Н. И. Никольскій.

Воззрѣнія В. С. Соловьева на католичество.

ХАРЬКОВЪ.
Епархіальная Типографія, Каплуновская ул., д. № 2.
1914.

Отдѣльные оттиски изъ ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1914 г.



553
36

ОГЛАВЛЕНІЕ.

ВВЕДЕНІЕ.

СТР.

Характеристика русской интеллигенціи и значеніе ея въ жизни Россіи. Западничество интеллигенціи и симпатіи ея къ католичеству. В. С. Соловьевъ, какъ наиболѣе яркій выразитель этихъ симпатій. Три періода въ развитіи міровоззрѣнія Соловьева и характеристика ихъ. Выясненіе задачъ и плана работы 1

I.

Философскія воззрѣнія В. С. Соловьева.

Общая характеристика его философской системы. Гносеологическія воззрѣнія (мистицизмъ). Онтологія и космологія В С. Соловьева включительно до ученія о Царствѣ Божіемъ 9

II.

Ученіе о Царствѣ Божіемъ и Церкви.

Природа и характеръ Царства Божія. Его универсальность. Церковь, какъ форма Царства Божія. Ея назначеніе и цѣль. Внѣшнее и внутреннее устройство Церкви. Ученіе о трехъ фазисахъ въ развитіи Церкви: 1) Церковь, какъ зданіе, 2) тѣло Христово и 3) невѣста Христова. Теократическая идея тройственнаго служенія (первосвященническаго, царскаго и пророческаго), какъ непосредственно примыкающая къ ученію о Церкви. Обоснованіе этой идеи. Метафизическое, экзегетическое и историческое обоснованіе папства. Обоснованіе идеи царскаго и пророческаго служенія 24

III.

Раздѣленіе Церквей и уніональные проекты В. С. Соловьева.

Древне-культурный антагонизмъ Востока и Запада. Вліяніе его на христіанство. Реакція восточныхъ началъ въ церков-

СТР.

ныхъ ересяхъ. Роль папства и его значеніе въ эпоху ересей. Раздѣленіе Церквей. Характеристика Восточнаго Православія и Западнаго католичества послѣ Раздѣленія Церквей. Византизмъ и папизмъ Поглощеніе Церкви государствомъ на Востокѣ и Реформація на Западѣ. Необходимость соединенія Церквей. Условія и характеръ соединенія. Миссія Славянства и въ частности Россіи въ дѣлѣ соединенія Церквей и вообще въ теократіи. Теорія догматическаго развитія и ея цѣль. Личныя попытки В. С. Соловьева къ соединенію Церквей и ихъ неудачность Сношенія его съ еп Штросмайеромъ и чрезъ него съ Ватиканомъ. Сообщенія о его фактическомъ переходѣ въ католичество, появившіяся въ недавнее время въ періодической печати и ихъ комментированіе 58

IV.

Воззрѣнія на католичество и теократію въ послѣдній, предсмертный періодъ жизни и дѣятельности В. С. Соловьева.

Перемѣна въ его настроеніи и воззрѣніяхъ, происшедшая въ послѣдній, предсмертный періодъ его жизни и творчества Характеристика этого періода по „Тремъ разговорамъ“. Разочарованіе въ теократіи и признаніе правды Восточнаго Православія 100

V.

Критическій обзоръ взглядовъ В. С. Соловьева на католичество.

Затруднительность критической оцѣнки положеній В. С. Соловьева, особенно съ ихъ метафизической стороны. 1) Критика теократическихъ воззрѣній Соловьева и выясненіе истиннаго характера христіанской теократіи. 2) Критика единства Церкви въ его пониманіи В. С. Соловьевымъ и выясненіе истиннаго характера этого единства. 3) Разборъ экзегетическихъ и историческихъ доказательствъ въ пользу примата папъ, приводимыхъ Соловьевымъ. 4) Критика теоріи догматическаго развитія. 5) Критика уніональныхъ плановъ и проектовъ Соловьева. Ихъ двойственность и противорѣчивость. Игнорированіе В. С. Соловьевымъ мистики Православія и католичества и недостатки въ его уніональныхъ планахъ, происходящіе отъ этого. Главные мотивы симпатій В. С. Соловьева и русской интеллигенціи къ католичеству 107

Воззрѣніе В. С. Соловьева на католичество.

ВВЕДЕНІЕ.

Не нужно много наблюдательности для того, чтобы подмѣтить основное направленіе въ жизни главной массы нашей интеллигенціи, это именно тяготѣніе ея къ Западу, къ формамъ западной культурной жизни, мысли и т. д. Такое тяготѣніе интеллигенціи, конечно, вполнѣ понятно и объяснимо на исторической почвѣ.

Вѣдь, она есть то, прорубленное Петромъ Великимъ, „окно въ Европу“, чрезъ которое Россія знакомилась и знакомится до сихъ поръ какъ съ внѣшней стороной Европейской культуры, такъ и съ внутренней, духовной. Вслѣдствіе такой исторической роли нашей интеллигенціи, т. е. роли окна, чрезъ которое входилъ къ намъ „западный воздухъ“, получилось то, что исторія нашей общественной мысли дѣлится не на этапы внутренняго развитія, а на періоды господства той или другой иноземной доктрины или направленія. Шеллингіанство, гегеліанство, сенъ-симонизмъ, фурьеризмъ, позитивизмъ, марксизмъ, ницшеанство, неокантіанство, Махъ, Авенаріусъ, анархизмъ,—что ни этапъ, то иностранное имя. Сознаніе нашей интеллигенціи въ массѣ не вырабатывало для себя своихъ жизненныхъ цѣнностей и не переоцѣнивало ихъ постепенно, какъ это было на Западѣ; поэтому у насъ и въ поминѣ не было своей, національной эволюціи мысли; въ жаждѣ истины наши интеллигенты просто хватали то, что каждый разъ для себя создавала западная мысль, и носились съ этимъ даромъ до новаго, лучшаго подарка. Даже нашъ знаменитый русскій атеизмъ усвоенъ интеллигенціей также съ Запада. Вѣдь, не даромъ онъ сталъ первымъ членомъ символа вѣры нашего „западниче-

ства". Его наша интеллигенція приняла, какъ послѣднее слово западной цивилизаціи, сначала въ формѣ вольтерьянства и матеріализма французскихъ энциклопедистовъ, затѣмъ атеистическаго соціализма (Бѣлинскій), позднѣе матеріализма 60-хъ годовъ, позитивизма, фейербаховскаго гуманизма, въ новѣйшее время экономическаго матеріализма и—самые послѣдніе годы—критицизма. Въ этомъ послѣднемъ заимствованіи (т. е. атеизмѣ) наша интеллигенція не только не отстала, но даже превзошла западъ, такъ какъ по заявленію самихъ интеллигентовъ [1]), нѣтъ интеллигенціи болѣе атеистической, чѣмъ русская.

Но тутъ мы встрѣчаемся съ интереснымъ и знаменательнымъ фактомъ (знаменательнымъ онъ намъ кажется при сопоставленіи съ атеистическими наклонностями интеллигенціи), который давно уже былъ подмѣченъ многими компетентными лицами, фактомъ большого тяготѣнія или точнѣе симпатіи значительной части нашей интеллигенціи къ католичеству, какъ наиболѣе исторически извѣстной и типичной изъ западныхъ религій. За недостаткомъ точныхъ фактическихъ данныхъ мы можемъ указать лишь нѣсколько извѣстныхъ намъ примѣровъ уклона къ католичеству или даже перехода въ него, такъ напр. проф. Печеринъ, кн. Гагаринъ, Чаадаевъ, Н. Бердяевъ и др. Симпатіи къ католичеству, по свидѣтельству лицъ, знакомыхъ съ современнымъ умонастроеніемъ интеллигенціи, особенно усилились въ послѣднее время. Подтвержденіемъ этому отчасти можетъ послужить извѣстный процессъ ксендза Верцинскаго въ Москвѣ (1911—1912 г.), во время котораго выяснилось, что Верцинскій и его сотрудники—іезуиты имѣли большой успѣхъ среди высшаго Московскаго интеллигентнаго общества и насчитывали уже не одну сотню не только симпатизирующихъ, но даже фактически перешедшихъ въ католичество, когда неожиданно была раскрыта вся ихъ широко задуманная и сложная организація и дѣло ихъ вслѣдствіе вмѣшательства администраціи потерпѣло крахъ. Наконецъ, недавно (февраль—мартъ 1913 г.) была раскрыта аналогичная-же организація въ Пе-

---

[1]) См Сборникъ статей о русской интеллигенціи: „Вѣхи". Москва 1909 годъ

тербургѣ, имѣвшая также успѣхъ среди интеллигентнаго общества [1]).

Подобнаго, какъ-бы чарующаго вліянія со стороны католичества не избѣгъ и нашъ знаменитый, геніальный мыслитель-философъ Владимиръ Сергѣевичъ Соловьевъ. И онъ также, подобно многимъ русскимъ интеллигентамъ, увлекался католичествомъ, его стройной организаціей, дисциплинированностью іерархіи и т. п., и отдалъ какъ-бы должную дань этой мрачной и въ то же время величественной религіи средневѣковья, еще сильной, могучей и вліяющей на сердца людей и до нашихъ дней.

Но такъ какъ католическія симпатіи у него обнаружились не сразу, а лишь только въ срединный періодъ его жизни и творчества и стоятъ въ связи съ его общефилософскимъ міровоззрѣніемъ, то для насъ не лишнимъ будетъ познакомиться, хотя-бы кратко, съ постепеннымъ развитіемъ его міровоззрѣнія.

Обычно всѣ изучавшіе В. С. Соловьева всю двадцатилѣтнюю литературную дѣятельность его (1873—1900 г.) раздѣляютъ на три періода: первый періодъ—исключительно философскій—обнимаетъ 70-е годы (1873—1881 г.); второй періодъ—богословско-публицистическій—обнимаетъ 80-е годы (1882—1890 г.); третій періодъ—этико-философскій,—періодъ приведенія Соловьевымъ въ систему своихъ воззрѣній,—обнимаетъ послѣднее десятилѣтіе жизни его—30-е годы (1891—1900 г.).

Конечно, такое точное, даже по годамъ, раздѣленіе его дѣятельности на періоды болѣе или менѣе относительно и не можетъ претендовать на общеобязательность, но все-таки мы можемъ считать его приблизительно вѣрнымъ.

Первый періодъ его литературной дѣятельности можетъ быть названъ подготовительнымъ. Въ эту пору онъ всецѣло посвящаетъ себя теоретической разработкѣ и обоснованію основныхъ началъ своего философскаго и религіознаго міровоззрѣнія. Наиболѣе всего въ этотъ періодъ онъ былъ зависимъ отъ славянофиловъ и Шеллинга. О славянофильствѣ

---

[1]) Имѣется въ виду извѣстный инцидентъ съ такъ называемой „русско-католической церковью“ во главѣ съ свящ. І. Дейбнеромъ, окончившійся закрытіемъ ея.

можно прямо сказать, что оно составляло исходную точку его историко-философскихъ построеній. Хотя Соловьевъ и отрицалъ публично [1]) свою солидарность съ славянофилами, но въ данномъ случаѣ мы не можемъ съ нимъ согласиться, такъ какъ зависимость его отъ славянофильства просвѣчиваетъ чуть-ли не на каждой страницѣ его первыхъ философскихъ произведеній, изъ которыхъ главными могутъ быть названы слѣдующія: 1) „Кризисъ западной философіи“, 2) Критика отвлеченныхъ началъ“, 2) „Философскія начала цѣльнаго знанія“, 4) и „Чтенія о Богочеловѣчествѣ“.

Здѣсь мы видимъ то же отношеніе къ западной культурѣ и философіи и ту же вѣру въ мессіанское назначеніе Россіи, что и у славянофиловъ. А въ самомъ первомъ своемъ философскомъ трудѣ: „Мифологическій процессъ въ древнемъ язычествѣ“ Соловьевъ даже прямо ссылается на главу славянофиловъ—Хомякова, какъ руководителя этого труда, а также и на Шеллинга, отъ котораго зависѣлъ и самъ Хомяковъ. Итакъ, несомнѣнно, что Шеллингъ и славянофилы были главными вдохновѣтелями первыхъ трудовъ Соловьева. Славянофилы дали ему идею русскаго мессіанства, а Шеллингъ идею теософіи и теургіи [2]). Подъ вліяніемъ Шеллинга Соловьевъ болѣе всего находится въ „Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ“; подъ вліяніемъ же славянофиловъ—въ „Кризисѣ западной философіи“, „Философскихъ началахъ цѣльнаго знанія“ и „Критикѣ отвлеченныхъ началъ“. Впрочемъ, при этомъ нужно оговориться, что если Соловьевъ и испыталъ на себѣ вліяніе разныхъ мыслителей и въ особенности Шеллинга и славянофиловъ, то это еще не можетъ служить основаніемъ для того, чтобы считать его совершенно несамостоятельнымъ, неоригинальнымъ. Нѣтъ, напротивъ мы не только можемъ, даже должны считать его однимъ изъ самыхъ оригинальныхъ философовъ, не только русскихъ, но даже всего міра за послѣднее тридцатилѣтіе. Онъ, благодаря

---

[1]) См. въ Вопросахъ Философіи и Психологіи за 1893 г. кн. 18-я отвѣтъ Соловьева на статью Милюкова. „Разложеніе славянофильства“.

[2]) Изъ другихъ мыслителей, влявшихъ на Соловьева мы можемъ указать на Канта, Шопенгауэра и отчасти Гегеля, а также на мыслителей-мистиковъ, особенно Якова Беме, Ф. Баадера, неоплатониковъ и др.

своему сильному, синтетическому таланту, умѣлъ претворять чужія мнѣнія въ свои, органически сложившіяся, воззрѣнія и далъ намъ глубоко продуманную, цѣльную философскую систему. Въ трудахъ Соловьева мы читаемъ не славянофильско-шеллингіанскія мысли на языкѣ Соловьева, но мысли самого Соловьева, развитыя и продуманныя на почвѣ шеллингіанскихъ философскихъ произведеній.

Но очевидно, что вліяніе славянофиловъ на Соловьева было не настолько сильно, чтобы сдѣлать изъ него невозвратнаго славянофила и мы вскорѣ видимъ, что онъ переходитъ въ противоположный и враждебный славянофильскому западническій лагерь и здѣсь дѣлается однимъ изъ наиболѣе сильныхъ и побѣдоносныхъ противниковъ славянофильства. Съ переходомъ его въ западническій лагерь, начинается новый, наиболѣе для насъ интересный, періодъ въ развитіи міровоззрѣнія и творчества Соловьева. Въ эту пору онъ всецѣло отдается той практической задачѣ, которую онъ себѣ намѣтилъ еще въ первый періодъ, задачѣ преобразованія міра [1]), и въ которой онъ видитъ не только важнѣйшее свое дѣло, но и конечную цѣль всего мірового процесса. Въ это время онъ былъ занятъ преимущественно вопросомъ о способахъ дѣйствительнаго осуществленія христіанскаго идеала цѣлостной жизни. Такъ какъ этотъ идеалъ, которому онъ посвящаетъ всѣ свои силы, въ то время не отдѣляется въ его мысли отъ утопической мечты о вселенской теократіи, то и самый періодъ его дѣятельности, о которомъ идетъ рѣчь, можетъ быть названъ періодомъ утопическимъ.

Уже главное философское произведеніе перваго періода: „Критика отвлеченныхъ началъ“ представляетъ собою резюмэ всѣхъ отрицательныхъ взглядовъ Соловьева на западную философію и вмѣстѣ съ тѣмъ завершеніе первой половины перваго философскаго, критическаго періода его дѣятельности. Послѣ изданія „Критики отвлеченныхъ началъ“ Соловьеву нужно было изложить положительныя данныя своего міровоззрѣнія, которыя онъ обосновалъ отрицательнымъ путемъ въ вышеуказанныхъ произведеніяхъ перваго періода.

Это онъ и не замедлилъ сдѣлать. Провозгласивши въ

[1]) См. Письма т. III, 87—90.

