой-либо одной изъ авторитетныхъ общихъ системъ русской исторіи, удѣляющихъ должное вниманіе занимающимъ насъ вопросамъ. Какъ кажется, всего цѣлесообразнѣе будетъ напомнить о системѣ, предлагаемой В. О. Ключевскимъ, занявшимъ столь почетное мѣсто среди нашихъ новѣйшихъ историковъ.

В. О. Ключевскій дѣлитъ русскую исторію на періоды по наблюдаемымъ въ ней народнымъ передвиженіямъ. „*Исторія Россіи*“, говоритъ нашъ авторъ, „*есть исторія страны, которая колонизуется.*“ [166]) Колонизація—вотъ къ чему сводится, по мнѣнію В. О. Ключевскаго, основной принципъ русской исторической жизни вообще. „Періоды нашей исторіи“ суть „этапы, послѣдовательно пройденные нашимъ народомъ въ занятіи и разработкѣ доставшейся ему страны, пока, наконецъ, онъ посредствомъ естественнаго нарожденія или поглощенія встрѣчныхъ инородцевъ не распространился по всей равнинѣ и даже перешелъ за ея предѣлы.“ [167]) На каждомъ изъ этихъ этаповъ обще-

[166]) В. О. Ключевскій, *Курсъ русской исторіи*; Москва, 1904 г., ч. I, стр. 24. Курсивъ мой.

[167]) *Ibidem*, стр. 25.

житіе наше устраивалось болѣе или менѣе своеобразно; каждый изъ этаповъ характеризуется поэтому особой комбинаціей экономическихъ и политическихъ фактовъ. Начинается наша исторія приблизительно съ VIII-го вѣка христіанской эры. Первый періодъ, продолжающійся съ VIII-го до XIII-го вѣка, есть періодъ Руси Днѣпровской, городской, торговой. Масса русскаго населенія сосредоточивалась въ это время на среднемъ и верхнемъ Днѣпрѣ съ его притоками и съ его историческимъ воднымъ продолженіемъ—линіей Ловати-Волхова. Господствующій политическій фактъ этого періода—политическое дробленіе земли подъ руководствомъ городовъ. Господствующимъ фактомъ экономической жизни въ этотъ періодъ является внѣшняя торговля съ вызванными ею лѣсными промыслами, звѣроловствомъ и лѣснымъ пчеловодствомъ (бортничествомъ). Второй періодъ, простирающійся съ XIII-го вѣка до средины XV-го вѣка, есть періодъ Руси Верхне-волжской, удѣльно-княжеской, вольно-земледѣльческой. Въ это время, среди общаго разброда и разрыва народности, главная масса русскаго населенія является на верхней Волгѣ съ ея притоками. Господствующій политическій фактъ второго періода—удѣльное дробленіе Верхне-волжской Руси подъ властью князей. Господствующимъ фактомъ экономической жизни представляется сельско-хозяйственная, т. е. земледѣльческая эксплоатація Алаунскаго суглинка посредствомъ вольнаго крестьянскаго труда. Третій періодъ простирается съ половины XV-го вѣка до второго десятилѣтія XVII-го вѣка. Это—Русь Великая, Московская, царско-боярская, военно-землевладѣльческая. Въ это время главная масса русскаго населенія изъ области верхней Волги растекается на югъ и востокъ по донскому и средне-волжскому черноземy, образуя особую вѣтвь русскаго народа—Великороссію, которая вмѣстѣ съ населеніемъ расширяется за предѣлы верхняго Поволжья. Господствующій политическій фактъ третьяго періода — государственное объединеніе Великороссіи. Великорусское племя впервые объединяется въ одно политическое цѣлое подъ властью московскаго государя, который правитъ своимъ государствомъ съ помощью боярской аристократіи, образовавшейся изъ бывшихъ удѣльныхъ князей и удѣльныхъ бояръ. Господствующимъ фактомъ экономической жизни остается сельско-хозяйственная разработка стараго верхне-волжскаго суглинка и ново-занятаго средне-волжскаго и донскаго чернозема посредствомъ вольнаго крестьянскаго труда; его воля начинаетъ, однако, уже стѣсняться по мѣрѣ сосредоточенія землевладѣнія въ рукахъ служилаго сословія, военнаго класса, вербуемаго государствомъ для внѣшней

обороны. Четвертый періодъ простирается съ начала XVII-го вѣка до половины XIX-го вѣка. Это—періодъ всероссійскій, императорско-дворянскій, періодъ крѣпостного хозяйства, землевладѣльческаго и фабрично-заводскаго. Русскій народъ распространяется по всей равнинѣ отъ морей Балтійскаго и Бѣлаго до Чернаго, до Кавказскаго хребта, Каспія и Урала и даже проникаетъ на югъ и востокъ далеко за Кавказъ, Каспій и Уралъ. Политически всѣ почти части русскаго народа соединяются подъ одною властью. Къ Великороссіи примыкаютъ одна за другою Малороссія, Бѣлоруссія и Новороссія, образуя Всероссійскую имперію. Но собирающая всероссійская власть дѣйствуетъ уже съ помощью не боярской аристократіи, а военно-служилаго класса, подготовленнаго государствомъ въ предшествующій періодъ,—дворянства. Политическое собираніе и объединеніе частей русской земли и есть господствующій политическій фактъ четвертаго періода. Основнымъ фактомъ экономической жизни остается земледѣльческій трудъ, окончательно ставшій крѣпостнымъ; къ труду этому присоединяется промышленность обрабатывающая, фабричная и заводская.[168]) Историческіе плоды перечисленныхъ четырехъ періодовъ оказываются очень значительными и, пожалуй, даже неожиданными. *„Вѣковыми усиліями и жертвами“*,—говоритъ В. О. Ключевскій, вовсе не склонный къ историческому романтизму и лже-патріотическому самодовольству,—*„Россія образовала государство, подобнаго которому по составу, размѣрамъ и міровому положенію не видимъ со времени паденія Римской имперіи.“*[169]) Таковы результаты „исторіи страны, которая колонизуется“... „Но“, продолжаетъ нашъ историкъ, „народъ, создавшій это государство, по своимъ духовнымъ и матеріальнымъ средствамъ еще не стоитъ въ первомъ ряду среди другихъ европейскихъ народовъ. По неблагопріятнымъ историческимъ условіямъ его внутренній ростъ не шелъ въ уровень съ его международнымъ положеніемъ, даже повременамъ задерживался этимъ положеніемъ. *Мы еще не начинали жить въ полную мѣру своихъ народныхъ силъ, чувствуемыхъ, но еще не вполнѣ развернувшихся*, не можемъ соперничать съ другими ни въ научной, ни во многихъ другихъ областяхъ. Достигнутый уровень народныхъ силъ, накопленный запасъ народныхъ средствъ—это плоды многовѣкового труда нашихъ предковъ, результаты того, что они успѣли сдѣлать. Намъ нужно знать, чего они не успѣли сдѣлать;

---

168) *Ibidem*, стр. 26—28.

169) *Ibidem*, стр. 39. Курсивъ мой.

ихъ недоимки—наши задачи, т. е. задачи вашего [обращеніе къ слушателямъ профессора] и идущихъ за вами поколѣній." [170])

Въ системѣ русской исторіи, устанавливаемой В. О. Ключевскимъ, оказывается, слѣдовательно, четыре періода, изъ коихъ послѣдній заканчивается половиной XIX-го вѣка, т. е., очевидно, николаевскимъ временемъ. При Александрѣ II-омъ закрѣпощенная Россія раскрѣпощается, и это раскрѣпощеніе составляетъ, безъ сомнѣнія, наиболѣе рѣзкій признакъ наступившаго пятаго періода, который, однако-же, В. О. Ключевскимъ ближе не опредѣляется. Прошло уже свыше полувѣка этого новаго пятаго періода, и хотя характерныя черты его представляются во многихъ отношеніяхъ достаточно обрисовавшимися, тѣмъ не менѣе въ системѣ В. О. Ключевскаго періодъ этотъ остается, въ сущности, безымяннымъ. „Исторія страны, которая колонизуется", продолжается своимъ чередомъ, и въ невѣдомое будущее мы движемся теперь уже великимъ государствомъ, „подобнаго которому" не было „со времени паденія Римской имперіи"; но въ какой именно фазѣ развитія находится этотъ новый Римъ, третій по счету, выяснится съ полною отчетливостью, надо думать, лишь для нашихъ потомковъ. Добрымъ напутствіемъ можетъ, впрочемъ, служить рѣшительное утвержденіе нашего историка, что „полная мѣра народныхъ силъ" еще впереди...

В. О. Ключевскій оговаривается, что онъ умышленно оставляетъ въ сторонѣ такъ назыв. идеи. [171]) Онъ полагаетъ, что въ дѣлѣ историческаго изученія имѣютъ значеніе не идеи, а факты, и именно факты политическіе и экономическіе. Чтобы стать культурно-историческими фактами, идеи нуждаются въ особой обработкѣ; идеи становятся историческими факторами подобно тому, какъ дѣлаются ими силы природы. Идея, по происхожденію своему нѣчто личное, становится общественнымъ, т. е. историческимъ фактомъ, когда она выходитъ изъ предѣловъ личнаго существованія и дѣлается общимъ достояніемъ—и не только общимъ, но и обязательнымъ, т. е. общепризнаннымъ правиломъ или убѣжденіемъ. Чтобы личная идея получила такое обязательное дѣйствіе, нуженъ цѣлый приборъ средствъ, поддерживающихъ это дѣйствіе,—общественное мнѣніе, требованіе закона или приличія, гнетъ полицейской силы. Необработанныя, такъ сказать, сырыя идеи не историческіе факты: ихъ мѣсто въ біографіи,

---

[170]) *Ibidem*, стр. 39—40. Курсивъ мой.