своей „Критикѣ отвлеченныхъ началъ“ послѣднею завершительною философіей мистицизмъ, Соловьевъ съ тѣхъ поръ рѣшительно становится на эту точку зрѣнія, и въ дальнѣйшихъ своихъ произведеніяхъ выступаетъ убѣжденнымъ послѣдователемъ этой философіи. Но, сдѣлавшись мистикомъ, онъ долженъ былъ на этомъ пути встрѣтиться съ христіанскою философіей и, обладая талантомъ въ высшей степени синтетическимъ, онъ сумѣлъ органически слить свои абстрактно-мистическія философскія воззрѣнія съ положительными данными христіанскаго Откровенія. Продуктомъ этого синтеза былъ рядъ новыхъ крупныхъ произведеній и статей уже болѣе богословскаго, чѣмъ философскаго характера. Поэтому-то въ этотъ періодъ Соловьевъ выступаетъ предъ русской читающей публикой уже не какъ философъ, а преимущественно какъ богословъ и публицистъ. Этотъ періодъ (второй) называютъ также поэтому богословско-публицистическимъ. Изъ произведеній этого періода мы назовемъ только главныя, каковыми можно считать: „Исторія и будущность теократіи“, „Основы религіозной жизни“ (въ другомъ изданіи это произведеніе было названо: „Духовныя основы жизни“), „La Russie et l'église universelle“, „Національный вопросъ въ Россіи“ и др. Въ этотъ періодъ Соловьевъ увлекся католичествомъ и даже настолько серьезно, что призналъ папу „верховнымъ судьей въ дѣлѣ религіи“ [1]).

Конечно, къ указанному выводу онъ пришелъ не сразу, а постепенно и намъ было-бы интересно прослѣдить то, съ какою постепенностью, какъ-бы раздумьемъ и колебаніемъ, Соловьевъ склонялся къ признанію авторитета папы, но въ виду большой сложности и трудности подобной задачи, мы отказываемся отъ нея и укажемъ лишь только главные этапы его мысли на этомъ пути.

Сначала (1884 г.) онъ желалъ свободнаго союза съ католической церковью и говорилъ, что „Славянство должно усилить положительное христіанское начало, сохраняющееся на Западѣ въ католической Церкви [2]). Для подобнаго союза нѣтъ, по нему, никакихъ препятствій, такъ какъ все нами признаваемое признается и католиками“ [3]) и даже „между

[1]) См. „Россія и вселенская Церковь“, Введеніе, стр 71

[2]) Собр. соч. т. V, 60. „Національный вопросъ въ Россіи“. Вып I.

[3]) Тамъ-же стр. 65.

папскимъ единовластіемъ и соборнымъ началомъ восточной Церкви нѣтъ никакого принципіальнаго и справедливаго основанія для антагонизма“ [1]). Но уже въ 1888 г. въ своемъ заграничномъ сочиненіи „Lidée Russe“ онъ развивалъ мысль, что Русская, какъ и всѣ другія національныя Церкви должны слиться въ одно великое цѣлое, въ одну вселенскую Церковь. И, наконецъ, въ сочиненіи „La Russie et l'église universelle“ (1889—1890 г.) онъ уже требуетъ рѣшительнаго подчиненія папѣ. Итакъ, стало быть сначала союзъ, затѣмъ сліяніе и, наконецъ, подчиненіе папѣ—вотъ ступени послѣдовательнаго и все болѣе глубокаго уклона мысли Соловьева отъ православія къ католичеству.

Но Соловьевъ не остался „католикомъ“ до конца своей жизни. Подобно тому какъ вліяніе славянофиловъ не сдѣлало его невозвратнымъ слявянофиломъ, такъ и католическія его симпатіи были также временными и въ послѣдній, предсмертный періодъ (третій) его творчества, потерпѣли полное крушеніе. Западъ снова обличился предъ философомъ въ своей неправдѣ и предъ нимъ снова стала воскресать и выступать на первый планъ правда мистическихъ созерцаній христіанскаго востока.

Этотъ послѣдній періодъ его творчества можетъ быть названъ окончательнымъ или положительнымъ, такъ какъ именно въ это время тѣ положительныя цѣнности міровоззрѣнія Соловьева, которыя составляютъ неумирающее, вѣчное его зерно,—освобождаются отъ того временнаго историческаго балласта, который въ первые два періода дѣятельности Соловьева задерживалъ полетъ его вдохновенія и затемнялъ его глубочайшія мысли. Въ этотъ періодъ онъ снова отъ публицистики обратился къ философскому творчеству и сталъ приводить въ систему свои воззрѣнія, сначала по отдѣлу этики, а потомъ гносеологіи, но не успѣлъ сдѣлать этого, такъ какъ неумолимая смерть прекратила его работу (онъ умеръ 31 іюля 1900 года). Изъ трудовъ его въ этотъ періодъ должно назвать прежде всего крупнѣйшее его произведеніе: „Оправданіе Добра“, затѣмъ нѣсколько статей по гносеологіи („Начало теоретической философіи“, „Достовѣрность разума“, „Формы разумности и разумъ истины“) и,

[1]) Тамъ-же, стр 62.

наконецъ, самое характерное произведеніе этого періода: „Три разговора“, которое является самымъ послѣднимъ, предсмертнымъ (оно появилось въ апрѣлѣ, а въ іюлѣ онъ уже умеръ).

Мы сейчасъ не станемъ подробно останавливаться на характеристикѣ этого послѣдняго періода его творчества, такъ какъ это будетъ сдѣлано нами въ дальнѣйшемъ изложеніи, а скажемъ лишь только то, что съ внѣшней стороны эта заключительная эпоха жизни Соловьева есть пора разочарованія и отчаянія· она характеризуется крушеніемъ утопическихъ мечтаній философа, въ особенности-же крушеніемъ его теократической утопіи.

Такова въ общихъ чертахъ постепенная эволюція міросозерцанія Соловьева. Здѣсь, впрочемъ, мы должны оговориться, что намѣченные нами три періода въ его развитіи, и въ особенности послѣдній, характеризующійся крушеніемъ всѣхъ его утопій, мало касаются философскихъ основъ его міросозерцанія, которыя были болѣе или менѣе постоянны и неизмѣнны, а также и созданнаго имъ идеала цѣлостной жизни.

Разочарованіе Соловьева касается главнымъ образомъ *земныхъ* способовъ осуществленія его идеаловъ и оно наступаетъ не вслѣдствіе внутренняго разложенія, а какъ разъ наоборотъ,—вслѣдствіе углубленія и дальнѣйшаго развитія его философско—христіанскаго міросозерцанія.

Такъ какъ католическіе уклоны мысли В. С. Соловьева не стоятъ изолированно отъ его общефилософскаго міровоззрѣнія, но находятся съ нимъ въ тѣсной, органической связи и изъ него вытекаютъ, то отсюда само собой слѣдуетъ, что для надлежащаго ихъ уясненія и пониманія необходимо установить эту генетическую связь и разсматривать ихъ вмѣстѣ со всей его философско—богословской системой. Въ виду этого наша задача представляется намъ въ такомъ видѣ: 1) изложить прежде всего въ сжатомъ видѣ основы его философскаго міросозерцанія; затѣмъ 2) поставить въ связь съ его философіей и изложить богословскія воззрѣнія его со всѣми уклонами его мысли въ сторону католичества, не выдѣляя ихъ въ отдѣльныя рубрики и наконецъ, 3) произвести критическую оцѣнку его нѣкоторыхъ, хотя-бы основныхъ, положеній по вопросу о католичествѣ.

Философскія воззрѣнія В. С. Соловьева.

I.

Философская система В. С. Соловьева представляетъ собою замѣчательный опытъ обширнѣйшаго синтеза. Въ его философскій синтезъ вошли, въ качествѣ строительнаго матеріала, почти всѣ болѣе или менѣе значительныя религіозно-философскія направленія. Его система обнимаетъ собою всѣ части философскаго мышленія, рѣшаетъ всѣ философскіе вопросы: въ ней мы находимъ гносеологію, онтологію, философію религіи, философію исторіи, эстетику, нравственную философію, причемъ его философская мысль углублялась мистическимъ созерцаніемъ, одушевлялась поэтическимъ творчествомъ и возбуждалась горячимъ публицистическимъ вниманіемъ къ вопросамъ текущей жизни. Наконецъ, и со стороны содержанія, по самому своему существу, его философія стремилась къ высшему примиренію противоположностей человѣческаго существованія. „Человѣкъ, по словамъ Соловьева, „совмѣщаетъ въ себѣ всевозможныя противоположности, которыя всѣ сводятся къ одной великой противоположности между безусловнымъ и условнымъ, между абсолютною и вѣчною сущностью и преходящимъ явленіемъ или видимостью. Человѣкъ есть вмѣстѣ и божество и ничтожество“ [1]) Рѣшеніе этой противоположности, лежащей въ самомъ корнѣ нашего существа, и составляетъ основной, движущій нервъ его философскаго мышленія. Такова общая характеристика всей системы Соловьева. Теперь перейдемъ къ болѣе детальному и всестороннему знакомству съ нею и прежде всего остановимся на гносеологіи, такъ какъ въ настоящее время съ особою силою сознается необходимость и важность теоріи познанія въ каждой философской системѣ. Ею опредѣляется даже самое направленіе, характеръ и содержаніе системы и поэтому теперь нѣкоторые философы ограничиваются только тѣмъ, что даютъ одну гносеологію, не давая цѣльной, законченной философіи. Содержаніе теоріи познанія и есть какъ бы отвѣтъ на вѣковѣчный Пилатовскій вопросъ: что есть истина,—вопросъ, понимаемый не со стороны

[1]) Собр соч. т. III, 111. Изд товарищества „Общественная польза“. Спб

своего матеріальнаго содержанія въ чемъ состоитъ истина, а со стороны формальныхъ условій знанія: какъ и въ какой мѣрѣ оно возможно?

Отвѣтомъ на эти вопросы и служатъ главнымъ образомъ книги Соловьева: „Кризисъ западной философіи“ и „Критика отвлеченныхъ началъ“.

Онъ хочетъ обосновать свою собственную философію и въ частности гносеологію сначала путемъ историческимъ и съ этой цѣлью обращается къ исторіи философіи и посредствомъ анализа двухъ главныхъ, но радикально противоположныхъ направленій въ философіи—раціонализма и эмпиризма—выясняетъ свою собственную позицію въ гносеологіи. Мы не станемъ подробно знакомиться съ тѣмъ блестящимъ анализомъ, который произвелъ Соловьевъ и посредствомъ котораго выяснилъ постепенную эволюцію какъ раціонализма, такъ и эмпиризма, а скажемъ лишь о тѣхъ выводахъ, къ которымъ онъ пришелъ.

Съ свойственной ему способностью самыя запутанныя отношенія представлять просто и наглядно, онъ выразилъ результаты противоположнаго развитія западно-европейской мысли въ двухъ краткихъ схемахъ (силлогизмахъ).

Какъ раціонализмъ, такъ и эмпиризмъ прошли три фазиса въ своемъ развитіи до полнаго своего завершенія. Въ первомъ эти три момента выражаются. 1) догматическою метафизикою Декарта, Лейбница и Вольфа, 2) субъективнымъ идеализмомъ Канта и 3) абсолютнымъ раціонализмомъ Гегеля. Взаимное отношеніе этихъ трехъ фазисовъ Соловьевъ выражаетъ такимъ силлогизмомъ: 1) большая посылка догматизма: истинно-сущее познается въ апріорномъ познаніи; 2) меньшая посылка Канта. но въ апріорномъ познаніи познаются только формы нашего мышленія, 3) заключеніе Гегеля: итакъ, формы нашего мышленія суть истинно—сущее.

Аналогичный же ходъ развитія представляетъ и направленіе эмпирическое. Оно также имѣло три фазиса: 1) въ Бэконѣ; 2) въ Локкѣ и Бэркли и 3) Юмѣ и Д. С. Миллѣ. Взаимное отношеніе ступеней въ развитіи эмпиризма можетъ быть выражено въ подобномъ же силлогизмѣ: 1) большая посылка Бэкона: подлинно-сущее познается въ нашемъ дѣйствительномъ опытѣ; 2) меньшая посылка Локка и Беркли: но въ нашемъ дѣйствительномъ опытѣ познаются только раз-

личныя эмпирическія состоянія сознанія; 3) заключеніе Милля: итакъ, различныя эмпирическія состоянія сознанія суть истинно—сущее [1])

Сопоставляя оба силлогизма, Соловьевъ считаетъ себя въ правѣ сдѣлать такой выводъ, что крайности обоихъ противоположныхъ направленій—раціоналистическаго и эмпирическаго сошлись въ одномъ существенномъ пунктѣ, именно въ томъ, что оба одинаково отрицаютъ собственное бытіе какъ познаваемаго, такъ и познающаго, перенося всю истину на самый актъ познанія; такъ что исключительный раціонализмъ и исключительный эмпиризмъ входятъ, какъ два вида, въ одно родовое понятіе формализма (ибо, если нѣтъ ни познающаго, ни познаваемаго, то остается одна только форма познанія). Итакъ, возьмемъ-ли мы исходнымъ пунктомъ форму познанія, или его матерію, философія раціонализма, какъ и эмпиризма, ведетъ насъ къ противорѣчію и абсурду. Есть-ли выходъ изъ этого тупика, въ который приводитъ насъ новѣйшее развитіе философской мысли? Возможно-ли познаніе, есть-ли истина, какъ объектъ этого познанія, есть-ли вообще что-нибудь, внѣшній міръ, другіе люди, мы сами? Вотъ вопросъ, который поставилъ себѣ еще Декартъ, основатель новѣйшей философіи, и этотъ-же вопросъ повторяетъ эта философія, совершивъ свой полный циклъ развитія. Очевидно, вопросъ этотъ можетъ быть рѣшенъ только при помощи третьяго источника познанія, помимо эмпиризма и раціонализма, и источникъ этотъ есть умственная интуиція (intellectuelle Anschauung) или вѣра. Къ такому выводу и приходитъ самъ Соловьевъ. Онъ говоритъ: „мы вѣримъ, что предметъ есть нѣчто самъ по себѣ, что онъ не есть только наше ощущеніе или наша мысль, не есть только предѣлъ нашего субъективнаго бытія, мы вѣримъ, что онъ существуетъ самостоятельно,—вѣруемъ, яко есть. Въ этомъ состоитъ собственный элементъ вѣры или вѣра въ тѣсномъ смыслѣ, какъ утвержденіе безусловнаго существованія. Эта безусловность одинаково принадлежитъ всему существующему, поскольку все существующее есть“ [2]). Итакъ основной формой истиннаго познанія Соловьевъ полагаетъ ум-

[1]) Т. I, 127—128.
[2]) т. II, 316.

ственное созерцаніе, интуицію. Онъ глубоко убѣжденъ въ существованіи особенной способности умственнаго созерцанія или инстунціи, и существованіе этой идеальной интуиціи доказываетъ фактомъ художественнаго творчества, когда продукты умственнаго созерцанія художникъ воплощаетъ во внѣшнихъ образахъ [1]). Стало быть, по своему гносеологическому принципу, философія Соловьева стремится быть отрицаніемъ односторонности раціонализма, и хочетъ также удержать цѣнные элементы ихъ обоихъ; эта цѣль достигается только подъ руководствомъ „духовнаго созерцанія“ или религіозной интуиціи. Поэтому мы имѣемъ полное право назвать В. С. Соловьева въ гносеологіи мистикомъ. Но мистическое знаніе само по себѣ еще не образуетъ системы истинной или синтетической философіи, того, что нашъ мыслитель называетъ „цѣльнымъ знаніемъ“, или „свободной теософіей“. Свободная теософія, или цѣльное знаніе не есть одно изъ направленій или типовъ философіи, а должна представлять, по мысли Соловьева, высшее состояніе всей философіи, какъ во внутреннемъ синтезѣ трехъ ея главныхъ направленій: мистицизма, раціонализма и эмпиризма, такъ равно и въ болѣе общей и широкой связи съ теологіей и положительной наукой [2]). Опредѣливъ свою философію, какъ свободную теософію, или органическій синтезъ теологіи, философіи и опытной науки, Соловьевъ даетъ далѣе отвѣты на вопросъ: что-же является предметомъ цѣльнаго знанія или теософіи? Такимъ предметомъ является, по нему, абсолютное первоначало бытія. Его нельзя мыслить какъ видъ бытія, какъ это дѣлалось доселѣ въ философіи; понятіе бытія не является самостоятельнымъ, оно есть лишь предикатъ или сказуемое, необходимо требующее своего подлежащаго; оно подразумѣваетъ извѣстное отношеніе и потому, являясь само относительнымъ, не можетъ служить основаніемъ вся-

---

[1]) Главное отличіе философіи отъ художества, по Соловьеву, то, что первая имѣетъ своимъ предметомъ весь идеальный космосъ, второе—только отдѣльныя идеи.

[2]) Понятіе теософіи въ устахъ Соловьева не имѣетъ ничего общаго съ тѣмъ значеніемъ, которое придается этому слову въ такъ называемомъ теософическомъ движеніи. Къ послѣднему вообще онъ никогда никакого отношенія не имѣлъ. См., напр., его замѣтки о Блаватской, т. VI.

каго бытія или отношеній. Поэтому когда Гегель попытался понятіе чистаго бытія возвести въ абсолютное первоначало и сдѣлать исходнымъ пунктомъ своей объективной логики, то оказалось, что чистое бытіе есть совершенно безсодержательное понятіе и обращается въ свою противоположность ничто. Поэтому Соловьевъ опредѣляетъ абсолютное первоначало, какъ сущее. Подобно тому, какъ живой субъектъ не сливается ни съ однимъ изъ своихъ состояній или образовъ своего бытія, являясь въ то же время ихъ основаніемъ, такъ и абсолютное первоначало имѣетъ положительную мощь бытія, само оставаясь въ то же время выше бытія. Поскольку сущее принимаетъ образы бытія, становится въ извѣстное отношеніе къ другому, оно дѣлается познаваемымъ. Абсолютное первоначало можетъ быть только едино, но, будучи единымъ, оно не можетъ быть бѣднѣе содержаніемъ, нежели всякое бытіе, а должно быть, напротивъ, богаче, должно включить въ себя все, но въ формѣ единства. Поэтому абсолютное первоначало опредѣляется Соловьевымъ, какъ сущее всеединое или положительное всеединство. Это такое единое, которое содержитъ ихъ въ себѣ не какъ сумма свои слагаемыя, а такъ, что содержа ихъ въ себѣ, въ то же время отличается отъ каждой изъ нихъ, а поэтому и отъ ихъ суммы, почему и называется всеединымъ [1]).

Теперь обратимся къ онтологіи В. С., гдѣ онъ опредѣляетъ болѣе частнымъ образомъ Сущее-Всеединое.

Полное опредѣленіе Абсолютнаго выражается у Соловьева въ трехъ предикатахъ: сущее, единое, все или Всеединое. Это Всеединое или что тоже Богъ все собою обнимаетъ и не можетъ исключать начала и элемента бытія, оно всѣмъ обладаетъ и не можетъ имѣть ничего внѣ Себя [2]). Но это все не можетъ быть лишь совокупностью природныхъ явленій, не имѣющихъ постояннаго бытія и непрерывно смѣняющихся въ потокѣ времени.

За корою естества уже Платонъ въ древности прозрѣлъ міръ идеальныхъ сущностей, идеальный космосъ, блѣднымъ отображеніемъ котораго является нашъ природный міръ. И Соловьевъ, подобно Платону, опредѣляетъ это положитель-

---

[1]) т. II, 280—299.

[2]) т. II, 155, 281, 293.

ное все, какъ царство идей, идеальный космосъ. Причемъ подъ идеями онъ разумѣетъ „совершенно опредѣленныя, особенныя формы метафизическихъ существъ, а никакъ не произведенія нашей отвлекающей мысли“ [1]).

Что касается реальнаго существованія идей, то Соловьевъ находитъ, что если бы необходимость ихъ признанія и не опиралась на ясныя логическія основанія, то все-таки мы должны были-бы признать ихъ существованіе на основаніи данныхъ, сообщаемыхъ намъ фактомъ художественнаго творчества, которое есть какъ-бы нѣкоторое ясновидѣніе идей. Поэтому не случайно, что эллинизмъ, высшимъ продуктомъ котораго въ философіи является платонизмъ, въ области религіи создалъ культъ красоты, царство художественной интуиціи.

Стало быть, идеи имѣютъ собственную, особенную дѣйствительность, обладаютъ самосознаніемъ и личностью. Онѣ суть дѣйствительныя метафизическія существа. Идеи находятся во внутреннемъ взаимодѣйствіи между собою, которое подобно группировкѣ явленій въ понятіяхъ, съ той однако разницей, что въ понятіяхъ расширеніе объема понятія сопровождается уменьшеніемъ его содержанія, между тѣмъ какъ въ группировкѣ идей расширеніе объема прямо пропорціонально расширенію содержанія. Поэтому правильнѣе эту группировку опредѣлить понятіемъ организма, въ которомъ всѣ отдѣльныя части, не теряя своихъ особенностей, входятъ въ составъ общаго цѣлаго. Восходя вверхъ въ организаціи идей, мы доходимъ до такой идеи, которая является единствомъ всѣхъ идей, вмѣщаетъ въ себя все. Такая идея опредѣляется, какъ безусловная любовь или благость; слѣдовательно, всеобщая или универсальная идея—есть безусловная благость или любовь. „Безусловная любовь есть именно то идеальное все, та всецѣлость, которая составляетъ собственное содержаніе божественнаго начала. Ибо полнота не можетъ быть мыслима, какъ механическая ихъ совокупность (разумѣется идей), а именно какъ ихъ внутреннее единство, которое есть любовь“ [2]). Такимъ образомъ онтологія Соловьева

---

[1]) т. II, стр. 59—60.
[2]) Т. II, 53

приводитъ насъ въ концѣ концовъ къ слову Откровенія: „Богъ есть любовь“.

Но если всякая идея, какъ существо, личность, обладаетъ своимъ собственнымъ самоопредѣленіемъ и существуетъ въ этомъ смыслѣ не только для другихъ, но и для себя, есть не только объектъ, но и субъектъ, то это же самое должно быть признано и относительно всеединой, центральной идеи, которая „должна быть собственнымъ опредѣленіемъ единичнаго центральнаго существа“ [1]). Общая всѣмъ, она не можетъ быть лишена чего-либо, въ частности личнаго бытія. Стало быть, Абсолютное первоначало есть не только все, но и лицо, личный живой Богъ, и Ему, какъ сущему, необходимо свойственно бытіе, безъ этого оно было-бы лишено всякаго проявленія и превратилось-бы въ ничто. Бытіе есть отношеніе между сущимъ и его объективной сущностью, которой необходимо является не что-нибудь отдѣльное и ограниченное, а все.

Все—это въ Божествѣ его другое. Все—это міръ, поскольку онъ заключенъ въ Богѣ, поскольку онъ вѣчно предстоитъ Богу, какъ идеальный образъ Его творенія, потомучто въ Богѣ и для Бога все вѣчно. Соловьевъ называетъ его библейскимъ именемъ Премудрости Божіей, Софіи. Изъ отношенія Бога къ этому, еще не выдѣлившемуся изъ Него, но уже данному въ Немъ міру (Софіи) Соловьевъ обосновываетъ Тріединство Божества, которое онъ разсматривалъ, какъ умозрительно доказуемую истину. Идея троичности ипостасей уже дана въ Откровеніи, но откровеніе не только сообщило намъ, что есть три ипостаси въ Богѣ, оно обозначило ихъ и специфическими именами: Отца, Сына и Св. Духа, и эти имена вовсе не метафоры, а выражаютъ собою дѣйствительную полноту Божественнаго содержанія. Каждый изъ нихъ есть истинный Богъ, но именно потому, что каждый нераздѣленъ съ двумя другими. Богъ Отецъ по самому существу Своему не можетъ быть безъ Слова, Его выражающаго, и безъ Духа, Его утверждающаго.

„Если необходимо допустить три ипостасныхъ вида во внутреннемъ развитіи Божественной жизни, то допущеніе большаго числа ихъ является невозможнымъ. Въ нихъ им-

[1]) Тамъ-же, стр. 64.

манентное развитіе Божественной жизни закончено. Имѣть Свое существованіе, какъ чистый актъ въ Себѣ, проявлять его для Себя въ безусловномъ дѣйствіи и въ совершенствѣ обладать имъ—вотъ все, что можетъ совершить Богъ, не выходя изъ Своего внутренняго бытія; если Онъ совершаетъ что-либо другое, то это уже не въ области Своей имманентной жизни, но внѣ Себя, въ субъектѣ, который не есть Богъ“ [1]). Впрочемъ, троичность ипостасей нисколько не умаляетъ единства безусловнаго бытія Божія; раздѣльность ихъ существуетъ только для нашей отвлекающей мысли, ибо иначе мы себѣ не можемъ ея представить.

Итакъ, исходя изъ аксіомы бытія Бога, Соловьевъ различаетъ въ Богѣ тріединый субъектъ, предполагаемый полнотой бытія, и объективную сущность или абсолютную субстанцію, которою тріединый субъектъ владѣетъ въ трехъ различныхъ отношеніяхъ.

Теперь необходимо опредѣлить и назвать саму абсолютную объективность, единую субстанцію Божественной Троицы. Эта субстанція „есть универсальная субстанція, или все въ единствѣ. Владѣя ею, Богъ владѣетъ всѣмъ въ ней; она есть полнота бытія, предшествующая всякому частичному существованію и превосходящая оное. Эта универсальная субстанція, это абсолютное единство есть существенная Премудрость Божія (Хохма, Σοφία). Она владѣетъ скрытой мощью всего, сама же во владѣніи Бога и притомъ троякимъ образомъ“ [2]).

Мы теперь имѣемъ въ вышеизложенномъ послѣдовательный, логичный оригинальный анализъ сущаго, опредѣленіе внутренней жизни котораго и составляетъ онтологію Соловьева. Но всякая философія не ограничивается гносеологіей и онтологіей, она стремится построить цѣльную систему міровоззрѣнія и съ установленныхъ точекъ зрѣнія гносеологіи и онтологіи посмотрѣть на весь ходъ мірового процесса въ его прошломъ, настоящемъ и будущемъ; отсюда возникаетъ необходимость объяснить философскимъ путемъ процессы—космическій, историческій и сдѣлать предпосылки эсхато-

---

[1]) „Россія и вселенская Церковь“, стр. 321. Изд. „Путь“, Москва. 1912 г Перев. съ французскаго Г. Рачинскаго

[2]) „Россія и всел. Церковь“, стр. 326.

логіи. Соловьевъ въ своей онтологіи нарисовалъ намъ картину идеальнаго космоса, но въ этомъ идеальномъ космосѣ, воплощающемъ полноту совершенства, нѣтъ мѣста процессу, развитію, переходу отъ менѣе совершеннаго къ болѣе совершенному, короче, всей исторической драмѣ, нѣтъ мѣста злу, лжи, безобразію и горю.

Такимъ образомъ, настоящей „загадкой для разума“ представляется не этотъ идеальный и якобы ясный космосъ, а нашъ міръ, непонятный, нестройный и преходящій. Обратимся-же поэтому къ космологіи Соловьева и посмотримъ, какъ онъ объясняетъ намъ происхожденіе міра.

Мы уже знаемъ, что единая субстанція троичнаго Бога есть всеединство или Премудрость Божія, Софія Это „все“ въ противоположность Богу, какъ безусловно единому, есть множественность, но множественность, сведенная къ единству, актуально объединенная. Множественность, сведенная къ единству. есть цѣлое, живой организмъ; въ вѣчномъ Богѣ и это объединеніе множественности вѣчно. Однако если вѣчно актуальное состояніе абсолютной субстанціи состоитъ въ томъ, чтобы быть всѣмъ въ единствѣ, ея потенціальное состояніе (внѣ Бога) состоитъ въ томъ, чтобы быть всѣмъ въ раздѣленіи. Здѣсь мы имѣемъ дѣло съ неопредѣленнымъ и анархическимъ множествомъ,—хаосомъ, или τὸ ἄπειρον Грековъ, съ schlechte Unendlichkeit Нѣмцевъ, съ tohu vabohu Библіи. Эта антитеза Божественнаго Существа отъ вѣка устранена, сведена на положеніе чистой возможности самымъ фактомъ Божественнаго существованія. Абсолютная и универсальная субстанція фактически принадлежитъ Богу, Онъ вѣчно и изначала есть все въ единствѣ: Онъ есть, и этого достаточно для того, чтобы хаосъ не существовалъ. Но этого недостаточно для самого Бога, Который не только бытіе, но и бытіе совершенное. Недостаточно утверждать, что Богъ есть, нужно имѣть возможность сказать, почему Онъ есть. Богъ не можетъ довольствоваться тѣмъ, что Онъ фактически могущественнѣе хаоса, Онъ по праву долженъ быть таковымъ. А чтобы имѣть право побѣдить хаосъ и въ вѣчности обратить его въ небытіе, Богъ долженъ быть болѣе истиннымъ, чѣмъ хаосъ, Богъ сильный долженъ быть и верховнымъ Разумомъ. Посягательствомъ безконечно многообразнаго хаоса Онъ долженъ противопоставить не только Свое чистое

и простое бытіе, но также и цѣльную систему идей, основаній или вѣчныхъ истинъ [1]). Но и побѣды разума надъ ирраціональнымъ принципомъ недостаточно для Бога. Ему необходима возможность охватить въ Своемъ единствѣ противный Ему принципъ, явить Себя высшимъ по отношенію къ нему не только въ смыслѣ истины и справедливости, но и въ смыслѣ добра, благости. „Если въ Своемъ могуществѣ и истинѣ Богъ есть все, то въ Своей любви Онъ хочетъ, чтобы все было Богомъ. Онъ хочетъ, чтобы внѣ Его Самого была другая природа, которая постепенно становилась-бы тѣмъ, что Онъ есть отъ вѣка—абсолютнымъ всѣмъ [2]). Вслѣдствіе такого хотѣнія Божія, обусловленнаго Его любовью, и возникаетъ видимый міръ. Появленіе его Соловьевъ описываетъ въ такихъ словахъ: „возможность хаотическаго существованія, отъ вѣка содержащаяся въ Богѣ, вѣчно подавляется Его могуществомъ, осуждается Его истиной, уничтожается Его благостью. Но Богъ любитъ хаосъ и въ его небытіи и Онъ хочетъ, чтобы сей послѣдній существовалъ, ибо онъ сумѣетъ вернуть къ единству его мятежное существованіе, Онъ сумѣетъ наполнить безконечную полноту изобиліемъ своей жизни. Поэтому Богъ даетъ свободу хаосу. Онъ удерживаетъ противодѣйствіе ему Своего всемогущества въ первомъ актѣ Божественнаго бытія, въ стихіи Отца, и тѣмъ выводитъ міръ изъ его небытія“ [3]). Но если мы не хотимъ отрицать самую идею Божества, то мы не можемъ предпо-

---

[1]) „Россія и всел. Церковь“, стр 328—330.

[2]) „Россія и вселенская Церковь“, стр. 334

[3]) Тамъ-же, стр. 335. Здѣсь мы можемъ отмѣтить ту разницу въ философскомъ истолкованіи сотворенія природнаго міра, которую допустилъ Соловьевъ въ „Чтеніяхъ о богочеловѣчествѣ“ и „La Russie et l'église universelle“. Въ первомъ произведеніи актъ творенія міра понимается такъ, что Божество сопрягается актомъ Своей воли (первая ипостась) съ идеями, изъ которыхъ каждая воспринимаетъ этотъ актъ по своему и становится въ „душу живу“. А по „La Russie“... твореніе состоитъ въ томъ, что Божество воздерживается отъ осуществленія Своего всемогущества и, освобождая отъ Своей воли, даетъ свободу самостоятельному существованію твари. Также колеблется Соловьевъ и при согласованіи этого ученія съ библейскимъ разсказомъ о сотвореніи міра, наиболѣе приближаясь къ нему въ „La Russie“... и „Исторіи и будущности теократіи“. Очевидно, что полной внутренней устойчивости въ этомъ вопросѣ Соловьевъ не достигъ.

лагать внѣ Бога бытіе само въ себѣ реальное и положительное. „Внѣбожественное не можетъ быть, поэтому, ничѣмъ другимъ, какъ измѣненнымъ или обращеннымъ божественнымъ [1]). Эту „обращенность“ мы видимъ прежде всего въ специфическихъ формахъ конечнаго бытія, которыя отдѣляютъ этотъ міръ отъ Бога, а именно въ формахъ протяженія, времени и механической причинности. Они не представляютъ собой ничего реальнаго и положительнаго, но имѣютъ лишь отрицательный характеръ и служатъ выраженіемъ перестановки божественнаго бытія въ его главнѣйшихъ категоріяхъ. Пространство—это законъ раздѣленія, время—законъ разъединенія, механическая причинность—законъ чисто внѣшняго и случайнаго отношенія явленій.

Легко видѣть, что всѣ эти три категоріи выражаютъ общее стремленіе, направленіе къ раздробленію и разложенію тѣла вселенной, къ лишенію его всякой солидарности. „Это усиліе или эта тенденція есть самая суть внѣбожественной природы или хаоса. Усиліе предполагаетъ волю, а воля предполагаетъ психическій субъектъ или душу, которая получаетъ у Соловьева наименованіе „міровой души“. Въ виду того, что понятіе „души міра“ имѣетъ очень важное значеніе въ системѣ Соловьева, то мы остановимся нѣсколько подробнѣе на выясненіи его. Благодаря этому понятію онъ, убѣжденный теистъ въ воззрѣніи на абсолютное начало вещей въ немъ самомъ, міровой процессъ понимаетъ нѣсколько пантеистически.