[171]) *Ibidem*, стр. 28—31.

философіи, а не въ исторіи. Отсюда слѣдуетъ, по смыслу разсужденій В. О. Ключевскаго, что при построеніи исторической системы мы должны считаться не съ идеями, какъ таковыми, а съ идеями, успѣвшими перейти въ факты или воплотиться въ тѣхъ или другихъ политическихъ и экономическихъ явленіяхъ.

Легко, конечно, согласиться, что личныя идеи, остающіяся въ области досужихъ грезъ или праздныхъ мечтаній, не составляютъ содержанія исторіи народовъ. Но это еще не значитъ, чтобы изъ-за фактовъ мы должны были забывать о воплощающихся въ нихъ идеяхъ. Устанавливая черезъ примѣненіе правильнаго разсужденія, что данные факты воплощаютъ въ себѣ именно эти, а не другія какія-либо идеи, мы тѣмъ самымъ свидѣтельствуемъ о наличности самыхъ идей. А ежели факты обнаруживаютъ передъ нами нѣкоторое закономѣрное развитіе, то вѣдь это предполагаетъ нѣкоторое закономѣрное развитіе и тѣхъ идей, для которыхъ факты служатъ внѣшней оболочкою. Такимъ образомъ, оговорка В. О. Ключевскаго утрачиваетъ порядочную долю своего значенія, тѣмъ болѣе, что въ концѣ концовъ онъ и самъ не отрицаетъ исторической дѣеспособности идей. Дѣло сводится, значитъ, къ тому, чтобы, благодаря труду историка, размышляющаго надъ фактами, въ сложной массѣ политическихъ и экономическихъ явленій засвѣтились не блуждающіе болотные огоньки, увлекающіе въ міръ призраковъ, а дѣйствительно способныя къ историческому дѣйствію идеи, вносящія свѣтъ разума въ историческія потемки. — Нуждается, казалось бы, въ краткомъ поясненіи и самое выраженіе: личныя идеи. Едва-ли можно считать въ научномъ смыслѣ доказаннымъ, что подлинно существуютъ и фактически проявляютъ свое существованіе въ исторіи только личныя идеи. Психологія народовъ учитъ, что имѣлось и имѣется нѣкоторое коллективное творчество, немыслимое безъ идей, возникающихъ и вынашиваемыхъ въ коллективномъ сознаніи сложныхъ человѣческихъ организацій; на коллективное сознаніе ссылается, между прочимъ, и В. О. Ключевскій. Правда, мы совершенно не знаемъ, какимъ образомъ слагаются въ нѣчто цѣльное коллективныя души народовъ, племенъ, государствъ и т. д., гдѣ или въ чемъ онѣ имѣютъ свое мѣстопребываніе. Но развѣ въ лучшихъ условіяхъ находимся мы, въ качествѣ научныхъ изслѣдователей, по отношенію къ единоличной душѣ? Матеріальнымъ субстратомъ психической жизни и въ этомъ послѣднемъ случаѣ являются многочисленнѣйшія обособленныя образованія, населяющія центральныя мозговыя массы, и мы не знаемъ, что объединяетъ сотни

милліоновъ нервныхъ клѣтокъ въ индивидуальное сознаніе, какъ именно связаны съ ними отправленія единой души человѣческой, и т. д. [172]) — Какъ бы то ни было, отказываться отъ идей при построеніи той или другой исторической системы такъ-же невозможно, какъ невозможно отказываться отъ пользованія идеально прозрѣваемымъ планомъ постройки при попыткѣ возсоздать разрушенное зданіе изъ уцѣлѣвшихъ строительныхъ матеріаловъ его.

Всѣ эти краткія соображенія приводятся мною, конечно, не для того, чтобы оспаривать историческую систему, предлагаемую В. О. Ключевскимъ, а лишь для того, чтобы показать, что раздѣленіе исторіи на періоды, основывающееся на изученіи фактовъ, не должно бы оказываться въ рѣзкомъ противорѣчіи съ раздѣленіемъ, основывающимся на изученіи идей,—лишь бы взаимная связь фактовъ и идей была установлена правильно. И чѣмъ глубже и всестороннѣе будутъ захвачены изслѣдователемъ фактическіе матеріалы, тѣмъ вѣроятнѣе, что фактическое изслѣдованіе дастъ намъ картину, которая и съ идейной стороны представится особенно поучительной.

Какіе же выводы позволительно сдѣлать при сопоставленіи системы В. О. Ключевскаго съ нашими бѣглыми замѣтками по исторіи русской государственности и соотносительной исторіи русской церковности?

Во-первыхъ, мы усматриваемъ, что первые три періода, указываемые В. О. Ключевскимъ, довольно точно совпадаютъ съ тѣмъ, что мы называемъ періодомъ русскаго историческаго тезиса, а четвертый и незавершенный еще пятый періоды соотвѣтствуютъ незавершенному періоду русскаго историческаго антитезиса. Выдѣленіе въ составѣ періода историческаго тезиса нѣсколькихъ отдѣловъ, согласно со схемою В. О. Ключевскаго, нисколько не противорѣчило бы сущности нашихъ разсужденій, и если мы на этихъ отдѣлахъ не останавливаемся, то лишь изъ подчиненія требованіямъ краткости изложенія. Достаточно припомнить хотя-бы общія обозначенія, которыми характеризуетъ В. О. Ключевскій свои періоды, чтобы убѣдиться, что первые три періода его гораздо сходственнѣе между собою, чѣмъ съ періодомъ четвертымъ и безымяннымъ пятымъ періодомъ, и что между первой и второй группами періодовъ имѣются различія настолько-же рѣзкія, насколько и существенныя. Точно также не можетъ подры-

---

[172]) „По Meynert'у, клѣтокъ въ мозговой коркѣ отъ 600 до 1200 милліоновъ.“ П. И. Ковалевскій, *Психіатрія*; Харьковъ, 1886 г., т. I, стр. 49.

вать нашихъ построеній и то обстоятельство, что въ періодѣ историческаго антитезиса мы намѣчаемъ иныя пограничныя вѣхи между отдѣлами его, отличныя отъ тѣхъ, которыя предлагаются В. О. Ключевскимъ для обозначенія конца его четвертаго періода. Не слѣдуетъ упускать изъ виду, что наши разсужденія относятся всетаки не до всей русской жизни, и что мы желаемъ обезпечить за собою право настаивать лишь на томъ, что въ періоды тезиса и антитезиса различныя явленія русской исторіи укладываются безъ какого-либо чрезмѣрнаго насилія, болѣе или менѣе удовлетворительнымъ образомъ. Отрицать это, очевидно, нельзя, а такое заключеніе позволяетъ думать, что фактическія данныя, въ общемъ, находятся въ согласіи съ нашими соображеніями. Этимъ мы и въ-правѣ удовольствоваться.

Во-вторыхъ, должно признать, что указываемый В. О. Ключевскимъ основной принципъ русской исторической жизни—колонизація—представляется, безспорно, принципомъ очень своеобразнымъ, именно въ качествѣ основного принципа сложной и многовѣковой исторической жизни. Врядъ-ли кто-нибудь согласится, напр., допустить, чтобы къ этому принципу сводился общій смыслъ западно-европейской исторіи. Найдутся, можетъ-быть, лица, которымъ принципъ колонизаціи покажется слишкомъ узкимъ даже въ примѣненіи къ исторіи какой-нибудь земли Конго. Скажутъ, и не безъ обидчивости въ тонѣ: да неужели-же вся наша исторія состоитъ въ разрѣшеніи задачи объ усиленномъ приплодѣ живого человѣческаго инвентаря и о возможно широкомъ распредѣленіи его по пустующимъ пространствамъ восточно-европейской равнины и примыкающихъ къ ней областей? Не будемъ здѣсь ни отвергать, ни защищать разсужденій, исходящихъ изъ утвержденія, что „исторія Россіи есть исторія страны, которая колонизуется“. Для нашихъ цѣлей важно лишь то, что такой авторитетный спеціалистъ, какъ В. О. Ключевскій, выставляетъ это утвержденіе съ полнымъ убѣжденіемъ въ его истинности, и притомъ послѣ многолѣтнихъ изученій русской исторіи, увѣнчавшихъ его имя заслуженною славою. Допустимъ даже, что онъ заблуждается, формулируя мысль о своеобразности русской исторіи именно такъ, а не иначе. Развѣ не достойно, во всякомъ случаѣ, глубокаго вниманія, что общій смыслъ восточно-европейской исторіи, поскольку дѣло касается Россіи, представляется и по системѣ В. О. Ключевскаго совершенно отличнымъ отъ общаго смысла исторіи западно-европейской, какъ бы ближайшимъ образомъ ни опредѣлять „паѳосъ“ этой удивительной по результатамъ „колонизаціи“?...