Что-же такое душа міра? „Душа міра есть противоположность или антитипъ существенной Премудрости Божіей. Она—тварь и первая изъ всѣхъ тварей, materia prima и истинный substratum нашего сотвореннаго міра. Нашъ міръ есть только ложный аспектъ или иллюзорное представленіе Божественной всеобщности. Но для самого этого иллюзорнаго существованія нуженъ еще субъектъ, который, ставъ на ложную точку зрѣнія, воспроизводитъ въ себѣ искаженный образъ истины. Этотъ субъектъ не можетъ быть ни Богомъ, ни Его существенною Премудростію, поэтому необходимо допустить, какъ принципъ творенія въ собственномъ смыслѣ, отличный субъектъ, душу міра. Какъ тварь, она не имѣетъ

[1]) „Россія и всел. Церковь“, стр. 335.

вѣчнаго существованія въ самой себѣ, но отъ вѣка существуетъ въ Богѣ, въ состояніи чистой мощи, какъ сокрытая основа вѣчной Премудрости. Эта возможная и будущая Мать внѣбожественнаго міра соотвѣтствуетъ, какъ идеальное дополненіе, вѣчно актуальному Отцу Божества“ [1]). Міровая душа имѣетъ двойственный характеръ, она можетъ становиться на ложную точку хаоса, но въ то же время она можетъ и преклониться предъ Богомъ, свободно примкнуть къ Нему, привести къ единству все сотворенное и отожествиться съ Премудростью Божіей (Софіей). Но чтобы достигнуть этого, душа міра должна сначала существовать въ дѣйствительности, какъ отличная отъ Бога. Вѣчный Отецъ и создалъ ее поэтому, сдержавъ актъ Своего всемогущества, отъ вѣка подавлявшаго слѣпое желаніе анархическаго существованія. Но воспріявъ идею хаоса, давъ ей относительную реальность, душа приходитъ къ желанію освободиться отъ этого нестроѣнаго существованія, волнующагося безъ цѣли и смысла въ безднѣ тьмы. Будучи влекома слѣпыми силами въ различныя стороны, раздробленная на безчисленное множество атомовъ, міровая душа испытываетъ смутное, но глубокое желаніе единства. Это желаніе привлекаетъ къ ней дѣйствіе Логоса (вторая Ипостась св. Троицы), которое сначала проявляется въ неопредѣленной идеѣ единаго и недѣлимаго міра. Это идеальное единство принимаетъ форму неопредѣленнаго пространства или безпредѣльности; но внѣшняя безпредѣльность не удовлетворяетъ міровую душу, она желаетъ внутренней цѣлости, полноты, исключающей простую неопредѣленную преемственность событій, и Логосъ, отвѣчая желанію міровой души, создаетъ отблескъ высшаго тріединства въ трехъ формахъ неопредѣленной продолжительности, въ формѣ прошедшаго, настоящаго и будущаго времени. Такимъ-же образомъ Логосъ, на основѣ механической причинности, обнаруживаетъ всеединство въ законѣ всемірнаго тяготѣнія, чтобы внутренняя сила соединила разрозненныя частицы хаоса и создала-бы единое компактное тѣло, первую матеріализацію міровой души, первую основу для дѣйствія Премудрости Божіей [2]).

[1]) „Россія и всел. Церковь“, стр. 339—340.

[2]) *Примѣчаніе.* Понятіе души міра отличается у Соловьева нѣкоторой неопредѣленностью и расплывчатостью и опредѣленія ея въ

На основаніи указанныхъ трехъ принциповъ (пространства, времени и механической причинности) и создается міръ тѣлесный, матеріальный Стало быть, происхожденіе зла въ мірѣ, необъяснимое причинами физическими, Соловьевъ объясняетъ метафизически, премірнымъ отпаденіемъ міровой души отъ Бога и утратой ею вслѣдствіе этого способности быть единящимъ центромъ творенія

Отпавши отъ Божественнаго единства, природный міръ является какъ хаосъ разрозненныхъ элементовъ. Множественность распавшихся элементовъ, чуждыхъ другъ другу, непроницаемыхъ другъ для друга, выражается въ реальномъ пространствѣ. Вытекающая изъ механическаго взаимодѣйствія элементовъ сложная система внѣшнихъ силъ, толчковъ и движеній образуетъ міръ вещества, и „постепенная реализація идеальнаго всеединства составляетъ смыслъ и цѣль мірового процесса. Какъ подъ божественнымъ порядкомъ все вѣчно есть абсолютный организмъ, такъ по закону природнаго бытія все постепенно становится такимъ организмомъ во времени“ [1]). Душа міра, утерявъ первоначальную единящую силу, становится лишь потенціей и смутнымъ стремленіемъ къ такому единенію. Дѣйствующей силой единенія становится уже само божественное начало. „Здѣсь божественное начало стремится къ тому же, къ чему и міровая душа,—къ воплощенію божественной идеи или къ обожествленію (theosis) всего существующаго чрезъ введеніе его въ форму абсолютнаго организма“ [2]).

Такимъ образомъ, міровой процессъ, по Соловьеву, представляетъ собою картину постепеннаго овладѣванія и проникновенія міровой души, какъ стихійной основы жизни міра, единящею и одухотворяющею силою Божественнаго Логоса.

Этотъ процессъ постепенный и очень трудный и можетъ совершиться только на основѣ свободы. Самый процессъ представляетъ собою, сообразно двойственной природѣ міровой души, борьбу двухъ началъ—неба и земли, Бога и діавола.

разныхъ сочиненіяхъ неодинаковы (см. подробно объ этомъ у кн. Е Трубецкого: „Міросозерцаніе В. С. Соловьева“ т I, 373—394. Изд. „Путь“, Москва. 1913 г.) Ученіе о міровой душѣ нами изложено главнымъ образомъ на основаніи: „La Russie et l'église universelle“.

[1]) Собр. соч, т. III, 132—133.

[2]) Т. III, стр 134.

Космическая исторія представляетъ собою медленные и трудные роды; Библія, философія и наука одинаково утверждаютъ, что въ этомъ процессѣ было нѣсколько ступеней. Главнѣйшихъ ступеней въ этомъ процессѣ возсоединенія съ Богомъ можно отмѣтить три. Сначала устанавливается внѣшнее единство—въ законѣ тяготѣнія, единство механическое, создающее матеріальное тѣло вселенной, первое проявленіе космическаго альтруизма; затѣмъ—единство динамическое, создающееся посредствомъ эѳира, охватывающаго космическое тѣло и реализующагося въ свѣтѣ, электричествѣ и другихъ невѣсомыхъ веществахъ. Характеръ этого агента—чистый альтруизмъ. Наконецъ, создается единство органическое, впервые дающее настоящій образъ всеединства въ матеріальномъ мірѣ черезъ начало идеальной соотвѣтственности, связности и всепроникающей цѣлесообразности частей живого организма. Это единство сначала проявляется въ растеніяхъ, затѣмъ въ животныхъ и, наконецъ, въ человѣкѣ, въ созданіи котораго природный процессъ достигаетъ своей верховной цѣли и получаетъ свой истинный центръ, долженствующій очистить все злое природы. Только въ человѣкѣ тварь соединяется совершеннымъ образомъ съ Богомъ, т. е. свободно и разумно; Премудрость Божія только въ человѣкѣ, а не въ ангелахъ находитъ усладу. Поэтому „человѣкъ является естественнымъ посредникомъ между Богомъ и матеріальнымъ бытіемъ, проводникомъ всеединящаго божественнаго начала въ стихійную множественность,—устроителемъ и организаторомъ вселенной“ [1]). Но человѣкъ палъ и это паденіе его отсрочило, но не истребило совершенно, его призваніе. Подобно хаотической землѣ и павшее человѣчество должно было подвергнуться теогоническому воздѣйствію Логоса, стремящагося къ его духовному перерожденію. Теогоническій процессъ представляетъ въ порядкѣ времени три главныхъ ступени: во первыхъ, рядъ мессіанскихъ предвосхищеній въ природномъ человѣчествѣ или человѣческомъ хаосѣ до христіанства; во вторыхъ, явленіе индивидуальнаго Мессіи въ лицѣ І. Христа; и въ третьихъ, мессіаническое преображеніе всего человѣчества или развитіе христіанскаго міра (въ Церкви).

Вся исторія до-христіанскаго міра представляетъ изъ себя необходимое и, такъ сказать, неумолимое стремленіе и

[1]) Т. III, 138.

тяготѣніе къ реальному Богочеловѣку. Этотъ реальный Богочеловѣкъ наконецъ явился въ „полнотѣ временъ“ въ реальномъ, живомъ Лицѣ воплотившагося Бога, І. Христа. Въ немъ человѣчество достигло своего возсоединенія съ Божествомъ. Въ лицѣ Богочеловѣка І Христа безотчетное стремленіе всей твари достигаетъ наконецъ своей цѣли. Поэтому Христосъ есть не только узелъ всемірной исторіи. но центральное событіе всего мірового процесса. Такъ какъ въ лицѣ Христа совершилось свободное, реальное и универсальное единеніе Творца съ своимъ твореніемъ, то и основанная Имъ теократія есть истинная и совершенная. Но нельзя думать, что эта теократія уже осуществилась вполнѣ; соединеніе человѣка и всего творенія съ Богомъ признано въ Христѣ лишь потенціально, актуально же оно должно реализоваться постепенно, путемъ долгаго историческаго процесса, путемъ преобразованія всѣхъ элементовъ индивидуальной и соціальной человѣческой жизни. Полное единство божественнаго и внѣбожественнаго есть лишь конечная цѣль, къ которой христіанское человѣчество должно стремиться Идеалъ всецерковности, вселенское братство, совершенное царство благодати и истины, любви и свободы, когда Богъ будетъ „всяческая во всѣхъ“, найдетъ свое осуществленіе по истеченіи полноты временъ. Такимъ образомъ, Соловьевъ постепенно подошелъ къ центру христіанской религіи (Царство Божіе), которая и была его живой вѣрой. Одну свою статью онъ заканчиваетъ такими словами: „своего ученія не имѣю; но въ виду распространенія вредныхъ поддѣлокъ христіанства, считаю своимъ долгомъ съ разныхъ сторонъ, въ разныхъ формахъ и по разнымъ поводамъ выяснять основную идею христіанства—идею царства Божія, какъ полноты человѣческой жизни не только индивидуальной, но и соціальной и политической, возсоединяемой чрезъ Христа съ полнотою Божества, а что касается до союзовъ, то безусловно избѣгаю только союза съ бѣсами, которые вѣруютъ и трепещутъ“ [1]). Къ выясненію этой центральной идеи Соловьева, органически связанной, какъ мы видѣли, съ его философскимъ міровоззрѣніемъ мы и перейдемъ теперь.

---

[1]) Т VI, 308. „О поддѣлкахъ“

II

Ученіе о Царствѣ Божіемъ и Церкви.

Изъ представленнаго нами краткаго очерка „философіи всеединства“ Соловьева ясно, въ какомъ отношеніи послѣдняя стоитъ къ ученію его о Царствѣ Божіемъ или такъ называемой имъ „свободной теократіи“: безъ преувеличенія можно сказать, что вся философія Соловьева въ общемъ представляетъ изъ себя именно философію теократіи, философію Царства Божія. Эта идея проникаетъ и оплодотворяетъ собою все мировоззрѣніе Соловьева, сообщая ему необыкновенную жизненность даже въ наиболѣе теоретически—отвлеченной философской его части.

Идея Царства Божія берется Соловьевымъ во всей полнотѣ ея содержанія, безъ тѣхъ урѣзокъ, съ какими она выступаетъ предъ нами въ традиціонныхъ, ходячихъ представленіяхъ.

Сущность проповѣди Христа заключается, по Соловьеву, въ ученіи о Царствѣ Божіемъ. Его Евангеліе можетъ быть названо не иначе, какъ Евангеліемъ Царствія—доброю вѣстью о Царствѣ Божіемъ. „Слово истины, которое сѣетъ Сынъ Человѣческій, есть „слово Царствія“,—тайны, Имъ открытыя, суть, „тайны Царствія“, истинные Его послѣдователи суть „сыны Царствія“ и т. д. Несомнѣнно, что центральная идея Евангелія, согласно Самому Евангелію, есть идея Царствія Божія. Ея прямому или косвенному разъясненію посвящены почти всѣ рѣчи Христовы и притчи, обращенныя къ народу, и эсотерическія бесѣдысъ учениками, и, наконецъ, сохранившіяся въ Евангеліи молитвы къ Богу Отцу [1]). Евангельская идея Царствія Божія не исчерпывается понятіемъ владычества Божія надъ всѣмъ существующимъ,—владычества, принадлежащаго Богу, какъ Всемогущему и Вседержителю. Это владычество есть фактъ вѣчный и неизмѣнный, тогда какъ благовѣствуемое Христомъ Царствіе есть нѣчто подвижное, приближающееся, приходящее. При этомъ оно имѣетъ разныя стороны. Оно есть внутри насъ, и оно же является извнѣ; оно растетъ въ человѣчествѣ и въ цѣломъ мірѣ посредствомъ нѣкоего объективнаго органическаго процесса, и оно-же берется свободнымъ усиліемъ нашей воли.

[1]) Т. VI, стр. 300.

„Для поклонниковъ буквы, говоритъ Соловьевъ, все это можетъ казаться противорѣчивымъ, но для имѣющихъ умъ Христовъ все это совмѣщается въ одномъ простомъ и всеобъемлющемъ опредѣленіи, по которому Царствіе Божіе есть полная реализація божественнаго въ природно-человѣческомъ чрезъ Богочеловѣка—Христа, или другими словами—полнота естественной человѣческой жизни, соединяемой чрезъ Христа съ полнотою Божества“ [1]).

Природу и характеръ Царства Божія Соловьевъ опредѣляетъ такимъ образомъ: „есть Царство Божіе внутри насъ, есть оно и внѣ насъ—и совпаденіе того и другого, полное срастворе́ніе внутренно Царствія Божія съ внѣшнимъ есть цѣль нашихъ усилій. Царство Бога совершеннаго и безграничнаго не терпитъ односторонніхъ ограниченій. Если бы оно существовало только внутри насъ (только субъективно), то это была бы для него граница.

И если бы оно существовало только внѣ насъ, никогда не становясь нашимъ внутреннимъ достояніемъ и состояніемъ, то это было-бы другою границей“ [2]).

Царство Божіе обнимаетъ собою не однѣ только души людей, но и всю „матеріальную дѣйствительность, всю „природную жизнь“, очищая и освящая ее и дѣлая орудіемъ высшей духовной жизни.

Изъ такого универсальнаго, всеобъемлющаго характера Царства Божія видно, что „оно не есть какой-либо предметъ, отдѣленный отъ другихъ предметовъ: оно есть истинное устроеніе всего существующаго, такое устроеніе, въ коемъ ничто не вредитъ другому и ничто не пропадаетъ, это есть отданіе всего въ волю Божію, она же хочетъ всему спастися“ [3]).

Съ того времени, какъ міровая душа въ своемъ стремленіи къ самоутвержденію изъ всеединаго средоточія Божественнаго бытія ниспала на множественную окружность тварнаго бытія и весь міръ распался на элементы, цѣлью всего мірового процесса стало возстановленіе потеряннаго единства вселенной, возвращеніе ея къ Богу, „собираніе вселенной въ дѣйствительности“, соединеніе всѣхъ и всего

[1]) Тамъ-же, стр. 300—301.
[2]) Т. IV, стр. 543.
[3]) Т. IV, стр 550 - 551.

въ Богѣ и съ Богомъ. Царство Божіе и есть осуществленіе этого мірового процесса собиранія вселенной; оно есть, такъ сказать, „собранная вселенная“,—„тоже, что дѣйствительность безусловнаго нравственнаго порядка, или что тоже—всеобщее воскресеніе и возстановленіе всяческихъ (ὑποκατάστασις τῶν πάντων)“ [1]).

Такимъ образомъ, Царство Божіе, совершенное въ вѣчной божественной идеѣ („на небесахъ“), потенціально присущее нашей природѣ, необходимо есть вмѣстѣ съ тѣмъ нѣчто совершаемое для насъ и черезъ насъ. Съ этой стороны, оно есть наше дѣло, задача нашей дѣятельности. Это дѣло и эта задача не могутъ ограничиваться разрозненнымъ, индивидуальнымъ существованіемъ отдѣльныхъ лицъ. Человѣкъ—существо соціальное, и высшее дѣло его жизни, окончательная цѣль его усилій лежитъ не въ его личной судьбѣ, а въ соціальныхъ судьбахъ всего человѣчества Какъ общая внутренняя потенція Царствія Божія для своей реализаціи необходимо должна перейти въ индивидуальный нравственный подвигъ, такъ и этотъ послѣдній для полноты своей неизбѣжно входитъ въ соціальное движеніе всего человѣчества, примыкаетъ такъ или иначе, въ данный моментъ и при данныхъ условіяхъ, къ общему богочеловѣческому процессу всемірной исторіи. Если Царство Божіе есть сочетаніе благодати Божіей съ человѣкомъ, то, конечно, не съ человѣкомъ, обособляющимся въ своемъ эгоизмѣ, а съ человѣкомъ, какъ живымъ членомъ всемірнаго цѣлаго Стало быть, кажущіяся при поверхностномъ взглядѣ противорѣчія между внутреннимъ и внѣшнимъ характеромъ Царствія Божія, устраняются сами собою при истинномъ пониманіи дѣла.

Такъ какъ наступленіе Царствія Божія не является, какъ Deus ex machina, а обусловлено всемірно-историческимъ богочеловѣческимъ процессомъ, въ которомъ Богъ дѣйствуетъ лишь въ соединеніи съ человѣкомъ и чрезъ человѣка, то мы должны признать за грубую поддѣлку христіанства такое воззрѣніе, по которому человѣку принадлежитъ лишь чисто пассивная роль въ дѣлѣ Божіемъ. Дѣло Божіе въ христіанствѣ стало вмѣстѣ съ тѣмъ дѣломъ вполнѣ человѣческимъ. Эта богочеловѣческая солидарность и есть Царствіе Божіе, и оно приходитъ въ той мѣрѣ, въ какой оно осуще-

[1]) „Оправданіе добра“, стр 242—141. Спб 1897 г.

ствляется Только христіанская идея Царства Божія, послѣдовательно открывающагося въ жизни человѣчества, даетъ смыслъ исторіи и опредѣляетъ истинное понятіе прогресса. Христіанство даетъ человѣчеству не только идеалъ абсолютнаго совершенства, но и путь къ достиженію этого идеала, слѣдовательно, оно по существу прогрессивно. Идея Царства Божія необходимо приводитъ сознательнаго и искренняго христіанина къ обязанности дѣйствовать — въ предѣлахъ своего призванія,—для реализаціи христіанскихъ началъ въ собирательной жизни человѣчества, для преобразованія въ духѣ высшей правды всѣхъ нашихъ общественныхъ формъ и отношеній, т. е. приводитъ насъ къ христіанской политикѣ. Изъ того, что Царство Христово не отъ міра сего, никакъ не слѣдуетъ, что оно не можетъ дѣйствовать въ мірѣ, овладѣвать и управлять міромъ, — наоборотъ, именно изъ того, что Царство Христово не отъ міра сего, а свыше, слѣдуетъ, что оно имѣетъ право владѣть и править міромъ. Одно изъ двухъ: или общества, именующія себя христіанскими, должны отречься отъ этого имени, или они должны признать своею обязанностью согласовать всѣ свои политическіе и соціальные устои съ христіанскими началами, т. е. вводить ихъ въ сферу Царствія Божія,— въ этомъ и состоитъ настоящая христіанская политика. Если бы всѣ политическія и соціальныя формы были чужды или даже противны христіанству, то отсюда прямо слѣдовало-бы, что истинные христіане должны жить внѣ всякихъ политическихъ и соціальныхъ формъ. Но это явный абсурдъ. А если, съ одной стороны, нельзя упразднить общественныхъ и политическихъ формъ жизни (что равносильно было-бы упраздненію самого человѣка, какъ существа соціальнаго и политическаго), а, съ другой стороны, несомнѣнно, что эти формы въ своей данной дѣйствительности далеко не соотвѣтствуютъ христіанскимъ началамъ, далеко не введены еще въ Царствіе Божіе, то отсюда прямо слѣдуетъ задача христіанской политики совершенствовать, возвышать эти формы, пресуществлять ихъ въ Царствіе Божіе [1]).

Ростъ Царства Божія совершается медленно, не безъ труда и препятствій, что обусловливается человѣческимъ факторомъ въ его развитіи. Поэтому „историческій процессъ

[1]) Т. VI, стр. 304—307.

есть долгій и трудный переходъ отъ звѣрочеловѣчества къ богочеловѣчеству, и историческое дѣланіе не прекратится до тѣхъ поръ, пока не создадутся всѣ условія для дѣйствительнаго и совершеннаго осуществленія Царства Божія“ [1]). Когда этотъ переходъ совершится, весь міръ сдѣлается другимъ: изъ него исчезнутъ вещественная рознь, внѣшняя косность и взаимная непроницаемость существъ

Такимъ образомъ, мучительность мірового процесса и самое его возникновеніе всецѣло оправдывается его концомъ: безконечное всеединство Божественной жизни находитъ болѣе полное и конкретное воплощеніе въ мірѣ, отъ него отпавшемъ и потомъ свободно къ нему вернувшемся, нежели въ мірѣ, изначала и разъ навсегда съ нимъ слитомъ, какимъ былъ вѣчный, духовный міръ до паденія міровой души (идеальный космосъ).

Вслѣдствіе этого и ученіе о твореніи міра въ позднѣйшихъ очеркахъ системы Соловьева получаетъ нѣсколько иную форму: въ нихъ слѣпое, хаотическое стремленіе къ самоутвержденію, характеризующее внутреннее состояніе міровой души въ началѣ космическаго процесса, столько же оказывается ея собственнымъ свободнымъ актомъ, какъ и плодомъ Божественнаго соизволенія; оно предусмотрѣно въ вѣчномъ планѣ Божественнаго міроправительства, какъ необходимое условіе свободнаго обожествленія твари.

Съ ученіемъ Соловьева о Царствѣ Божіемъ органически связано его ученіе о Церкви. Понятіе Царства Божія гораздо шире понятія Церкви и это послѣднее включаетъ въ себя, какъ свою часть. Царство Божіе имѣетъ универсальный характеръ и должно обнять собою весь міръ, но, будучи всеобщимъ, оно должно имѣть какую либо предметную (объективную) и видимую форму, а такою формою и является для насъ Церковь.

Поэтому Соловьевъ и говоритъ: „сущность Церкви есть Царство Божіе, а форма Царства Божія есть Церковь. Возможно принадлежатъ къ формѣ, не принадлежа къ сущности; возможно принадлежать къ первой въ большей или меньшей мѣрѣ, нежели во второй. Полное совпаденіе сущности съ

[1]) „Оправданіе Добра“, стр. 206—207. СПБ. 1897 г.

формой, Царства Божія съ Церковью, будетъ только при концѣ мирового процесса“ [1]).

Стало быть, Церковь есть только образовательная форма человѣчества, перерождающагося въ Царство Божіе или „становящееся Царство Божіе“ [2]). Она относится къ природному человѣчеству также, какъ это послѣднее относится къ остальной земной природѣ. Въ природномъ человѣкѣ реализуется идеалъ земной природы, а въ Церкви реализуется идеалъ человѣчества. Таково формальное опредѣленіе Церкви Соловьевымъ, для наполненія котораго конкретнымъ, реальнымъ содержаніемъ мы обратимся къ универсальной по своему содержанію идеѣ Царства Божія

Царство Божіе есть, какъ мы видѣли уже, обнимающій собою все человѣчество и всю природу вселенскій богочеловѣческій организмъ, гдѣ все возсоединено со своимъ Божественнымъ началомъ чрезъ посредство І. Христа, гдѣ человѣчество есть тѣло Божественнаго Логоса.

Но этотъ процессъ возсоединенія человѣчества съ Божествомъ во Христѣ не закончился, а только начинается въ Церкви и съ Церкви, которая есть именно это человѣчество, возсоединяемое съ Божествомъ во Христѣ, тѣло воплотившагося Божественнаго Логоса. „Это тѣло Христово, являющееся сначала какъ малый зачатокъ въ видѣ немногочисленной общины первыхъ христіанъ, мало-по-малу растетъ и развивается, чтобы въ концѣ временъ обнять собою все человѣчество и всю природу въ одномъ вселенскомъ богочеловѣческомъ организмѣ Но будучи тѣломъ Христовымъ (не въ смыслѣ метафоры, а метафизической формулы), Церковь доселѣ еще не есть Его прославленное, всецѣло обожествленное тѣло. Теперешнее земное существованіе Церкви соотвѣтствуетъ тѣлу Іисуса во время Его земной жизни (до воскресенія),— тѣлу, хотя и являвшему въ частныхъ случаяхъ чудесныя свойства (каковыя и Церкви теперь присущи), но вообще тѣлу смертному, матеріальному, не свободному отъ всѣхъ немощей и страданій плоти,— ибо всѣ немощи и страданія человѣческой природы восприняты Христомъ; но какъ во Христѣ все немощное и плотское поглощено въ воскресеніи духовнаго тѣла, такъ должно быть и въ Церкви,

[1]) Т IV, стр 548.
[2]) Т. IV, 83

Его вселенскомъ тѣлѣ, когда она достигнетъ своей полноты“ [1]). Это можетъ совершиться путемъ усвоенія человѣчествомъ или Церковью, какъ тѣломъ Христовымъ, того отношенія между Божествомъ и природой человѣческой, какое было достигнуто въ лицѣ Христа, какъ духовнаго средоточія или главы человѣчества, путемъ добровольнаго подчиненія воли своей волѣ Божественной, преодолѣніемъ зла въ центрѣ существа человѣческаго, откуда затѣмъ преодолѣніе переходитъ и на его периферіи — чувственную природу.

Церковь и служитъ прежде всего именно духовному обновленію человѣчества чрезъ соединеніе его съ Божествомъ различными способами, особенно посредствомъ таинствъ и въ частности таинства Евхаристіи, а черезъ это она служитъ окончательному осуществленію, космическому исполненію Царства Божія,—обновленію всего міра или, говоря обычнымъ богословскимъ языкомъ, не только уничтоженію грѣха, но и всѣхъ послѣдствій его, включая сюда смерть и „суету“ всей твари, разстройство всей природы.

Но такъ какъ въ полнотѣ своей Царство Божіе можетъ быть осуществлено только полною побѣдою добра надъ зломъ во всѣхъ видахъ послѣдняго,—надъ зломъ личнымъ, общественнымъ и физическимъ, то Церковь и ведетъ борьбу со зломъ во всѣхъ его трехъ видахъ и тѣмъ служитъ осуществленію Царства Божія на землѣ. Борьбу съ личнымъ зломъ Церковь ставитъ ближайшею и непосредственною своею задачею, заботу о спасеніи душъ; содѣйствуетъ она также и нравственному обновленію и улучшенію человѣчества и общественной среды и уничтоженію, наконецъ, даже физическаго зла и обновленію міра. „Чтобы возродить все человѣчество, христіанство должно проникнуть не только его личныя, но и общественныя стихіи. Богочеловѣческая связь должна быть возстановлена не только индивидуально, но и собирательно. Какъ Божественная стихія имѣетъ свое собирательное выраженіе въ Церкви, такъ чисто человѣческая стихія имѣетъ подобное же выраженіе въ государствѣ, и слѣдовательно, богочеловѣческая связь выражается собирательно въ свободномъ сочетаніи Церкви и государства, причемъ это послѣднее является уже какъ христіанское госу-

[1]) Т. III, 347—348.

дарство... Церковь должна освящать и чрезъ посредство христіанскаго государства преобразовывать всю естественную, земную жизнь народа и общества“ [1]). Хотя отчасти обновленіе общества достигается обновленіемъ отдѣльныхъ его членовъ, но не вполнѣ и поэтому Соловьевъ выдвигаетъ на первый планъ и считаетъ первой задачей Церкви прямое воздѣйствіе на общественную среду и преобразованіе ея въ духѣ христіанскомъ. Онъ говоритъ объ этомъ такъ: „улучшать человѣчество однимъ частнымъ личнымъ дѣйствіемъ, т. е. прямымъ дѣйствіемъ на отдѣльныя лица такъ же невозможно, какъ исцѣлить больной организмъ, дѣйствуя на каждую его клѣточку или волокно въ отдѣльности: больной много разъ успѣетъ умереть прежде, чѣмъ такое лѣченіе сколько нибудь подвинется впередъ. Точно также человѣчество много разъ успѣло бы погибнуть, прежде, чѣмъ каждый человѣкъ достигъ бы нравственнаго совершенства“ [2]). Точную формулу отношеній Церкви къ государству Соловьевъ выражаетъ въ такомъ видѣ: „нормальное отношеніе между Церковью и государствомъ состоитъ въ томъ, что Церкви принадлежитъ безусловный принципіальный авторитетъ, опредѣляющій общее направленіе воли человѣчества и окончательную цѣль историческаго дѣйствія, а государству принадлежитъ полнота власти для соглашенія законныхъ мірскихъ интересовъ съ этой высшей волей и для приспособленія мірскихъ отношеній и дѣлъ, какъ средствъ или орудій этой окончательной цѣли“ [3]).

Такимъ образомъ, мы подошли уже къ вопросу объ отношеніи Церкви къ государству и намѣтили тотъ принципъ, которымъ должна руководиться Церковь въ своихъ отношеніяхъ къ государству, но такъ какъ съ этимъ вопросомъ тѣсно связанъ другой вопросъ,—объ устройствѣ самой Церкви, какъ внѣшнемъ, такъ и внутреннемъ и такъ какъ сюда же примыкаетъ и излюбленная Соловьевымъ теократическая идея тройственнаго служенія—первосвященническаго, царскаго и пророческаго, то мы и остановимся прежде всего на этихъ предметахъ.

Всматриваясь въ Священное Писаніе, Соловьевъ нахо-

[1]) Т III, 370, 273.

[2]) Тамъ же, стр. 367.

[3]) „Оправданіе Добра“, стр. 621—622. Спб. 1897 г.

дитъ, что Церковь изображается здѣсь въ трехъ главныхъ образахъ, тѣсно между собою связанныхъ и соотвѣтствующихъ тремъ главнымъ моментамъ ея бытія. „Во-первыхъ, Церковь должна существовать на реальномъ основаніи; во вторыхъ, она должна жить и развиваться; въ третьихъ, она должна стать совершенной. Со стороны своего реальнаго существованія Церковь представляется какъ зданіе, созидаемое Христомъ, также какъ градъ Божій, Новый Іерусалимъ; со стороны своей жизни Церковь представляется какъ живое тѣло Христово, наконецъ, со стороны своего совершенства Церковь является какъ непорочная невѣста Христова“ [1]). Поскольку Церковь реально существуетъ, постольку она и является зданіемъ, а члены ея—какъ камни, изъ которыхъ состоитъ самое зданіе.

Но въ зданіи, какъ всякому извѣстно, первенствующее и самое необходимое мѣсто занимаетъ его форма или архитектурный планъ. Этотъ общій планъ Церкви есть ея іерархическій строй [2]).

Безъ послушанія или добровольнаго подчиненія волѣ Божіей человѣкъ не могъ бы и войти въ Царство Божіе,—потому что предоставленный исключительно своимъ собственнымъ силамъ онъ не зналъ бы, кому и чему слѣдовать. Для обнаруженія воли Божіей необходимо признать нѣкоторое объективное посредство, каковымъ и можетъ быть іерархія Церкви. Ученіе о „власти въ Церкви“ составляетъ характерную черту въ церковныхъ воззрѣніяхъ Соловьева.

Здѣсь онъ какъ бы отступаетъ отъ тѣхъ славянофильскихъ взглядовъ, къ которымъ самъ присоединился, усмотрѣвъ въ нихъ признаки „демократизма“, несвойственнаго Церкви.

Второй фазисъ въ развитіи Церкви,—это Церковь, какъ мистическое тѣло Христово.

Ученіе о Церкви, какъ тѣлѣ Христовомъ, у Соловьева является наиболѣе развитымъ и онъ особенно настаиваетъ на „органическомъ“ пониманіи Церкви На этомъ основаніи онъ ставитъ въ особую заслугу славянофиламъ развитое ими ученіе о Церкви, какъ живомъ организмѣ, какъ тѣлѣ Хри-

[1]) Т. IV, 552. Далѣе у Соловьева приводятся для подтвержденія этихъ словъ мѣста изъ Св. Писанія, но мы ихъ приводить не будемъ.

[2]) Т. IV, 556.