X.

Намѣтивъ въ исторіи нашей государственности и нашей церковности два основные періода, которые мы называемъ періодами русскаго историческаго тезиса и русскаго историческаго антитезиса, мы должны теперь остановиться на вопросѣ: оправдывается-ли аналогичная точка зрѣнія по отношенію къ исторіи западно-европейской?

Дать краткій и совершенно опредѣленный отвѣтъ на этотъ вопросъ довольно затруднительно. Западно-европейская исторія, какъ уже было сказано раньше, представляется чрезвычайно многообразной и сложной. Прежде всего, исторія западно-европейской церковности, какъ ни тѣсно переплетена она съ исторіей западно-европейской государственности, оказывается тѣмъ не менѣе сравнительно болѣе обособленной—отчасти въ силу исключительнаго самоутвержденія папства, отчасти вслѣдствіе возникновенія реформаціи, внесшей глубокое раздѣленіе туда, гдѣ прежде было единство. А затѣмъ, образованіе многочисленныхъ самостоятельныхъ государствъ на территоріи западной Европы, при всемъ типическомъ сродствѣ ихъ и при тѣсномъ политическомъ ихъ взаимодѣйствіи, обусловливало зарожденіе нѣсколькихъ частныхъ историческихъ потоковъ, направляющихся по своимъ особымъ, хотя-бы до извѣстной степени и параллельнымъ, русламъ. Все это приводитъ къ необходимости изучать и періодизировать матеріалы чрезвычайно обширные и многоразличные. Неудивительно поэтому, что выдѣлить въ общей исторіи западной Европы такіе-же два періода, которые легко намѣчаются въ исторіи Россіи, возможно лишь въ томъ случаѣ, если мы заранѣе помиримся съ нѣкоторой схематичностью соотвѣтствующихъ построеній. Эта оговорка необходима, но сердцевины дѣла она, само собою разумѣется, не затрогиваетъ.

Обратимся сначала къ исторіи западно-европейскихъ государственныхъ организацій, взятой въ самыхъ общихъ очертаніяхъ. Невольно останавливаешься передъ тѣмъ фактомъ, что во всѣхъ западно-европейскихъ государствахъ, на протяженіи занимающаго насъ промежутка времени, происходитъ перенесеніе политическаго центра тяжести съ монарха, единоличнаго главы государства съ характеромъ покорителя-владыки, на многоголовое населеніе, народную массу, состоящую въ большинствѣ изъ людей покоренныхъ и ихъ потомковъ. Верховная государственная власть оказывается первоначально пріуроченной къ личности монарха, носящаго разныя названія, но имѣющаго, во всякомъ случаѣ, признаки не столько „господина-батюшки“, сколько „гос-

подина-владыки“ [173]); впослѣдствіи — то въ бо́льшей, то въ меньшей мѣрѣ, то быстро, то сравнительно медленно—государственное верховенство переходитъ къ народному тѣлу государства, къ тѣмъ, кто раньше былъ простымъ орудіемъ въ рукахъ монарха. Достойно вниманія, однако-же, что власть на Западѣ, кому бы она ни принадлежала, требуетъ прямого подчиненія себѣ, а не родственнаго послушанія, строится на принципѣ „владычества“, а не „отчества“. [174]) Верховенство народное здѣсь такъ-же непреклонно, какъ и верховенство единоличное. Съ особенною отчетливостью происходятъ относящіяся сюда измѣненія въ Англіи и Франціи; но и въ другихъ западно-европейскихъ странахъ общая картина такая-же. Только-что указанное перенесеніе центра тяжести сопровождается длиннымъ рядомъ вторичныхъ измѣненій, отражающихся на взаимномъ положеніи властителей и подвластныхъ, а равно на внутреннемъ устройствѣ органовъ законодательства, управленія и суда, различныхъ сословій и общественныхъ классовъ и т. д. Какъ извѣстно, новый укладъ государственности является на смѣну стараго уклада по бо́льшей части путемъ болѣзненнымъ: почти повсюду новый порядокъ вещей рождается въ мукахъ и страданіяхъ, среди кровавой борьбы и всяческихъ треволненій. Такъ было и на Западѣ Европы. Будучи и въ логическомъ отношеніи весьма отличнымъ отъ стараго порядка, новый порядокъ воспринимался психологически какъ несомнѣнная антитеза старому порядку. Хронологически разумѣемый здѣсь процессъ государственной эволюціи протекалъ, конечно, такъ, какъ онъ только и могъ протекать въ обособленныхъ государственныхъ организаціяхъ, т. е. съ различными отступленіями отъ синхронизма. Но чѣмъ ближе къ настоящему времени, къ новѣйшимъ эпохамъ въ исторіи западной Европы, тѣмъ все больше и больше выравниваются хронологическія разницы, и недалеко уже, кажется, то время, когда вся западная Европа, въ смыслѣ основныхъ принциповъ своей новой государственности, будетъ представлять собою нѣчто весьма однообразное. И при всемъ томъ, государственность западно-европейская—какъ въ первомъ періодѣ, при „старомъ режимѣ“, такъ и во второмъ періодѣ, при

[173]) Ср. выше текстъ, относящійся къ прим. 71.

[174]) König, древне-герм. Chunig или Kuning, относитъ насъ по словопроизводству къ Chuni (das Geschlecht), что̀ позволяетъ сблизить König'а съ княземъ (см. прим. 72). Тѣмъ любопытнѣе, что западно-европейская исторія привнесла въ это обозначеніе такой смыслъ, отъ привнесенія котораго восточно-европейская исторія упорно воздерживалась.

„новомъ режимѣ“—остается на протяженіи вѣковъ государственностью безусловною, самодовлѣющею, не признающею ничего рядомъ съ собою или выше себя, государственностью абсолютнаго типа.

Что касается общихъ судебъ церковнаго идеала на Западѣ, то и въ соотвѣтствующей исторіи возможно выдѣлить два основные періода: до-реформаціонный и послѣ-реформаціонный. Взаимное отношеніе этихъ двухъ періодовъ, какъ періодовъ противоположныхъ по своему внутреннему духу, по своимъ преобладающимъ религіознымъ устремленіямъ, оцѣнивается всѣми приблизительно одинаково. И если католичество осталось и послѣ Лютера католичествомъ, то это еще не значитъ, чтобы въ нѣдрахъ самой католической церкви не совершилось нѣкотораго новаго перераспредѣленія силъ, выразившагося, съ одной стороны, въ утратѣ Ватиканомъ внѣшней власти надъ Римомъ, а съ другой—въ сугубомъ утвержденіи духовнаго авторитета папства на Ватиканскомъ соборѣ 1870 г. Въ первомъ періодѣ мы имѣемъ передъ собою единую римско-католическую церковь и лишь спорадическія религіозныя возмущенія противъ нея, во второмъ же періодѣ Св. Престолу приходится уже признать наличность цѣлой новой системы христіанства, съ своеобразнымъ догматическимъ вѣроученіемъ, съ совершенно особымъ нравственно-религіознымъ обликомъ, со многими десятками милліоновъ послѣдователей. Католическій Римъ, утверждаемый въ первомъ періодѣ на пространствѣ всей западной Европы, отрицается во второмъ періодѣ точно также во всѣхъ западно-европейскихъ странахъ, ибо реформаціонное движеніе не миновало ни одной изъ нихъ вполнѣ, хотя и не вездѣ имѣло одинаково прискорбныя для Ватикана послѣдствія.[175]) Хронологія и здѣсь оказывается, конечно, довольно-таки различной, но, въ общемъ, религіозный переворотъ потребовалъ не больше времени, чѣмъ переворотъ политическій. И при всемъ томъ, церковность западно-европейская остается на протяженіи вѣковъ церковностью абсолютной, въ положительномъ или отрицательномъ смыслѣ безусловной, церковностью либо открыто враждебной государству, либо внутренно не примиренной съ нимъ, либо подчиняющейся мірской власти съ утратою собственнаго земного лика.

Западно-европейскіе тезисы и антитезисы, наблюдаемые въ исторіи государственности и въ исторіи церковности, находятся въ несомнѣн-

[175]) Съ точки зрѣнія русско-польскихъ отношеній заслуживаютъ особаго вниманія судьбы реформаціи въ Польшѣ. Отмѣчу попутно изслѣдованіе Н. Любовича: *Начало католической реакціи и упадокъ реформаціи въ Польшѣ*; Варшава, 1890 г.

ной идейной связи между собою, хотя соотносительные факты и не всегда совпадаютъ между собою по времени. Можно-ли, въ самомъ дѣлѣ, отрицать, что, въ общемъ, старый укладъ западно-европейской государственности стоитъ гораздо ближе къ до-реформаціонному идеалу церковности, а новый укладъ—къ послѣ-реформаціонному, чѣмъ наоборотъ? Можно-ли оспаривать ту простую мысль, что государственному духу новой западной Европы церковный духъ Лютера родственнѣе, чѣмъ церковный духъ его современника папы Льва X-го?...