стовомъ. „Церковь не доктрина, не система и не учрежденіе. Церковь есть живой организмъ, организмъ истины и любви, или точнѣе. истина и любовь, какъ организмъ“ [1]),—повторяетъ онъ формулу Самарина и непосредственно затѣмъ формулу Хомякова: „Церковь—живой организмъ истины, ввѣренный взаимной любви, иначе: свобода въ единствѣ и единство въ свободѣ, иначе: свобода въ гармоніи ея проявленій“ [2])

Явившись реально существующей („какъ зданіе“), Церковь становится уже въ болѣе тѣсную связь съ Божественнымъ Устроителемъ,—дѣлается живымъ тѣломъ Его Тѣло, какъ живой организмъ, не есть простая безсвязная сумма различныхъ элементовъ, напротивъ, каждый изъ его элементовъ, занимая особое мѣсто, имѣетъ и свое особое назначеніе. Отсюда, для полной и правильной жизни тѣла—Церкви, вытекаетъ необходимость свободной дѣятельности и развитія частей тѣла—членовъ Церкви. Но вмѣстѣ съ этимъ—одинаково необходимо и подчиненіе цѣлому тѣлу частей его и ихъ постоянное взаимодѣйствіе Сверхъ того, какъ въ тѣлѣ, кромѣ различныхъ членовъ его, находится еще, такъ сказать, общій архитектурный планъ, на которомъ зиждутся члены—остовъ или скелетъ, такъ и въ Церкви, при всей многочисленности ея частей или членовъ и элементовъ (личныхъ, національныхъ, племенныхъ) съ ихъ отличительными свойствами и, стало быть, разнообразною жизнью, долженъ быть остовъ іерархическаго строя, на которомъ зиждутся различныя части всего тѣла

„Такимъ образомъ, говоритъ Соловьевъ, въ органическомъ сохраняется неорганическое, въ Церкви, какъ тѣлѣ, пребываетъ Церковь какъ зданіе, въ жизни сохраняется порядокъ, въ зданіи—архитектура .. Только чрезъ послушаніе іерархическому порядку члены Церкви получаютъ и силу и право плодотворно участвовать въ церковной жизни. Сперва послушаніе, потомъ самодѣятельность“ [3]).

Изъ этого видно, что, по взгляду Соловьева, и въ Церкви, какъ организмѣ или тѣлѣ Христа, неизбѣжно подчиненіе іерархіи. Здѣсь только больше свободы, чѣмъ въ Цер-

[1]) Т. IV. 223
[2]) Тамъ же.
[3]) Т. IV, 561—562

кви—зданіи: въ послѣднемъ камни (члены Церкви) находятся въ подчиненіи общему типу зданія, тогда какъ въ первомъ предоставляется свобода жить каждому сообразно съ его личными качествами и стремленіями. Но зато здѣсь больше единства, чѣмъ въ Церкви—зданіи: тамъ единство внѣшнее, единство послушанія, а здѣсь—въ Церкви—организмъ, единство болѣе тѣсное, единство взаимодѣйствія членовъ; здѣсь члены Церкви уже не могутъ существовать въ отдѣльности, но взаимно восполняютъ другъ друга

Наконецъ, третья ступень въ развитіи церковной жизни представляетъ изъ себя тотъ моментъ, когда частные церковные интересы (личные и національные) сознательно и добровольно приносятся въ жертву интересу цѣлой Церкви, когда данное фактическое единство Церкви самодѣятельностью ея членовъ превращается въ свободное нравственное единство. На этой ступени своей жизни и сама Церковь не есть уже только „духовно-физическій, благодатно-природный организмъ, но и духовно-нравственное существо, она не есть уже только тѣло Христово, но и невѣста Христова“ [1]). Здѣсь Церковь проявляется во всемъ своемъ нравственномъ величіи. Здѣсь уже полная свобода, такъ какъ „Церковь здѣсь дѣйствуетъ не только по данному реальному свойству, какъ тѣло, но и по своей идеальной волѣ“. Здѣсь же и полное единство Церкви, такъ какъ „она здѣсь возсоединяетъ всѣ части единствомъ ихъ воли, которое уже не можетъ быть ничѣмъ нарушено“ [2]). На этой послѣдней ступени свобода и единство въ Церкви совпадаютъ другъ съ другомъ; тутъ идеалъ Церкви и вмѣстѣ—цѣль нашего бытія, къ которой мы должны всѣми силами стремиться.

Таковы образы или формы Церкви. Нужно замѣтить, что всѣ они не проникли еще въ жизнь человѣчества, но постепенно осуществляются въ ней. Прежде всего, Церковь какъ зданіе все болѣе и болѣе распространяется, пріобрѣтая новыхъ членовъ; затѣмъ, Церковь какъ организмъ—все болѣе и болѣе растетъ и развивается и, наконецъ, Церковь—невѣста Христова еще не явилась во всей своей красотѣ, но мы должны готовиться къ открытію ея въ насъ. Стало быть, чтобы достигнуть идеала совершеннаго единства („Невѣста

[1]) Т. IV, 563.

[2]) Тамъ же, стр. 564.

Христова"), нужно опираться сначала на единство несовершенное, но реальное. Прежде чѣмъ объединиться въ свободѣ, нужно объединиться въ послушаніи.

Стало быть, Соловьевъ вполнѣ признаетъ сдѣланное славянофилами (въ частности — Хомяковымъ) прекрасное опредѣленіе Церкви, какъ внутренняго и добровольнаго синтеза—„единства и свободы въ любви".

Но это опредѣленіе онъ относитъ къ Церкви торжествующей, т. е. къ Церкви, уже завершившей циклъ своего историческаго развитія и окончательно сломившей силу вратъ адовыхъ. Видимая же, историческая Церковь должна совершать свой путь жизни „среди борьбы, искушеній и человѣческихъ временныхъ паденій", должна быть Церковью воинствующею, а потому ей необходима видимая церковная организація, нужны внѣшнія средства и силы для внутренняго развитія и борьбы съ „вратами адовыми". Эти средства и силы и находитъ Церковь въ высшемъ водительствѣ Христа, Который есть Глава Церкви и источникъ ея жизнедѣятельности. Христосъ есть первосвященникъ, Царь и Пророкъ и въ полнотѣ этихъ трехъ властей Онъ руководитъ Церковью, какъ Самъ Онъ засвидѣтельствовалъ: „дана Мнѣ всякая власть на небѣ и на землѣ" (Мѳ. XXVIII, 18) [1]). Но до тѣхъ поръ, пока человѣчество не сдѣлалось настолько совершеннымъ, чтобы образовать изъ себя царство священниковъ, божественное управленіе требуетъ особыхъ органовъ или проводниковъ своего дѣйствія въ человѣчествѣ. Трiединая власть Христова не ограничивается однимъ скрытымъ, невѣдомымъ для насъ дѣйствіемъ міроправленія, но имѣетъ свои видимыя, постоянныя и опредѣленныя формы и орудія, которыя служатъ проводниками ея дѣйствія въ мірѣ. Слѣдовательно, и въ видимой Церкви Христовой должны быть три служенія: первосвященническое, царское и пророческое. Первосвященникъ, Царь и Пророкъ—вотъ три высшихъ носителя христіанской теократіи, долженствующихъ вести христіанское человѣчество къ конечной цѣли мірозданія—полному и совершенному единенію съ Всеединымъ Абсолютнымъ или что тоже съ Божествомъ. Стало быть, ветхозавѣтная теократія не отмѣняется, но возвышается. изъ національной она дѣлается вселенской.

[1]) Т. IV, 534

Идею тройственнаго служенія Соловьевъ сначала обосновываетъ метафизически, примѣняя при этомъ аналогію Божественной Троицы. „Необходимо было, чтобы Христосъ, по вознесеніи на небо, правилъ Церковью чрезъ посредство человѣческихъ служителей, которымъ Онъ передалъ нравственную и юридическую полноту власти въ ея трехъ мессіанскихъ формахъ. И мы дѣйствительно знаемъ, что основывая Церковь, Христосъ передалъ ей Свою власть, и въ этой передачѣ Онъ слѣдовалъ тому, что мы можемъ назвать разумомъ Троицы — ratio Trinitatis... Мы знаемъ, что въ Троицѣ безусловное единство ограждено: во первыхъ, онтологическимъ главенствомъ первой ипостаси, которая есть производящая причина или основа двухъ другихъ; во-вторыхъ, единосущностью всѣхъ трехъ, дѣлающихъ ихъ нераздѣльными по существу; и въ третьихъ, ихъ совершенной солидарностью, исключающей раздѣльное ихъ дѣйствіе. Соціальная Троица Вселенской Церкви есть развитіе и раскрытіе церковной монархіи, содержащей въ себѣ всю полноту мессіанской власти, раскрывающейся въ трехъ формахъ церковнаго главенства“ [1]).

Какъ и въ Божествѣ, единство Вселенской Церкви ограждено: во-первыхъ, безусловнымъ первенствомъ первой изъ этихъ трехъ властей—первосвященничества; во-вторыхъ, существенной общностью ихъ и, наконецъ, нравственной солидарностью или общностью цѣли, которая для всѣхъ трехъ должна быть. пришествіе Царства Божія. „Какъ въ Троицѣ каждая изъ трехъ ипостасей есть совершенный Богъ и, тѣмъ не менѣе, въ силу ихъ единосущности, существуетъ только одинъ Богъ, ибо ни одно изъ этихъ трехъ лицъ не имѣетъ отдѣльнаго бытія и никогда не находится внѣ субстанціональнаго и нераздѣльнаго единства съ двумя другими, точно такъ-же каждый изъ трехъ главныхъ чиновъ теократическаго общества владѣетъ дѣйствительной верховной властью, при чемъ, однако, это не предполагаетъ трехъ различныхъ абсолютныхъ властей во Вселенской Церкви или въ какой-либо ея части, ибо три представителя богочеловѣческой верховной власти должны быть безусловно солидарны между собою, являясь лишь тремя главными орга-

[1]) „Россія и Вселенская Церковь“, стр. 410—411.

нами единаго общественнаго тѣла, выполняющими три основныя функціи единой коллективной жизни“ [1]). Стало быть, религіозная общность и нравственная солидарность трехъ верховныхъ властей подъ безусловнымъ первенствомъ вселенскаго первосвященничества — вотъ верховный законъ, окончательный идеалъ христіанства, какъ общества.

Разъ это такъ, то необходимо, чтобы эти три верховныя власти или, по выраженію Соловьева, „три мессіанскихъ аттрибута“ [2]), объективировались и организовались въ соціальной жизни: необходимо, чтобы наступило опредѣленное и устоѣчивое раздѣленіе во вселенскомъ организмѣ, дабы Христосъ имѣлъ особые органы Своего священническаго, царскаго и пророческаго дѣйствія.

Соловьевъ и останавливается прежде всего на первомъ изъ нихъ — священствѣ и въ развитіи и обоснованіи его обнаруживаетъ наибольшій уклонъ мысли въ сторону католичества.

Для обоснованія священническаго служенія онъ выдвигаетъ идею духовнаго отчества и развиваетъ ее такимъ образомъ: „мы знаемъ, что основа хаотическаго или внѣбожественнаго существованія проявляется въ природной человѣческой жизни неопредѣленной смѣной поколѣній, въ которой дѣйствительность спѣшитъ стать на мѣсто прошлаго для того лишь, чтобы самой быть непрестанно замѣщаемой обманчивымъ и мгновенно преходящимъ будущимъ“ [3]).

Старое поколѣніе, отцы, представители прошедшаго, по закону природы, отдаютъ свою жизнь всецѣло новому поколѣнію, которое также не можетъ сохранить ее въ себѣ, но, становясь настоящимъ, само вытѣсняется будущимъ поколѣніемъ и такъ далѣе до безконечности. Такая безостановочная передача изъ рода въ родъ смерти подъ личною жизнію есть явно ложное существованіе, и безконечность этого процесса есть дурная безконечность.

По противоположности, истинная жизнь есть такая, которая въ своемъ настоящемъ сохраняетъ свое прошедшее

---

[1]) Влад. Соловьевъ. „Русская идея“. Перев съ франц. Г. А. Рачинскаго, стр 46—47 Москва. 1911 г. Изд. „Путь“.

[2]) „Россія и Всел. Церковь“, стр. 414.

[3]) Тамъ-же, стр. 415—416.

и не устраняется своимъ будущимъ, а возвращается въ немъ къ себѣ и къ своему прошлому.

Этой истинной жизни нѣтъ въ природномъ человѣчествѣ, законъ котораго есть смѣна поколѣній безъ цѣли и смысла, непрерывное отцеубійство и самозакланіе [1]).

Чтобы возродить человѣчество, чтобы дать ему истинную жизнь, нужно было прежде всего удержать человѣческое прошлое, организовавъ пребывающее отчество, представляемое священствомъ, духовными отцами, „искупителями первороднаго грѣха“. Назначеніе постояннаго духовнаго отчества состоитъ въ томъ, чтобы рождать индивидуумы и цѣлые народы къ жизни религіозной и направлять ихъ по пути свободнаго духовнаго развитія. Въ цѣляхъ полнаго и всесторонняго дѣйствія, а также сообразно величинѣ соціальныхъ единицъ, на которыя простирается духовное отчество, въ этомъ послѣднемъ необходимо существуетъ іерархическая градація, вслѣдствіе которой одни представители его занимаютъ низшее мѣсто по своему значенію, другіе—высшее и, наконецъ, какъ-бы возглавіемъ всѣхъ служитъ вселенскій первосвященникъ—глава Церкви, отецъ отцовъ, центръ возрожденнаго человѣчества, дающій ему единство и образующій изъ него одинъ живой организмъ. Это высшее духовное отчество было передано Христомъ сначала верховному ап. Петру, а этимъ послѣднимъ первосвященнику Рима,—города, концентрировавшаго въ себѣ въ то время весь міръ, бывшаго вмѣстѣ urbs et orbis. „Безъ одного отца, общаго всей человѣческой семьѣ, земная жизнь дѣтей Адама будетъ предана въ жертву всяческимъ раздѣленіямъ, и единство здѣсь на землѣ будетъ имѣть лишь идеальное бытіе. Реальное единство было-бы изгнано на небеса, какъ миѳическая Астрея; и хаосъ царилъ-бы на землѣ. Цѣль христіанства была-бы тогда потеряна“ [2]).

Высшее же духовное отчество римскаго первосвященника—папы есть зиждительный принципъ единства всего человѣчества—единства религіознаго, моральнаго и соціальнаго. Подъ дѣйствіемъ отеческой власти Рима должны замолкнуть раздоры и несогласія и, вмѣсто вражды, раздѣ-

---

[1]) Т. IV, 228.

[2]) Тамъ-же, стр. 425.

ленія и злобы, должна утвердиться всеобщая солидарность, всеобщее царство благодати и истины, любви и свободы.

Такова метафизическая идеологія папства у Соловьева. Но онъ не ограничивается только этимъ, а выдвигаетъ и другія доказательства богоучрежденности и приматства папъ, которыя могутъ быть раздѣлены на два разряда: 1) библейско-экзегетическія и 2) историческія. Доказательства эти изложены Соловьевымъ во второй части его книги: „La Russie et l'Eglise universelle", подъ заглавіемъ: „Церковная монархія, основанная І. Христомъ". Мы будемъ излагать ихъ въ томъ порядкѣ, какъ они изложены у Соловьева и начнемъ прежде всего съ доказательства библейско-экзегетическаго.

Почему духовное отчество въ Церкви Христовой для своего дѣйствія требуетъ высшаго единоличнаго представителя въ лицѣ папы? Отвѣтъ на этотъ вопросъ Соловьевъ даетъ въ истолкованіи извѣстнаго мѣста изъ Евангелія Матѳея (XVI, 13—14), гдѣ разсказывается о томъ, какъ Христосъ, проходя мимо Кесаріи Филипповой, спрашивалъ учениковъ Своихъ, за кого принимаетъ Его народная молва и услышалъ въ отвѣтъ, что одни принимаютъ Его за Іоанна Крестителя, другіе за Илію, третьи за пророка Іеремію.

Тогда Онъ обратился съ тѣмъ же вопросомъ къ ученикамъ, и Симонъ Петръ, отвѣчая Ему, сказалъ: „Ты Христосъ, Сынъ Бога живаго". Тогда Іисусъ сказалъ ему въ отвѣтъ: „Блаженъ Ты Симонъ, сынъ Іонинъ, потому что не плоть и кровь открыла тебѣ это, но Отецъ Мой, сущій на небесахъ. И Я говорю тебѣ: Ты Петръ, и на семъ камнѣ Я создамъ Церковь Мою и врата ада не одолѣютъ ея. И дамъ тебѣ ключи Царства Небеснаго; и что свяжешь не землѣ, то будетъ связано на небесахъ; и что разрѣшишь на землѣ, то будетъ разрѣшено на небесахъ".

Соловьевъ такъ начинаетъ изъясненіе этого мѣста Евангелія: цѣль человѣчества — единеніе его съ Божествомъ. Ипостасное соединеніе уже совершилось въ лицѣ Христа— „совершеннаго Бога и совершеннаго человѣка".

Теперь дѣло Божественнаго домостроительства вступаетъ въ новую фазу. „Теперь вопросъ уже не въ физическомъ и личномъ единствѣ, но въ нравственномъ и соціальномъ. Богочеловѣкъ желаетъ вступить въ единеніе со

всѣмъ родомъ человѣческимъ Естественно, что для этого Онъ обращается не къ одной личности, а къ цѣлому человѣчеству. „Созижду Церковь Мою“. Не сказалъ: „созижду Церкви Мои, а Церковь Мою. Все человѣчество, соединенное съ Богомъ, должно представить единое соціальное зданіе и надо найти прочное основаніе этому единству“.

Истинное единеніе основывается на взаимодѣйствіи тѣхъ, которые соединяются. Поэтому со стороны человѣчества воплощенный Богъ требуетъ, чтобы истина Его была принята свободно, но въ то же время и такъ, чтобы этотъ свободный актъ признанія былъ вмѣстѣ и абсолютно истиннымъ и непогрѣшимымъ Требуется полное совпаденіе человѣческой свободы и Божественной истины Но гдѣ же въ человѣчествѣ та точка, въ которой могло бы произойти это совпаденіе и которая, такимъ образомъ, послужила-бы твердымъ и непоколебимымъ фундаментомъ живого общенія Божества съ человѣчествомъ, могла-бы быть „основою и краеугольнымъ камнемъ христіанской Церкви“. Христосъ по Своему всевѣдѣнію уже напередъ зналъ этотъ камень, но чтобы показать, что выборъ Его не носитъ въ себѣ ничего произвольнаго, Онъ обращается сначала „ко всеобщей подачѣ голосовъ“ и хочетъ узнать, не можетъ-ли Онъ быть узнанъ и утвержденъ мнѣніемъ людской толпы, голосомъ народа. Но голосъ толпы народной отвѣтилъ лишь произвольными и несогласными между собою заблужденіями на вопросъ Богочеловѣка. Отсюда ясно, что онъ не можетъ быть выраженіемъ истины и, слѣдовательно, Церковь Христова не можетъ быть основана на демократіи.

Тогда Христосъ обращается къ сонму учениковъ Своихъ и апостоловъ, къ вселенскому первоначальному собору: „А вы за кого почитаете Меня?“ Но апостолы молчатъ. И это понятно. Чтобы единодушно свидѣтельствовать единую и чистую истину, соборъ долженъ быть согласованъ.

Но апостолы, по догадкамъ Соловьева, „можетъ быть вовсе не были согласны между собою“ и потому не свидѣтельствовали истины. „Рѣшительный актъ долженъ быть актомъ безусловно индивидуальнымъ, актомъ одного“. Не толпа вѣрующихъ, не апостольскій соборъ, а одинъ только Симонъ отвѣчалъ Іисусу: „Ты—Христосъ, Сынъ Бога живого“. Онъ отвѣчалъ за всѣхъ апостоловъ, но отвѣчалъ отъ

собственнаго лица— „ex sese, non autem ex consensu ecclesiae“,—не совѣтуясь съ ними, не ожидая ихъ согласія. Симонъ послѣдовалъ голосу собственнаго сознанія,—и Іисусъ торжественно одобряя его, объявляетъ, что это движеніе духа его, какъ-бы оно ни было индивидуально, исходитъ однако отъ Отца небеснаго, т. е. что это—актъ и божественный и человѣческій вмѣстѣ, истинный союзъ существа абсолютнаго и субъекта относительнаго. Итакъ, „твердая точка, несокрушимая скала или камень, на который можно опереть богочеловѣческое дѣйствіе, найденъ. Одинъ человѣкъ, который съ помощью Божіей отвѣчаетъ за всѣхъ,—вотъ конститутивное основаніе Вселенской Церкви. Она зиждется на невозможномъ единодушіи всѣхъ вѣрующихъ, не на всегда сомнительномъ согласіи собора, но на реальномъ и живомъ единствѣ князя апостоловъ.. Лишь въ единеніи съ тѣмъ камнемъ, на которомъ она основана, Церковь можетъ собирать истинные соборы и въ подлинныхъ формулахъ устанавливать истину“ [1]).

Послѣднее представляется Соловьеву несомнѣннымъ историческимъ фактомъ, столь важнымъ, что его будто-бы признавали даже сами восточные епископы, объявившіе не только знаменитый догматическій трактатъ папы Льва Великаго, но и письма папы Агаѳона произведеніемъ ап. Петра (Καὶ μέχρι ἐφαίνετο, καὶ ὅτι, Ἀγαθῶνος ὁ Πέτρος ἐφθέγγετο) [2]). Стало быть, хранителемъ божественной истины и высшимъ носителемъ божественнаго начала въ Церкви Христовой можетъ быть только единоличный носитель высшаго духовнаго отчества—римскій первосвященникъ.

Установленная въ лицѣ ап Петра монархическая власть въ Церкви не есть только его личная, временная принадлежность, но постоянный церковный институтъ.

Это видно изъ такихъ соображеній

I. Христомъ усвоены князю апостоловъ три аттрибута: 1) предназначеніе быть бозою зданія церковнаго чрезъ непогрѣшимое исповѣданіе истины; 2) полномочіе владѣть ключами (папской власти); 3) власть вязать и рѣшить; только этотъ послѣдній аттрибутъ у него общій со всѣми апостолами. Всѣ православные согласны съ тѣмъ, что апо-

[1]) Цитиров по кн. „Россія и Всел. Церковь“, стр. 175—186.

[2]) Collectio conciliorum (Mansi), XI, col. 658.

стольская власть вязать и рѣшить не была присвоена двѣнадцати, какъ частнымъ лицамъ, или въ качествѣ временныхъ привиллегій, но что она есть начало и подлинный источникъ непрерывнаго священническаго права, которое отъ апостоловъ перешло къ епископамъ и священникамъ Церкви Вселенской. Но если это такъ, то два первые аттрибута, присвоенные еще болѣе торжественнымъ и знаменательнымъ образомъ ап. Петру, не могутъ быть также привиллегіями, частными и случайными. Если главенство Петра—институтъ Вселенской Церкви, то онъ не можетъ быть временнымъ, такъ какъ „Богочеловѣкъ не основывалъ учрежденій преходящихъ“ [1]). Стало быть, возвышенныя слова, обращенныя къ одному Петру, устанавливали въ единственномъ лицѣ этого апостола державную и нераздѣльную власть Вселенской Церкви на все время ея бытія и на весь ходъ ея развитія въ грядущихъ вѣкахъ.

Второе основаніе для усвоенія монархической власти ап. Петру Соловьевъ видитъ въ перемѣнѣ имени Симона, что указываетъ на особую роль и призваніе этого апостола. Только три случая перемѣны имени указывается въ Св. Писаніи.

Аврааму Богъ перемѣнилъ имя, когда онъ въ безграничной вѣрѣ предался Богу.

Іакову Богъ далъ новое имя, когда тотъ „въ таинственной борьбѣ противопоставилъ живому Богу всю энергію человѣческаго духа“ [2]). Третій случай — перемѣна имени Симону. Естественно, что эта перемѣна не могла не имѣть значенія. Ни одинъ изъ остальныхъ апостоловъ не получилъ новаго имени [3]); это, конечно, потому, что никому изъ нихъ не предназначено той роли, которая указана ап. Петру. Только эта роль и обусловливала перемѣну имени Симону. Странно было-бы допустить, чтобы ради одного только совершенно случайнаго, преходящаго порыва, ради момента энтузіазма не только совершена была перемѣна имени, а даже точно предсказана задолго передъ тѣмъ, какъ ей совершиться.

---

[1]) „Россія и Всел. Церковь“, стр. 188.

[2]) Тамъ-же, стр. 196

[3]) Влад. Серг. Соловьевъ не имѣетъ въ виду случайнаго наименованія Іакова и Іоанна „Воанергесъ‘.

Наконецъ, третье основаніе верховной власти ап. Петра заключается въ такихъ словахъ Христа: „это не плоть и кровь открыли тебѣ, но Отецъ Мой, Который на небесахъ". „Предположеніе, что первое догматическое дѣяніе св. Петра проистекало лишь изъ его чисто человѣческой и частной личности, безусловно опровергается прямымъ и яснымъ свидѣтельствомъ Христа. Такимъ образомъ, это исповѣданіе Петра есть нѣкоторый актъ sui generis—актъ чрезъ который нравственное существо апостола вступило въ особое сношеніе съ Божествомъ: и благодаря этому сношенію человѣческое слово могло непогрѣшимо выразить безусловную истину Слова и положить нерушимое основаніе Вселенской Церкви" [1]). Хотя въ той-же главѣ Евангелія разсказывается, что Христосъ назвалъ ап. Петра „Сатаною" (Мѳ XVI, 21—23), но это мѣсто Евангелія легко примирить. „Симонъ Петръ, какъ верховный пастырь и учитель Вселенской Церкви, поддерживаемый Богомъ и говорящій за всѣхъ, есть вѣрный свидѣтель и непогрѣшимый толкователь богочеловѣческой истины: въ этомъ своемъ качествѣ онъ—несокрушимая основа дома Божія и ключарь Царства Нѳбеснаго.

Тотъ-же Петръ, какъ частное лицо, говорящее и дѣйствующее въ мѣру своихъ природныхъ силъ и своего чисто человѣческаго пониманія, можетъ говорить и дѣлать вещи недостойныя и даже сатанинскія. Но личные недостатки и грѣхи суть нѣчто преходящее, тогда какъ соціальная функція церковнаго монарха есть пребывающее" [2]).

Не находитъ Соловьевъ противорѣчія также и въ томъ, что „камнемъ" (т. е. основаніемъ) Церкви называется въ Св. Писаніи Христосъ, ап. Петръ и, наконецъ, всякій вѣрующій (I Петр. II, 4—5). Онъ говоритъ такъ: „кажущемуся противорѣчію этихъ трехъ истинъ намъ нужно противопоставить ихъ реальное и логическое примиреніе. Іисусъ Христосъ, единый камень Царства Божія въ чисто религіозномъ или мистическомъ порядкѣ, полагаетъ князя апостоловъ и его преходящую власть, какъ краеугольный камень Церкви въ порядкѣ соціальномъ, для христіанской общины; и каждый членъ этой общины.. становится индивидуальнымъ, конститутивнымъ элементомъ, живымъ камнемъ этой Церкви,

[1]) Тамъ-же, стр. 199—200.

[2]) Тамъ-же, стр. 201—202.

имѣющей во Христѣ свое мистическое и (въ данное время) невидимое основаніе, а въ монархической власти Петра—свое общественное и видимое основаніе“ [1]).

Правильность своихъ толкованій Евангельскаго текста, а, стало быть, и справедливость своихъ разсужденій о формальной основѣ Церкви (единая глава) Соловьевъ подтверждаетъ новымъ разсужденіемъ о, такъ сказать, матеріальной основѣ Церкви, въ каковомъ разсужденіи старается вывести необходимость именно единой главы Церкви. „Бытіе всякаго человѣческаго общества опредѣляется идеями и учрежденіями, а посему общественное благосостояніе и прогрессъ зависятъ главнымъ образомъ отъ истинности идей, господствующихъ въ обществѣ и добраго порядка, царствующаго въ управленіи имъ.

Церковь, какъ общество, должна обладать этими двумя качествами въ высокой степени; религіозныя идеи, исповѣдуемыя ею, должны быть непогрѣшимо истинными, а ея строй долженъ соединять съ величайшей устойчивостью и величайшую способность дѣйствія въ заданномъ направленіи“ [2]). Церковь есть прежде всего общество, основанное на истинѣ. Коренной истиной Церкви является единство Божескаго и человѣческаго. Это—объективное основаніе Церкви. Но эта истина должна быть еще усвоена человѣчествомъ, а такъ какъ всякая истина не имѣетъ для человѣка внѣшнеобязательной силы, то, очевидно, лежащая въ основѣ Церкви истина должна быть усвоена вѣрою. Это—субъективное основаніе Церкви. Но чтобы вѣра была адэкватна истинѣ, субъектъ вѣры долженъ быть сообразнымъ съ истиной, а такъ какъ истина универсальна, то и субъектъ вѣры долженъ быть универсальнымъ, таковымъ субъектомъ можетъ быть не одинъ человѣкъ, а все человѣчество. Чтобы сдѣлаться субъектомъ истинной вѣры, человѣчество, очевидно, должно обладать единствомъ, а такъ какъ физическаго единства въ немъ нѣтъ, то требуется единство нравственное. Нравственное единство достигается любовью, которая устраняетъ злобу и вражду, раздѣляющую людей.

Но любовь къ цѣлому человѣчеству не можетъ быть такою-же, какъ, напр., любовь къ семьѣ, родинѣ. Любить

[1]) Тамъ-же, стр. 193

[2]) Тамъ-же, стр. 203.

всѣхъ нельзя, а потому любовь къ человѣчеству не можетъ быть сердечнымъ движеніемъ, а лишь моральнымъ актомъ подчиненія универсальной волѣ. Универсальной же воли, какъ таковой, не существуетъ въ фактической дѣйствительности; фактически человѣчество представляетъ комплексъ единичныхъ, не согласованныхъ воль. Очевидно, должна быть единая индивидуальная воля, которая бы объединяла всѣхъ и была-бы, такимъ образомъ, центромъ всего человѣчества.

Но нельзя допустить воли безъ волящаго, отсюда, единичная воля, желающая подчиниться волѣ универсальной, должна подчиниться волѣ одного, который представляетъ въ своемъ лицѣ всѣхъ.

Такимъ образомъ, одинъ, поскольку онъ представляетъ всѣхъ, является инстинным субъектомъ вѣры, и вѣра одного есть правило вселенской вѣры Будучи высшимъ учительнымъ авторитетомъ Церкви, папа тѣмъ самымъ служитъ къ утвержденію единства въ организмѣ церковномъ.

Каждый вѣрующій любитъ всѣхъ въ лицѣ папы и, слѣдуя ученію папы, вѣруетъ такъ, какъ вѣруетъ вся Церковь.

„Любовь къ церкви, говоритъ Соловьевъ, имѣетъ реальный смыслъ лишь въ тѣхъ, кто продолжаетъ признавать живого представителя Церкви, общаго отца всѣхъ вѣрующихъ, могущаго быть предметомъ любви въ томъ-же смыслѣ, какъ отецъ въ своей семьѣ, или глава государства въ монархической странѣ“ [1]). Таково значеніе высшаго духовнаго главы въ Церкви Христовой,—служитъ единенію всѣхъ въ вѣрѣ и любви, которую Соловьевъ понимаетъ не какъ извѣстнаго рода чувство, настроеніе души по отношенію къ каждой отдѣльной личности, но—какъ холодное подчиненіе индивидуальной воли волѣ всеобщей

Не менѣе могущественно отеческое руководительство папы и въ области соціальной жизни. Церковь есть не только совершенное единеніе людей съ Богомъ во Христѣ, но и социальный порядокъ, утвержденный верховной волей, для исполненія въ немъ и чрезъ это человѣческаго единенія. Мы видѣли, что теперь дѣло Божественнаго домостроитель-

[1]) Тамъ-же, стр. 209.

ства—не ипостасное, а нравственное и соціальное единеніе Божескаго и человѣческаго „Цѣль Божественнаго воздѣйствія въ человѣчествѣ есть созданіе совершеннаго вселенскаго общества“ [1]) Человѣкъ по необходимости есть существо соціальное, и поэтому соціальная жизнь его на землѣ не можетъ оставаться внѣ божественнаго воздѣйствія Христа, пришедшаго обновить всю полноту жизни людей. Но образованіе совершеннаго вселенскаго общества „не есть созданіе ex nihilo“ [2]). Матерія совершеннаго общества дана, это—несовершенное общество, человѣчество, какъ оно есть.