Сказанное относительно трудности объединенія западно-европейской исторіи въ одной общей схемѣ побуждаетъ насъ дополнительно пояснить, что и на Востокѣ Европы, если брать этотъ Востокъ цѣликомъ, отношенія не такъ просты, какъ это, можетъ-быть, кажется на первый взглядъ. Дѣло въ томъ, что доселѣ мы сосредоточивали все свое вниманіе на той странѣ, которая уже давно и по праву является представительницей восточно-европейской государственности и восточно-европейской церковности по-преимуществу. Но вѣдь въ составъ восточной половины Европы входитъ не одна Россія: имѣются и другія восточно-европейскія страны, судьбы которыхъ связаны, впрочемъ, довольно тѣсно съ судьбами Россіи. Еслибы мы задались цѣлью разобраться въ системѣ греко-славянскаго міра въ полномъ его объемѣ, то намъ и тутъ пришлось бы считаться съ цѣлымъ рядомъ частныхъ историческихъ процессовъ, болѣе или менѣе расходящихся и сходящихся, лишь отчасти параллельныхъ. Вдаваться въ подобный разборъ мы, однако, не будемъ, ибо это вывело бы насъ далеко за предѣлы нашей главной задачи. [176]) Достаточно ограничиться общимъ замѣчаніемъ, что типическія черты, обнаруживающіяся въ исторіи Россіи, могутъ быть признаны чертами типическими для всего европейскаго Востока, какъ міра греко-славянскаго, лишь въ той мѣрѣ, въ какой отдѣльныя слагаемыя этого міра уцѣлѣли отъ поглощенія западно-европейскими стихіями. Одни готовы сожалѣть объ этомъ поглощеніи, другіе будутъ, пожалуй, ему радоваться; какъ бы, впрочемъ, ни относиться къ печалямъ и радостямъ подобнаго рода, ясно всетаки, что и по обширности территоріи, и по многочисленности населенія, и по природнымъ рессурсамъ, и по накопленнымъ пріобрѣтеніямъ своеобразной культуры, и по государственно-церковному вліянію на общій ходъ

[176]) При этомъ нельзя не указать хотя-бы мимоходомъ на чрезвычайное осложненіе, внесенное въ судьбы греко-славянскаго міра Турціей. Сколько матеріальныхъ

европейскихъ событій Россія первенствуетъ на европейскомъ Востокѣ, идейно и фактически синонимична ему. Погоня за исчерпывающею полнотою въ обозрѣніи европейскаго Востока была бы обязательна для насъ развѣ лишь въ томъ случаѣ, еслибы мы стояли на почвѣ географіи и этнографіи, а не на почвѣ исторіи вообще и исторіи государственно-церковныхъ идей въ частности. [177])

О томъ, что на Западѣ Европы, точно такъ-же какъ и на Востокѣ, періоды антитезисовъ еще не завершились, едва-ли нужно много толковать. Ни въ области государственности, ни въ области церковности какихъ-либо убѣдительныхъ признаковъ синтетическаго преодолѣнія назрѣвшихъ противорѣчій не обнаруживается. Зато чувствуется, что какъ въ народныхъ массахъ, такъ и въ стоящемъ надъ ними культурномъ обществѣ нарастаетъ неудовлетворенность настоящимъ, складывается крайне отрицательное отношеніе къ наличнымъ формамъ и государственности, и церковности, пробивается наружу утрата вкуса къ жизни, самой охоты жить. Чуткіе умы не разъ уже обращали вниманіе на это, и горькія сѣтованія на разложеніе политическихъ и общественныхъ идеаловъ, на глубокій упадокъ религіознаго и нравственнаго чувства дѣлаются на Западѣ все громче и громче. Какъ много поучительнаго представляетъ по этой части хотя-бы французская литература, занимающая на міровомъ книжномъ рынкѣ одно изъ первенствующихъ мѣстъ, показалъ еще недавно въ своей обстоятельной работѣ А. Н. Гиляровъ. [178]) Вотъ маленькій отрывокъ, характеризующій взгляды французовъ на ихъ демократическую республику: „Въ различныхъ парламентскихъ группахъ нельзя найти ничего, кромѣ непрестанной борьбы изъ-за власти и изъ-за тѣхъ удовлетвореній, которыя она даетъ. Лѣвая, правая, католики, республиканцы, соціалисты со всѣми ихъ оттѣнками—только ярлыки для рас-

---

[177]) Насколько существенно значеніе Россіи для всего Востока вообще, не только ближняго, но и средняго и дальняго, всего лучше судить по тѣмъ вторичнымъ сдвигамъ, которыми сопровождаются ея сдвиги. Перемѣны, происшедшія за послѣдніе годы въ Россіи, вызвали—конечно, въ связи съ дѣйствіемъ мѣстныхъ причинъ—катастрофическую смѣну событій и въ Турціи, и въ Персіи, и въ Китаѣ, не говоря уже про новыя группировки государственно-народныхъ силъ въ христіанской Европѣ. Весь Востокъ заходилъ, что̀ называется, ходуномъ, какъ только тронулась съ своего насиженнаго мѣста Россія, въ незыблемость устоевъ которой твердо вѣрили и ближніе, и средніе, и дальніе.

[178]) А. Н. Гиляровъ, *Предсмертныя мысли XIX-го вѣка во Франціи* (*очеркъ міропониманія современной Франціи по ея крупнѣйшимъ литературнымъ произведеніямъ*); Кіевъ, 1901 г.

предѣленія одной и той-же палящей жажды править и властвовать. Всѣ вопросы съеживаются въ одинъ, кто изъ той или другой партіи будетъ держать въ рукахъ Францію, чтобы распредѣлять милости прихвостнямъ и приверженцамъ. И хуже всего то, что всѣ эти великія сраженія, всѣ эти дни и недѣли, потраченные на то, чтобы поставить одного на мѣсто другого, а другого на мѣсто третьяго, не приводятъ ни къ чему, кромѣ глупаго топотанія на мѣстѣ, такъ-какъ всѣ трое стоятъ другъ друга и между ними только неопредѣленная разница. Новый господинъ мѣситъ то-же тѣсто, что его предшественникъ, по необходимости забывая при вступленіи на царство всѣ свои программы и обѣщанія.“ [179]) А вотъ другой отрывокъ, характеризующій настроеніе религіозно-нравственное: „Что такое нравственный долгъ? Какъ отличить хорошее отъ дурного? Должны-ли мы быть эгоистами или отдавать себя на служеніе людямъ? И если нашъ долгъ служить людямъ, то какъ и чѣмъ мы должны служить? На эти вопросы, по Ренану, отвѣчаетъ личное чувство каждаго и не можетъ быть никакого общаго отвѣта... Люди направляются, не зная, куда желаютъ идти. Смотря по цѣли, которую ставятъ, то, что дѣлается, напр., теперь во Франціи, прекрасно и отвратительно... Въ общественномъ порядкѣ никто не знаетъ, гдѣ благо. Утѣшительно, по крайней мѣрѣ, то, что непремѣнно придешь куда-нибудь. Въ игрѣ стрѣльбы въ цѣль, забавляющей людей, точка, въ которую попадаютъ, кажется той, въ которую мѣтили... всякій идеалъ есть всегда утопія, химера, иллюзія, обманъ. Однако жизнь безъ этого обмана была бы безцвѣтной, и потому люди охотно поддаются ему, любятъ, чтобы ихъ обманывали.“ [180]) Подобныхъ цитатъ можно было бы привести великое множество, и не изъ одной только французской литературы. Какимъ пессимизмомъ проникнуты, напр., нижеслѣдующія слова П. Барта, профессора университета въ Лейпцигѣ: „...съ каждымъ днемъ умножаются симптомы болѣзни современнаго общества. Многіе думаютъ, что существуютъ и дѣйствуютъ силы, способныя создать новое общество. Эту роль приписываютъ соціалистическому движенію рабочихъ. Но при современныхъ условіяхъ эта надежда представляется мнѣ обманчивой. Рабочее движеніе возникло на практикѣ не въ силу какого-либо новаго нравственнаго принципа, а подъ вліяніемъ экономической нужды; понынѣ оно поддерживается скорѣе чувствами, отрицающими существующій

[179]) *Ibidem*, стр. 164—165.
[180]) *Ibidem*, стр. 270—272.

строй и правящіе классы, нежели положительными стремленіями къ новому идеалу ... какой-то этическій скептицизмъ, имѣющій отношеніе къ такъ называемому историческому матеріализму, ... держитъ въ плѣну умы людей. Оба міра, которые такъ часто противополагаютъ одинъ другому, буржуазный и рабочій, всѣмъ, что есть въ нихъ хорошаго, обязаны старому обществу; они обладаютъ нѣкоторыми способностями не въ силу своего міровоззрѣнія, а вопреки ему. Такъ и будетъ впредь, пустота и пошлость современной эпохи не исчезнутъ до тѣхъ поръ, пока вновь не появится во всѣхъ классахъ общества сознаніе вѣчной цѣнности добра и красоты." [181]) Приведу здѣсь-же нѣсколько строкъ изъ разсужденій В. Ратенау, сочиненіе котораго выдержало уже пять изданій: „Die Welt sagt, sie weiss was sie will. Sie weiss es nicht, denn sie will Glück und sorgt um Materie. Sie fühlt, dass die Materie sie nicht beglückt, und ist verurtheilt, sie immer von neuem zu begehren. Sie gleicht Midas, der im Goldstrom verschmachtet... Wer lehrt den zweifelnden Menschen dieser Zeit, was er schätzen, lieben, begehren, erstreben darf?... Es ist, als sei die Welt flüssig geworden und zerrinne in den Händen. Alles ist möglich, alles ist erlaubt, alles ist begehrenswerth, alles ist gut... Der Mensch aber begehrt Glauben und Werthe. Er fühlt, dass er Unersetzliches besessen hat; nun trachtet er das Verlorene mit List wiederzugewinnen und pflanzt kleine Heiligtümer in seine mechanisierte Welt, wie man Dachgärten auf Fabrikgebäuden anlegt... Mechanistische Mittel werden die mechanistischen Uebel nicht heilen." [182]) На основаніи такихъ заявленій, умножающихся чуть не въ геометрической прогрессіи съ каждымъ годомъ, не въ-правѣ-ли мы заключить, что надъ европейскимъ Западомъ отяготѣли, дѣйствительно, очень мрачныя и грозныя тучи, предвѣщающія великія бѣдствія? Но если даже и не допускать мысли о крушеніи всей новѣйшей цивилизаціи, — хотя-бы уже потому, что крайній пессимизмъ сродни крайнему скептицизму, отвергаемому здравой философіей,—очевидно тѣмъ не менѣе, что западно-европейскія формы государственности и церковности настоятельно взываютъ къ дальнѣйшей эволюціи, которая одна только въ состояніи завоевать у океана времени нѣчто новое, въ замѣнъ того, что отдаетъ ему въ жертву ночь современности... [183])

---

[181]) П. Бартъ, *Философія исторіи какъ соціологія*; С.-Петербургъ, 1902 г., стр. 346—347.

[182]) Walther Rathenau, *Zur Kritik der Zeit*; Berlin, 1912, 5. Aufl., SS. 135—138.

[183]) „Jusque dans l'humanité le règne de la brutalité et de la colère continue.

Идейное содержаніе періодовъ тезиса и антитезиса на Западѣ Европы, конечно, иное, чѣмъ на Востокѣ. Какъ же объяснить себѣ, что во второмъ періодѣ русской исторіи мы встрѣчаемся съ такимъ отчетливымъ отраженіемъ западно-европейскихъ стихій и въ нашей государственности, и въ нашей церковности? Не странно-ли, что при всемъ различіи восточно-европейскаго и западно-европейскаго историческихъ процессовъ, восточно-европейскій антитезисъ какъ-бы повторяетъ собою извѣстныя части западно-европейской исторіи? Но, во-первыхъ, было уже указано, что западно-европейскія стихіи не проникали въ дѣйствительное существо русской жизни и лишь окрашивали ее въ западно-европейскіе цвѣта. А во-вторыхъ, — и это главное, — отличительный характеръ нашего второго періода, сводящійся къ отрицанію перваго періода, естественно сближалъ насъ со всѣмъ тѣмъ, что не-мы по своимъ основоположнымъ началамъ. Понятно, однако-же, что при этомъ Россія, въ качествѣ страны европейской и христіанской, не могла искать сближенія ни съ какимъ другимъ міромъ, кромѣ того-же европейскаго и христіанскаго міра. Лишь тамъ, гдѣ по тѣмъ или другимъ причинамъ дѣйствіе коренныхъ русскихъ и православныхъ стихій оказывалось крайне ослабленнымъ, превращались русскіе люди то въ какихъ-нибудь бурятовъ, то въ какихъ-нибудь караимитовъ. [184])

Итакъ, на Западѣ Европы—безусловная государственность и безусловная церковность, на Востокѣ — условная государственность и условная церковность. Въ какомъ смыслѣ примѣняются нами эти термины, было разъяснено выше. Попытаемся теперь опредѣлить вкратцѣ аксіологическое соотношеніе только-что названныхъ типовъ государственности и церковности.

Абсолютная государственность погрѣшаетъ тѣмъ, что не признаетъ церковной формы человѣческаго общежитія, какъ чего-то весьма цѣннаго, достойнаго, въ смыслѣ высокой цѣнности, стоять рядомъ съ государственной формой. Абсолютная государственность забываетъ, что

Et pourtant *c'est le Christ qui a raison*: c'est aux coeurs doux qu'appartiendra un jour le règne de la terre, — *vers l'an huit ou neuf cent mille peut-être*. A cette époque, espérons-le, la douceur sera devenue la force sociale, le règne de la bonté aura remplacé celui de la haine." Alfred Fouillée, *L'Avenir de la métaphysique*; Paris, 1890, 2-me éd., p. 268. Курсивъ мой.

[184]) Проф.-прот. Т. И. Буткевичъ, *Обзоръ русскихъ сектъ и ихъ толковъ*; Харьковъ, 1910 г., стр. 400.

христіанство предполагаетъ переоцѣнку политическихъ цѣнностей, съ неизбѣжной девальваціей ихъ. Правда абсолютной государственности, исходящей изъ великаго значенія государственнаго идеала, въ ея нежеланіи подчиняться конкретной церкви, какъ внѣшнему авторитету, въ отрицаніи права земной церкви заступать мѣсто церкви небесной, являться передъ государствомъ съ аттрибутами якобы уже осуществленнаго царства Божьяго, въ стремленіи добиться со стороны церкви содѣйствія къ достиженію высокихъ цѣлей, преслѣдуемыхъ государствомъ.

Абсолютная церковность погрѣшаетъ тѣмъ, что не признаетъ, какъ чего-то весьма цѣннаго и особливаго, церкви небесной, „града небеснаго". Абсолютная церковность забываетъ, что при обезцѣниваніи церкви идеальной церковь конкретная превращается, въ концѣ концовъ, въ простое человѣческое установленіе, способное—unter Umständen—оказаться очень могущественнымъ, но лишенное всякихъ благодатныхъ даровъ, и что отрицаніе извѣстной особливости „небеснаго града" приводитъ къ сублимированію видимой церкви до исчезновенія ея въ мнимой духовности. Правда абсолютной церковности въ утвержденіи внутренней самостоятельности церковнаго идеала, въ нежеланіи—при положительномъ видѣ абсолютности—подчиняться государству, какъ будто-бы высшему по сравненію съ церковью авторитету, въ готовности—при отрицательномъ видѣ абсолютности—считаться съ потребностями государственной жизни.

Государственность относительная погрѣшаетъ тѣмъ, что нѣсколько пренебрегаетъ великимъ значеніемъ государственной формы человѣческаго общежитія. Государственность относительная легко забываетъ, что государство призвано осуществлять многочисленныя задачи громаднаго значенія, и что никакая другая организація не способна замѣнить собою государство, какъ таковое. Правда относительной государственности, исходящей изъ высокой цѣнности христіанскаго освященія государственныхъ началъ, въ томъ, что она усиленно подчеркиваетъ значеніе не столько юридическихъ нормъ, сколько нормъ нравственныхъ, содѣйствуетъ выработкѣ взгляда о мыслимости родственно-любовнаго, а не полицейски-устрашающаго характера государственной власти, держится по-преимуществу за типъ и духъ правленія, а не его внѣшнія формы, и естественно склоняетъ государство къ мирному сожительству и сотрудничеству съ церковью не за страхъ, а за совѣсть.

Церковность относительная погрѣшаетъ тѣмъ, что легко упускаетъ изъ виду собственную цѣнность церкви земной или конкретной. Мало

склонная вообще къ борьбѣ, относительная церковность нерѣдко впадаетъ въ нѣкоторую беззаботность о судьбахъ церкви „вѣка сего". Она забываетъ, что на земной церкви, какъ и на государствѣ, лежатъ весьма сложныя и отвѣтственныя обязанности, которыхъ она не можетъ ни на кого переложить. Правда относительной церковности, стремящейся къ возможно всестороннему осуществленію идеала церкви, въ сознаніи тѣсной связи церкви земной съ церковью небесной, въ устремленіи духовныхъ чаяній отъ земли къ небу безъ разрыва съ землею, въ принципіальномъ содружествѣ съ государствомъ, а также въ самоустраненіи отъ враждебнаго соперничества съ государствомъ— не потому, чтобы оно было выше церкви, а потому, что государство и церковь гетерогенны по своей природѣ.

Какъ кажется, въ этомъ рядѣ сопоставленій, относящемся до восточно-европейскихъ и западно-европейскихъ формъ государственности и церковности, нѣтъ искусственнаго сгущенія или смягченія красокъ въ пользу или во вредъ какой-либо изъ сторонъ. Гдѣ перевѣшиваютъ элементы положительные и гдѣ—отрицательные, пусть судитъ каждый по-своему; не подлежитъ, во всякомъ случаѣ, сомнѣнію, что условные типы государственности и церковности могутъ постоять за себя ничуть не хуже, чѣмъ типы безусловные. Если же это такъ, то приходится признать, что оба историческіе процесса, какъ восточно-европейскій, такъ и западно-европейскій, заслуживаютъ одинаково полнаго вниманія, будучи — если и не въ равной мѣрѣ—существенно важными для интересовъ обще-человѣческаго развитія. Очевидно, намъ нѣтъ нужды домогаться поглощенія Востока Западомъ или Запада Востокомъ, а наоборотъ, необходимо позаботиться о томъ, чтобы Востокъ братски послужилъ Западу, а Западъ—Востоку. [185])

Нелишнимъ будетъ присовокупить, что, во-первыхъ, безусловные и условные типы государственности и церковности могутъ быть представлены въ исторической дѣйствительности очень различно, и что,

---

[185]) „Для таинственныхъ цѣлей промысла Божьяго распалась религіозная жизнь человѣчества на два опыта и на два пути. Оба опыта и оба пути имѣютъ свою миссію и восполняютъ другъ друга. Нечестиво, безбожно было бы сказать, что правда исключительно здѣсь или исключительно тамъ... Но понять различіе этихъ опытовъ и побѣдить вражду на разныхъ путяхъ нашихъ мы можемъ и должны... Если Россія не можетъ жить и осуществить свою задачу безъ правды Запада, то и Западъ не можетъ обойтись безъ правды Россіи, правды Восточнаго православія." Н. Бердяевъ, *Проблема Востока и Запада въ религіозномъ сознаніи Вл. Соловьева;* см. *Сборникъ первый—о Владимірѣ Соловьевѣ*; Москва, 1911 г., стр. 120, 122.

во-вторыхъ, имѣются многочисленныя формы и степени обнаруженія этихъ типовъ. Отсюда слѣдуетъ, что типы, какъ таковые, не должны быть смѣшиваемы съ отдѣльными формами и степенями развитія типовъ. [186])

Дальнѣйшіе труды обѣихъ половинъ Европы, ея Запада и Востока, на историческомъ поприщѣ немыслимы безъ уразумѣнія соотвѣтствующихъ недочетовъ и слабыхъ сторонъ. Задачи, стоящія на очереди передъ Западомъ и Востокомъ Европы, поскольку рѣчь идетъ объ ослабленіи и устраненіи отрицательныхъ элементовъ въ области государственно-церковной жизни, въ такой мѣрѣ, казалось бы, просты и наглядны, что сомнѣваться въ признаніи самой наличности этихъ задачъ было бы трудно. Будутъ-ли онѣ, однако, подвергнуты тщательному и безпристрастному обсужденію, будутъ-ли онѣ успѣшно разрѣшены — загадывать безполезно. Одно только позволительно утверждать безъ риска сдѣлать крупную ошибку: ни восточная Европа, ни западная Европа не приблизятся къ завершенію своихъ частныхъ историческихъ процессовъ и къ подведенію общихъ итоговъ, цѣнныхъ для всего бѣлаго и не-бѣлаго человѣчества, если онѣ и

---

[186]) Собирая въ одно цѣлое положительные элементы безусловныхъ и условныхъ типовъ государственности и церковности, мы получаемъ такую приблизительно сводку.— Государство должно исходить изъ великаго значенія государственнаго идеала человѣческаго общежитія и высокой цѣнности христіанскаго освященія государственныхъ началъ. Держась по-преимуществу за типъ и духъ правленія, а не его внѣшнія формы, усиленно подчеркивая значеніе не столько юридическихъ нормъ, сколько нормъ нравственныхъ, оно должно содѣйствовать выработкѣ взгляда о мыслимости родственно-любовнаго, а не полицейски-устрашающаго характера государственной власти. Не подчиняясь конкретной церкви, какъ внѣшнему авторитету, отрицая право земной церкви заступать мѣсто церкви небесной, являться передъ государственностью съ аттрибутами якобы уже осуществленнаго царства Божьяго, государство должно добиваться со стороны церкви содѣйствія къ достиженію высокихъ цѣлей, преслѣдуемыхъ государственностью, и всемѣрно склоняться къ мирному сожительству и сотрудничеству съ церковью не за страхъ, а за совѣсть. — Церковь земная должна стремиться къ возможно всестороннему осуществленію идеала церкви, утверждая внутреннюю самостоятельность этого идеала. Сознавая свою тѣсную связь съ церковью небесной, она должна устремлять духовныя чаянія свои отъ земли къ небу безъ разрыва съ землею. Не подчиняясь государству, какъ будто-бы высшему по сравненію съ нею авторитету, но вмѣстѣ съ тѣмъ самоустраняясь отъ враждебнаго соперничества съ государствомъ въ силу гетерогенности государственной и церковной нормъ человѣческаго общежитія, церковь должна считаться съ потребностями государственной жизни и пребывать въ принципіальномъ содружествѣ съ государствомъ.

впредь будутъ пребывать въ своихъ внутреннихъ противорѣчіяхъ, если не попытаются возвыситься надъ ними.

Для западной Европы на первомъ планѣ должна бы стоять забота о выясненіи точнаго смысла и предѣловъ значенія положительныхъ элементовъ, свойственныхъ абсолютнымъ типамъ государственности и церковности, при всяческомъ ограниченіи роли элементовъ отрицательныхъ, съ тѣмъ, чтобы въ дальнѣйшемъ будущемъ оказалось возможнымъ признаніе правды, присущей условному типу государственности, а равно правды, присущей условному типу церковности.—Любопытно, что западно-европейская философія не разъ уже была близка даже къ крайней идеѣ объ упраздненіи государства въ церкви. Говоря о Лейбницѣ, П. Новгородцевъ выражается, между прочимъ, такъ: „Согласно съ... нравственнымъ духомъ своей философіи права, Лейбницъ мечтаетъ о томъ, чтобы весь христіанскій міръ составилъ какъ-бы одну общину подъ управленіемъ Бога. Всѣ государства онъ хотѣлъ бы слить въ одну организацію, которую всего скорѣе слѣдуетъ назвать церковью, судя по тому, какъ онъ ее себѣ представляетъ... Лейбницъ совершенно усваиваетъ точку зрѣнія средневѣковаго католицизма, когда онъ говоритъ, что христіанскіе князья подчиняютъ церкви не только свою совѣсть, но и свои престолы. Въ полномъ согласіи съ этими началами, онъ утверждаетъ, что все христіанство составляетъ какъ-бы одно государство, во главѣ котораго стоятъ два верховныхъ вождя, первосвященникъ и императоръ; что высшая власть надъ всѣми принадлежитъ церкви и ея епископамъ; что императоръ является защитникомъ церкви или ея свѣтскою рукою, какъ прирожденный вождь христіанъ противъ невѣрныхъ.“ [187]) Кантъ, именемъ котораго клянется значительная часть новѣйшихъ мыслителей и на Западѣ, и у насъ, признаетъ всѣ историческія формы государственности несовершенными. „Всѣ дѣйствительныя учрежденія, которыя подъ перомъ увлекающихся публицистовъ превращались часто въ идеальныя явленія жизни, не удовлетворяютъ Канта. Античныя республики онъ отвергаетъ; надъ англійскимъ парламентаризмомъ произноситъ осужденіе; представительныя монархіи вообще считаетъ простымъ прикрытіемъ произвола и деспотизма. Сочувственнаго отзыва онъ удостаиваетъ только нравственный принципъ Фридриха II-го, желавшаго быть «первымъ слугою своего государства», и политическій энтузіазмъ французовъ, про-

[187]) П. Новгородцевъ, *ор. с.* (прим. 57) стр. 60.

истекавшій изъ преклоненія предъ идеей права. Приближеніе къ идеальному государству онъ усматриваетъ скорѣе въ извѣстныхъ принципахъ и стремленіяхъ, въ духѣ правленія, чѣмъ въ какихъ-либо опредѣленныхъ учрежденіяхъ.“ [188]) Тотъ-же великій Кантъ считалъ возможнымъ для правителя царствовать самодержавно и однако въ духѣ республиканизма. [189]) И въ послѣ-кантовское время мысль о такой организаціи человѣческаго общества, которая имѣетъ почти исключительно церковно-религіозный характеръ, находила сторонниковъ на Западѣ. „Въ *Философіи религіи*, относящейся къ позднему періоду творчества, Гегель выдвигаетъ представленіе конечнаго состоянія земного человѣчества, какъ *царства духа*, какъ вселенской общины христіанской, гдѣ окончательно утверждены постоянныя цѣнности... *этическія*. Мысль о такомъ состояніи міра сопровождается тѣмъ чувствомъ блаженства, о которомъ упоминается въ нагорной проповѣди: «блаженны чистые сердцемъ, такъ-какъ они увидятъ Бога.» Видѣніе Бога и есть мысленное пріобщеніе къ идеѣ царствія Божія. «Такія слова принадлежатъ къ величайшимъ изреченіямъ: они составляютъ послѣдній центральный пунктъ разрушенія всякаго суевѣрія, всякой несвободы въ человѣкѣ»...“ [190]) Мы убѣждаемся, такимъ образомъ, что западная Европа, въ лицѣ нѣкоторыхъ выдающихся умовъ своихъ, какъ-бы склоняется къ тому, чтобы признать необходимость извѣстнаго обузданія абсолютной государственности, и чтобы даже пророчить образованіе единой вселенской христіанской общины. Бросается, однако-же, въ глаза, что и тутъ все еще проступаетъ наружу непреодолѣнное соперничество двухъ основныхъ нормъ человѣческаго общежитія: ужиться вмѣстѣ церковь и государство не могутъ, государство поглощается церковью. Снаружи какъ-будто-бы мистика, а на самомъ дѣлѣ упорный раціонализмъ.

Ближайшею задачею восточной Европы и ея главнѣйшей представительницы Россіи является забота о выясненіи точнаго смысла и предѣловъ значенія положительныхъ элементовъ, свойственныхъ условнымъ типамъ государственности и церковности, при всяческомъ ограниченіи роли элементовъ отрицательныхъ, съ тѣмъ, чтобы въ дальнѣйшемъ будущемъ оказалось возможнымъ признаніе правды, присущей безусловному типу государственности, а равно правды, присущей без-

---

[188]) *Ibidem*, стр. 143.

[189]) *Ibidem*, стр. 141—142.

[190]) И. Лапшинъ, *Законы мышленія и формы познанія*; С.Петербургъ, 1906 г. (*О мистическомъ познаніи и „вселенскомъ чувствѣ“*, стр. 73—74).

условному типу церковности. — При широтѣ и размашистости нашей славянской натуры, при малой склонности къ строго послѣдовательному логическому мышленію, замѣняемому безпорядочными порывами чувства, мы никакъ не можемъ проникнуться достодолжнымъ уваженіемъ къ правовымъ основамъ государственности, къ устойчивости государственнаго закона. Не безъ глумливаго самодовольства, хотя, можетъ-быть, совершенно благодушнаго и невиннаго, М. П. Погодинъ записалъ нѣкогда, по поводу одной бесѣды съ Баратынскимъ, такое изреченіе въ своемъ дневникѣ: „наша конституція—указъ.“ [191]) Что же удивляться послѣ этого, если какой-нибудь „иностранецъ дома“ въ родѣ отца Герцена воскликнетъ: „наша конституція въ томъ, что мнѣ нравится, а не въ томъ, что угодно безтолковой и убогой калѣкѣ—русской исторіи.“ [192]) Играя подобнымъ образомъ словами

---

[191]) Н. Барсуковъ, *ор. с.* (прим. 65), С.-Петербургъ, 1891 г., кн. 4, стр. 360.

[192]) Объ отцѣ Герцена см. выше текстъ, относящійся къ прим. 108. — Не могу удержаться, чтобы не напомнить здѣсь-же вдохновенныхъ сужденій Пушкина о русской исторіи. Въ письмѣ къ Чаадаеву отъ 19-го октября 1836 г., во второй половинѣ глухихъ 30-ыхъ годовъ, Пушкинъ пишетъ (орѳографія подлинника): „Vous dites que la source où nous sommes allés puiser le Christianisme etoit impure, que Byzance étoit méprisable et méprisée et—he, mon ami! Jesus Christ lui même n'étoit-il pas né juif et Jerusalem n'étoit-elle pas la fable des nations? l'évangile en est-il moins admirable? Nous avons pris de Grecs l'évangile et les traditions, et non l'esprit de puérilité et de controverse. Les moeurs de Byzance n'ont jamais été celle de Kiov. Le clergé Russe, jusqu'à Theophane, a été respectable, il ne s'est jamais soulié des infamies du papisme et certes n'auroit jamais provoqué la reformation, au moment ou l'humanité avoit le plus besoin d'unité... Quant à notre nullité historique, decidemment je ne puis être de votre avis. Les guerres d'Oleg et de Sviatoslav, et mêmes les guerres d'apanage n'est-ce pas cette vie d'effervescence aventureuse et d'activité âpre et sans but qui caracterise la jeunesse de tous les peuples? l'invasion des tartares est un triste et grand tableau. Le reveil de la Russie, le developpement de sa puissance, sa marche vers l'unité (unité Russe bien entendu) les deux Ivan, le drame sublime commencé à Ouglitch et terminé au monastère d'Ipatief — — quoi? tout celà ne seroit pas de l'histoire, mais un reve pâle et à demi-oublié? Et Pierre le Grand qui à lui seul est une histoire universelle! Et Catherine II qui a placé la Russie sur le seuil de l'Europe? et Alexandre qui vous a mené à Paris? et (la main sur le coeur) ne trouvez vous pas quelque chose d'imposant dans la situation actuelle de la Russie, quelque chose qui frappera le futur historien? Croyez qu'il nous mettra hors d'Europe? Quoique personnellement attaché de coeur à l'E[mpereur], je suis loin d'admirer tout ce que je vois autour de moi; comme homme de lettre, je suis aigri; comme homme à préjugés, je suis froissé—mais *je vous jure sur mon honneur, que pour rien au monde je n'aurois voulu changer de patrie, ni avoir d'autre histoire que celle de nos ancêtres, telle que Dieu nous l'a donné...*“ *Сочиненія* Пушкина, изданіе И. Академіи Наукъ; *Переписка*, подъ редакціей и

и понятіями, можно натворить великихъ бѣдъ. Мы словно непрестанно забавляемся съ нашей государственностью, не имѣющей въ нашихъ глазахъ безусловнаго значенія; и не будетъ парадоксомъ, если мы выставимъ догадку, что „исторія города Глупова“ многимъ извѣстна у насъ несравненно лучше, чѣмъ исторія Россіи. А междутѣмъ государственность, какъ бы ни смотрѣть на безусловныя и условныя формы ея, отнюдь не случайна, отнюдь не произвольна.— Не менѣе важно для насъ занять болѣе правильную позицію и относительно церковнаго вопроса. Мы слишкомъ запанибрата съ церковностью. Тѣ, для кого церковь, вообще столь непритязательная при относительныхъ формахъ церковности, стала пустымъ звукомъ, вышучиваютъ все, что относится до нея, съ такимъ-же прискорбнымъ легкомысліемъ, съ какимъ вышучивается у насъ сплошь и рядомъ вся наша государственность, весь нашъ „городъ Глуповъ“. Тѣ же, кто искренно преданъ церкви и еще не растерялъ православныхъ чувствованій, нерѣдко проявляютъ свое запанибратство иначе: для нихъ церковь есть теплая, уютная храмина, гдѣ отрадно и привольно душѣ, но гдѣ нисколько и не разсуждаютъ, гдѣ—въ особенности—мало стѣсняются.[193]) Желательно сохранить эту религіозную задушевность, эту простоту искреннихъ отношеній къ церкви; но надо же и понять, что церковь властна обязывать, что церковь не богадѣльня для лѣнивцевъ и инвалидовъ, а священная богоустановленная организація съ задачами вселенскаго характера. „Сынамъ свѣта“ [194]) волей-неволей приходится тянуться къ свѣту обще-человѣческаго религіознаго сознанія, и удовлетворяться сумерками, какъ бы онѣ ни убаюкивали нашу умственную и всякую другую лѣнь, рѣшительно нельзя. Благоговѣйно вникая въ идеалъ христіанской церкви, обнимающей небо и землю и состоящей изъ всѣхъ разумно-

---

съ примѣчаніями В. И. Саитова, т. III, С.-Петербургъ, 1911 г., стр. 387—388. Курсивъ мой.

[193]) Одинъ изъ лучшихъ нашихъ духовныхъ писателей справедливо замѣчаетъ: „Мы теперь молитвою своею еще какъ-бы одолженіе дѣлаемъ Богу.“ Тотъ-же авторъ считаетъ полезнымъ высказать и такое предостереженіе: „Только фамильярность съ Господомъ надо оставить. Страхъ великій потребенъ“. См. епископа Ѳеофана, *Письма о христіанской жизни*; Москва, 1908 г., изд. 3-е, стр. 10, 58.

[194]) „Тогда Іисусъ сказалъ имъ:... Доколѣ свѣтъ съ вами, вѣруйте въ свѣтъ, да будете сынами свѣта.“ Евангъ. отъ Іоанна, XII, 35—36.—„Вы были нѣкогда тьма, а теперь—свѣтъ въ Господѣ: поступайте какъ чада свѣта.“ Посл. къ Ефесянамъ, V, 8.—„Ибо всѣ вы—сыны свѣта и сыны дня: мы- не сыны ночи, ни тьмы.“ Первое посл. къ Ѳессалоникійцамъ, V, 5.

нравственныхъ существъ, стремящихся къ истинной жизни въ Богѣ [195]), мы должны придти къ заключенію, что черезъ „святую Русь“ онъ обязываетъ насъ служить высочайшему и окончательному, хотя-бы и запредѣльному, идеалу „святого человѣчества“ [196]), что, въ свою очередь, предполагаетъ не религіозный покой и церковное безразличіе, а самое дѣятельное подвижничество, неустанныя исканія, непрерывную работу.

Безусловныя и условныя формы государственности и церковности, бывшія доселѣ предметомъ нашего разсмотрѣнія, суть формы историческія, сложившіяся и опредѣлившіяся въ теченіе вѣковъ. Но исторія Европы кончится, Богъ дастъ, не нами, какъ и началась она, по счастью, не нами. Не будетъ поэтому насиліемъ надъ вѣроятностью, если мы допустимъ, что наступитъ время, когда всѣ тѣ раздѣленія и недочеты, которые отягощаютъ теперь государственность и церковность какъ на Западѣ, такъ и на Востокѣ Европы, отойдутъ въ прошлое. Намѣчать для этого будущаго классификацію формъ государственности и церковности, конечно, не наше дѣло. Достаточно пока сказать, что наличность явленій, свидѣтельствующихъ о господствѣ извѣстнаго типа со всѣми его положительными и отрицательными элементами въ теченіе двухъ первыхъ періодовъ, не предрѣшаетъ полной сохранности тѣхъ-же самыхъ слагаемыхъ въ третьемъ періодѣ. Именно противорѣчія между двумя первыми періодами и должны привести къ опознанію недостаточности и неполноты всего того, въ чемъ проявлялся данный типъ за эти періоды. Сообразно съ этимъ, слѣдуетъ думать, что въ тѣхъ чаемыхъ періодахъ восточно-европейской и западно-европейской исторіи, которые мы называемъ синтетическими періодами, обѣ половины Европы такъ видоизмѣнятъ признаки своей государственности и своей церковности, что какъ Западу, такъ и Востоку сдѣлаются совершенно очевидными высокія цѣнности, связанныя съ положительными элементами свойственныхъ имъ типовъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ сдѣлается совершенно несомнѣннымъ и то, что въ будущемъ еще болѣе отдаленномъ подлинно

---

[195]) Н. Малиновскій, *op. c.* (прим. 37), стр. 473.

[196]) „И васъ, бывшихъ нѣкогда отчужденными и врагами, по расположенію къ злымъ дѣламъ, нынѣ примирилъ въ тѣлѣ плоти Его, смертію Его, чтобы представить васъ святыми и непорочными и неповинными предъ Собою.“ Посл. къ Колоссянамъ, I, 21 — 22. — „...по примѣру призвавшаго васъ Святаго, и сами будьте святы во всѣхъ поступкахъ. Ибо написано: «будьте святы, потому-что Я святъ» (Левит., XIX, 2).“ Первое посл. ап. Петра, I, 15, 16.

общія и исчерпывающія сущность заданій нормы государственности и церковности могутъ быть реализованы для всего христіанскаго человѣчества, какъ цѣлаго, не иначе, какъ черезъ еще болѣе тѣсное сближеніе и идейное взаимопроникновеніе положительныхъ итоговъ обоихъ историческихъ процессовъ...

По поводу *Дорожнаго Дневника*, выпущеннаго въ свѣтъ М. П. Погодинымъ въ 1844 г., П. А. Мельгуновъ писалъ автору *Дневника*, между прочимъ, нижеслѣдующее: „Ты, какъ и всѣ вы *soi-disant* восточные, *несправедливъ* къ Западу и не хочешь понять его... Время— и скоро—все уровняетъ. Вы были у насъ необходимы. Исключительное склоненіе вѣсовъ русскихъ къ иностранному надо было уровнять столько-же исключительнымъ склоненіемъ ихъ къ народному. Теперь мы находимся въ періодѣ колебанія, но далеко не равновѣсія. Гармоническая жизнь русская начнется лишь тогда, когда явится и утвердится у насъ третья, *высшая* партія, которая признаетъ *необходимость* и Ebenbürtigkeit (равнородство) обоихъ направленій, которая неоспоримо докажетъ, что *Россія* есть Россія, но вмѣстѣ и *часть Европы*, что мы должны не противупоставлять ей себя, а идти *съ нею дружно*, разумѣется, опираясь твердо и сознанно на свою народную основу. Это наша великая, *еще вовсе не уясненная* задача!...“ [197]) А въ 1845 г. М. П. Погодинъ выражался такъ: „Мы должны явиться на европейской сценѣ... своеобразными *индивидуумами*, а не безжизненными автоматами; мы должны показать тамъ свои лица, а не мертвенные дагерротипы какихъ-то западныхъ идеаловъ... посредствомъ своихъ мотивовъ мы должны выразить нашъ *пафосъ*: иначе насъ не приметъ наша старшая братія... Напрасно взводятъ на насъ клевету, будто мы поклоняемся нечестиво неподвижной старинѣ. Нѣтъ, *неподвижность* старины намъ противна столько-же, какъ и безсмысленное *шатаніе* новизны. Нѣтъ, не неподвижность, а вѣчное начало, русскій духъ, вѣющій намъ изъ завѣтныхъ нѣдръ этой старины, мы чтимъ богобоязненно и усердно молимся, чтобы онъ никогда не покидалъ Святой Руси, ибо только на этомъ краеугольномъ камнѣ она могла стоять прежде и пройти всѣ опасности, поддерживается теперь и будетъ стоять долго, если Богу угодно ея бытіе.“ [198])

Къ этимъ словамъ Н. А. Мельгунова и М. П. Погодина, хорошо дополняющихъ и поправляющихъ другъ друга, мы ничего прибавлять

---

[197]) Н. Барсуковъ, *ор. с.* (прим. 65), С.-Петербургъ, 1893 г., кн. 7, стр. 387—388.
[198]) Н. Барсуковъ, *ор. с.* (прим. 65), С.-Петербургъ, 1894 г., кн. 8, стр. 55—56.

не будемъ. Предыдущее изложеніе достаточно для того, чтобы возможно было сдѣлать необходимыя оговорки, общій же смыслъ дѣла схваченъ Н. А. Мельгуновымъ и М. П. Погодинымъ, на нашъ взглядъ, очень удачно.

Жизнь человѣчества на землѣ, какъ и жизнь отдѣльнаго человѣка, открывается передъ нашею мыслью лишь мало-по-малу, частично и—символически. Мы окружены со всѣхъ сторонъ тайнами; мы—тайна для самихъ себя.[199]) Да будетъ-же позволено коснуться напослѣдокъ государственности и церковности съ этой таинственной стороны.

Сочетаніе въ единомъ по матеріальной природѣ и по духу человѣчествѣ государственной и церковной нормъ общежитія есть, въ послѣдней инстанціи, тайна, поскольку государственность опирается ближайшимъ образомъ на стихіи человѣческія, а церковность—на стихіи божественныя. Возможно-ли, однако, сочетаніе человѣческаго съ божественнымъ, условнаго по природѣ съ безусловнымъ по существу? Раціонализмъ, позитивизмъ, „здравый смыслъ“ и т. д. торопливо подсказываютъ отвѣтъ отрицательный. Но познаніе религіозное учитъ насъ, что человѣческое и божественное—неслитно и неизмѣнно, нераздѣльно и неразлучно—соединены въ одну ипостась во Христѣ. Это соединеніе оказалось не только возможнымъ, но и реально осуществленнымъ, не смотря на то, что божественное превыше человѣческаго и разнородно съ нимъ. Во Христѣ, какъ учитъ то-же религіозное познаніе, двѣ воли и два дѣйствованія, и всетаки это одна ипостась. Не осмѣливаясь вдаваться здѣсь въ дальнѣйшія разсужденія богословскаго характера, скажу только, что тайна Богочеловѣчества есть вмѣстѣ съ тѣмъ тайна человѣческой исторіи вообще, тайна государственности и церковности, а также и ихъ взаимныхъ отношеній, которыя въ предѣлѣ мыслятся нами какъ своего рода ипостасное соединеніе,—неслитное и неизмѣнное, нераздѣльное и неразлучное.[200])

---

[199]) „... каждая попытка сполна уяснить то, что повидимому просто и всѣмъ извѣстно, необходимо и быстро доводитъ насъ до крайнихъ, окруженныхъ темными тайнами, границъ нашей познавательной способности... во всемъ историческомъ и индивидуальномъ для насъ остается доля необъяснимаго—нѣчто невыразимое, неопредѣлимое.“ В. Виндельбандъ, *Исторія и естествознаніе;* стр. 314—315, 332; см. его *Прелюдіи; философскія статьи и рѣчи;* С.-Петербургъ, 1904 г.

[200]) По Вл. С. Соловьеву, между церковью и государствомъ должно быть *един-*

А гдѣ тайна, тамъ безъ вѣры обойтись нельзя. И потому вотъ наше заключительное слово: будемъ вѣрить! будемъ вѣрить въ разумъ своей родной исторіи, въ разумъ исторіи человѣчества, будемъ вѣрить и—творить дѣла вѣры.

„Съмерти бо ся... не боячи, ни рати, ни отъ звѣри, но мужьское дѣло творите, како вы Богъ подастъ.“ Такъ внушалъ Владиміръ Мономахъ—краса нашего историческаго тезиса. А недурно вспомнить и слова Чаадаева, одного изъ талантливѣйшихъ идеологовъ нашего историческаго антитезиса. Въ письмѣ на имя А. И. Тургенева Чаадаевъ писалъ: „Итакъ, будьте геніальны—и все устроится.“ [201])



ство безъ смѣшенія и различеніе безъ разлученія. См. *ор. с.* (прим. 4), стр. 470;—ср. также его *Духовныя основы жизни; Собраніе сочиненій*, т. III (изд. 1-ое), стр. 373, 376—380.—Систематическій обзоръ историческихъ и политическихъ взглядовъ Вл. С. Соловьева содержится въ очеркѣ Э. Л. Радлова: *Историческіе и политическіе взгляды Вл. Соловьева*; *Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія*, 1912 г., августъ, стр. 196; очеркъ этотъ вошелъ въ составъ недавно изданнаго труда того-же автора: *Владиміръ Соловьевъ; жизнь и ученіе;* С.-Петербургъ, 1913. См., далѣе, А. С. Ященко, *Философія права Соловьева*; *Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія*, 1912 г., ноябрь, стр. 112.

[201]) М. Гершензонъ, *ор. с.* (прим. 41), стр. 98.