Оно не исключается и не подавляется Царствомъ Божіимъ; виды и внѣшнія формы земного общества сохраняются. Только все это освящается, преображается, какъ-бы возрождается. Для исполненія этого дѣла настоящимъ средствомъ не можетъ быть скрытое дѣйствіе Провидѣнія Оно всегда необходимо, но само по себѣ недостаточно. Человѣчество должно само принять положительное участіе въ своихъ судьбахъ, должно реально и дѣйственно здѣсь, на землѣ пріобщиться къ невидимому и сверхъестественному правленію Христа, которое „необходимо должно быть облечено въ явные и естественные соціальные виды“ [3]).

Для того, чтобы дѣйствовать среди несовершеннаго человѣчества и въ союзѣ съ нимъ, совершенство божественной благодати и истины въ І. Христѣ должно быть представляемо и носимо соціальнымъ учрежденіемъ, Божественнымъ по своему происхожденію, цѣли, власти и средствамъ дѣйствія [4]). Какъ центръ единства, это соціальное учрежденіе, эта верховная власть въ Церкви, оставляя просторъ различнымъ формамъ правленія, въ зависимости отъ условій мѣста и времени, должна быть, однако, непремѣнно монархическая. При коллективномъ правленіи въ Церкви единство человѣческаго дѣйствія могло-бы быть достигнуто двоякимъ путемъ: или путемъ согласія всѣхъ, или путемъ перевѣса большинства, какъ въ свѣтскихъ собраніяхъ. Но „это послѣднее продположеніе несовмѣстимо съ величіемъ Бога, принуждаемаго въ такомъ случаѣ приспособлять всякій разъ

[1]) Тамъ-же, стр. 216.
[2]) Тамъ-же, стр 217
[3]) Тамъ-же, стр. 218.
[4]) Тамъ-же, стр 218—219.

Свою волю и Свою истину къ случайнымъ группировкамъ мнѣній и произволу человѣческихъ страстей“ [1]). Что же касается единодушнаго согласія всѣхъ, то, конечно, ничего не можетъ быть лучше его; но въ наличной дѣйствительности оно невозможно; это—идеалъ, котораго, по слову Христа (первосвященническая молитва), мы еще должны достигнуть. Итакъ, стало быть „совершенный кругъ Вселенской Церкви нуждается въ единомъ центрѣ не для того, чтобы быть совершеннымъ, но чтобы быть“ [2]). Христосъ предвидѣлъ эту необходимость церковной монархіи, потому и вручилъ „ключи царства небеснаго“, символически обозначавшее всесторонную и всеобщую власть и управленіе въ Церкви, тому именно, кто одинъ непогрѣшимо исповѣдалъ вселенскую истину о Немъ, какъ Богочеловѣкѣ.

Покончивъ съ библейско-экзегетическими доказательствами примата ап. Петра, Соловьевъ затѣмъ приводитъ въ подтвержденіе его еще взгляды на этотъ предметъ: Филарета, митр. Московскаго, св. Іоанна Златоуста, Давида Штрауса и Прессансэ.

Митрополиту Филарету, по словамъ Соловьева, „первенство Петра представляется яснымъ и очевиднымъ“ [3]). Упомянувъ о томъ, что ап. Петру поручено было отъ Господа утвердить своихъ братьевъ (Лук. XXII, 32), т. е. другихъ апостоловъ, митр. Филаретъ говоритъ: „подлинно, когда Воскресеніе Господа прежде всѣхъ открылось мироносицамъ, сіе не утвердило апостоловъ въ вѣрованіи оному: „и явишася предъ ними яко лжа глаголы ихъ“ (Лук. XXIV, 11). Но когда Воскресшій явился Петру, то и прочіе апостолы, прежде общаго всѣмъ имъ явленія, уже съ твердостью говорили: „воистину воста Господь и явися Симону“ (Лук. XXIV, 34). Наконецъ, должно-ли наполнить пустоту, оставленную въ ликѣ апостольскомъ чрезъ отпаденіе Іуды?—первый примѣчаетъ сіе Петръ и первый печется о семъ. Должно-ли, непосредственно по сошествіи Св. Духа, торжественно начать проповѣдь Евангельскую?—„Ставъ же Петръ со единонадесятью“ первый изъ нихъ „воздвиже гласъ свой“

---

[1]) Тамъ-же, стр. 220.

[2]) Тамъ-же, стр 222.

[3]) Слова и рѣчи Филарета, митр. Московскаго Москва, 1873 г., т. II, стр. 214 Цитир. по Соловьеву.

(Дѣян. II, 14). Должно-ли положить основаніе Церкви Христовой между язычниками такъ-же, какъ между Іудеями?— Петръ креститъ Корнилія; и уже не въ первый разъ исполняется надъ нимъ Слово Христово: „ты еси Петръ и на семъ камени созижду Церковь Мою“ [1]). Но „краснорѣчивый учитель современной русской Церкви является лишь особымъ отголоскомъ еще болѣе краснорѣчиваго учителя древней Греческой Церкви—Іоанна Златоуста“, который, опровергая возраженія противъ первенства Петра, высказываетъ мнѣніе, что „князь апостоловъ, которому всѣ были вручены Христомъ, имѣлъ право самъ своею властью назначить преемника Іудѣ и, если, въ данномъ случаѣ, онъ призвалъ на совѣтъ остальныхъ апостоловъ, то это ни мало не являлось для него обязательнымъ, а было лишь актомъ доброй его воли“ [2]).

Мы ограничимся только приведенными ссылками Соловьева на митр. Филарета и Іоанна Златоуста, какъ наиболѣе типичныхъ представителей восточнаго православія, и не станемъ приводить другихъ его ссылокъ, тѣмъ болѣе, что ссылка на Д. Штрауса у него голословна (приведена только одна цитата, см. стр 244), а на Прессансэ не особенно удачна, такъ какъ не доказываетъ того, что нужно было доказать

Доказавъ, что ап. Петру была вручена верховная власть въ Церкви, Соловьевъ съ несомнѣнностью полагаетъ, что преемниками ап. Петра могли быть только римскіе папы. Онъ разсуждаетъ такъ: если признана верховная власть Вселенской Церкви, то непремѣнно гдѣ-нибудь она должна же быть. Но „ни Константинопольскій патріархъ, ни Санктпетербургскій Синодъ не имѣютъ и не могутъ имѣть претензіи представлять собой камень Вселенской Церкви“ [3]). Отсюда слѣдуетъ, что нужно или отказаться отъ единства Церкви и признать состояніе раздѣленія, безпорядка и порабощенія нормальнымъ состояніемъ Церкви, или признать права и дѣйствительную цѣнность одной и единственной изъ всѣхъ существующихъ властей, всегда проявлявшей себя, какъ центръ церковнаго единства. Внѣ единенія съ этой Церковью, „внѣ Рима имѣются только національныя церкви (Армянская, Греческая), или церкви государственныя (Русская, Англи-

[1]) Тамъ-же, стр. 214.

[2]) „Россія и Всел. Церковь“, стр. 246.

[3]) Тамъ-же, стр. 249.

канская), или же секты, основанныя отдѣльными лицами (лютеране, кальвинисты, ирвингіане). Одна только римская, католическая Церковь не представляетъ ни національной Церкви, ни Церкви государственной, ни секты, основанной человѣкомъ.

Это единственная Церковь во всемъ мірѣ, сохраняющая и утверждающая начало вселенскаго соціальнаго единства противъ эгоизма индивидовъ и партикуляризма націй; она одна сохраняетъ и утверждаетъ свободу духовной власти противъ абсолютизма государства; только ее, однимъ словомъ, не одолѣли врата ада“ [1]).

Итакъ, „папство есть единственная международная и независимая власть, единственная дѣйствительная и пребывающая основа для вселенскаго дѣйствія Церкви“ [2]).

Кромѣ того, центромъ природной всемірной римской имперіи, какъ мы уже знаемъ, былъ городъ Римъ, а потому и центромъ вселенской церковной монархіи, замѣнившей собою природную, также долженъ остаться этотъ городъ. Стало быть, „перенесеніе въ Римъ верховной церковной власти, установленной Христомъ въ лицѣ ап. Петра, есть очевидный фактъ, подтверждаемый церковнымъ преданіемъ и оправдываемый логикой вещей. Что-же касается вопроса, какъ и въ какихъ формахъ власть Петра перешла къ римскому епископу, то здѣсь мы имѣемъ дѣло съ исторической проблемой, научное разрѣшеніе которой, въ виду отсутствія формальныхъ свидѣтельствъ, представляется невозможнымъ“ [3]). Хотя, впрочемъ, Соловьевъ самъ лично вѣритъ въ то, что папа Римскій—наслѣдникъ ап. Петра и приводитъ историческія доказательства этого положенія. Таково прежде всего свидѣтельство Иринея отъ II в., показывающее, что „римская Церковь уже въ то время признавалась во всемъ христіанскомъ мірѣ за центръ единства, а римскій епископъ постоянно пользовался верховнымъ авторитетомъ“ [4]).

Таковы далѣе факты исторіи, показывающіе, что „монархическая власть Вселенской Церкви была въ первыя времена христіанства лишь еле замѣтнымъ, но полнымъ

[1]) Тамъ-же, стр. 250
[2]) Тамъ-же, стр. 251.
[3]) Тамъ-же, стр. 251—252.
[4]) Тамъ-же, стр. 252.

жизни зачаткомъ; во второмъ вѣкѣ зачатокъ этотъ уже видимо развился, свидѣтельствомъ чему могутъ служить дѣянія папы Виктора; а затѣмъ дѣянія папъ Стефана и св. Діонисія въ третьемъ и дѣянія папы Юлія I-го въ IV в.в. Въ слѣдующемъ вѣкѣ мы видимъ уже, какъ этотъ верховный авторитетъ и эта монархическая власть римской Церкви—при папѣ Львѣ I-мъ—выростаетъ въ небольшое, но крѣпкое деревцо; и, наконецъ, къ IX в. папство представляетъ уже знакомое намъ могучее и величественное дерево, покрывающее христіанскій міръ тѣнью своихъ вѣтвей" [1]). Таковъ основной фактъ, историческое проявленіе и исполненіе божественныхъ словъ. „ты—Петръ" и т. д., и мы теперь, говоритъ Соловьевъ, „исповѣдуя, что епископъ Рима—истинный преемникъ ап. Петра и—какъ таковой—непоколебимый камень Церкви и ключарь Царства небеснаго, оставляемъ въ сторонѣ вопросъ о томъ, былъ-ли князь апостоловъ тѣлесно въ Римѣ". Хотя это засвидѣтельствовано преданіемъ, но мы можемъ даже допустить, что ап. Петръ никогда тѣлесно не былъ въ Римѣ и въ то-же время „съ религіозной точки зрѣнія утверждать фактъ духовной и мистической передачи его верховной власти епископу вѣчнаго города" [2]).

При этомъ, Соловьевъ ссылается на подобный же примѣръ съ ап. Павломъ, который, хотя и не былъ непосредственнымъ ученикомъ Христа, и начало его апостольства является фактомъ мистическимъ и чудеснымъ, но тѣмъ не менѣе онъ почитается всѣми христіанами за одного изъ величайшихъ апостоловъ.

Впрочемъ, Соловьевъ не считаетъ нужнымъ „излагать въ подробностяхъ историческое развитіе папства и воспроизводить безчисленныя свидѣтельства православнаго преданія, подтверждающія законность верховной власти папъ во Вселенской Церкви" [3]), а останавливается съ этой цѣлью на одной достопамятной въ судьбахъ папства эпохѣ, именно—серединѣ V в., когда Римская Церковь была столь достойно представлена папой, св. Львомъ Великимъ. „Намъ будетъ любопытно, говоритъ Соловьевъ, какъ этотъ римскій первосвященникъ, признаваемый святымъ и въ греко-россійской

[1]) Тамъ-же, стр. 253—4.
[2]) Тамъ-же, стр. 255—256.
[3]) Тамъ-же, стр 260

церкви, смотрѣлъ на свою власть и какъ утвержденія его по этому поводу были приняты восточной частью Церкви“ [1]). Всѣ историческія свидѣтельства въ этомъ случаѣ сводятся къ письмамъ и посланіямъ св. папы Льва Великаго и восточныхъ святителей и къ исторіи IV вселенскаго (Халкидонскаго) и Ефесскаго („Разбойничьяго“) соборовъ.

Соловьевъ прежде всего останавливается на изложеніи взглядовъ папы Льва Великаго и съ этой цѣлью приводитъ нѣсколько рѣчей, много писемъ и посланій его. Мы не станемъ полностью излагать ихъ содержаніе, а укажемъ лишь только самыя главныя и существенныя черты послѣдняго.

Такъ, въ приводимыхъ Соловьевымъ документахъ мы находимъ мысли о томъ, что ап. Петръ есть князь апостоловъ, основа и глава Церкви Вселенской [2]); что папа римскій—непосредственный наслѣдникъ правъ и привиллегій ап. Петра, а стало быть, и представитель Вселенской Церкви [3]); что на папѣ лежитъ попеченіе о всѣхъ церквахъ вселенной [4]) и отвѣтственности за ихъ миръ и порядокъ [5]); что папа наставляетъ всѣхъ истинамъ христіанской вѣры [6]) и опредѣляетъ эти истины такъ, что вселенскій соборъ не долженъ уже разсуждать о догматѣ, опредѣленномъ папой [7]); что отъ папы зависитъ поручать, кому слѣдуетъ управленіе Церковью [8]) и т. д. „Хотя святой Левъ, говоритъ Соловьевъ, признавалъ свободное согласіе идеаломъ церковнаго единства, но онъ ясно различалъ въ этомъ единствѣ начало власти и начало совѣта: Святой Престолъ опредѣляетъ, а вселенскій соборъ соглашается“ [9]). Однимъ словомъ, въ рѣчахъ, посланіяхъ и письмахъ Льва Великаго Соловьевъ находитъ чуть не полную теорію папства и даже зачатки догмата о непогрѣшимости папъ ex cathedra.

---

[1]) Тамъ-же, стр. 260—261.
[2]) Тамъ-же, стр. 261—263.
[3]) Тамъ-же, стр. 263.
[4]) Тамъ-же, стр. 264.
[5]) Тамъ-же, стр. 266.
[6]) Тамъ-же, стр. 268—инструкція легату Пасхазину.
[7]) Тамъ-же, стр. 268.
[8]) Тамъ-же, стр. 275.
[9]) Тамъ-же, стр 273.

Изложивъ взгляды Льва Великаго на первенство ап. Петра и папскую власть, Соловьевъ затѣмъ обращается къ тому, какъ отнеслась Восточная Церковь къ властнымъ идеямъ св. папы Льва Великаго.

Съ этой цѣлью онъ изслѣдуетъ акты греческихъ соборовъ, современныхъ этому папѣ и относящіеся сюда документы (V, VI и VII томы собранія Mansi) и находитъ, что восточная церковь была вполнѣ солидарна съ высказанными Львомъ Великимъ идеями. Для доказательства онъ приводитъ нѣсколько писемъ, въ которыхъ будто-бы ясно высказывается признаніе папскаго авторитета. Приведемъ изъ этихъ писемъ только два, какъ наиболѣе важныя: изъ нихъ одно принадлежитъ св. патріарху Константинопольскому Флавіану, а другое блаж. Ѳеодориту, еп. Кирскому. „Все это дѣло, пишетъ Флавіанъ папѣ по поводу ереси Евтихія, нуждается только и исключительно въ единомъ вашемъ рѣшеніи, которое можетъ все привести къ миру и тишинѣ. Такимъ образомъ, возникшая ересь и вызванная ею смута будутъ окончательно подавлены, съ помощью Божіей, священнымъ посланіемъ вашимъ, что сдѣлаетъ безполезнымъ, связанное вообще съ значительными трудностями, созваніе собора“ [1]).

Ѳеодоритъ-же, еп. Кирскій, также пишетъ папѣ: „вамъ принадлежитъ первенство по всяческимъ основаніямъ. Престолъ вашъ украшенъ всякаго рода преимуществами, но въ особенности преимуществомъ вѣры... А мнѣ остается ждать рѣшенія вашего апостольскаго престола. И молю и прошу вашу святость, да будетъ надо мной, оклеветаннымъ, праведный судъ власти вашей: повелите только и прибѣгу принять отъ васъ ученіе мое, въ которомъ я желалъ лишь слѣдовать по стопамъ апостольскимъ“ [2]).

Но Соловьевъ не ограничивается только приведенными документами, а обращается къ исторіи соборовъ и прежде всего къ исторіи Ефесскаго („Разбойническаго“) собора 449 г., который, по его словамъ, воочію показалъ греческимъ епископамъ, „чѣмъ можетъ быть вселенскій соборъ безъ папы“. Онъ разсказываетъ исторію этого собора и при этомъ выгодно оттѣняетъ дѣятельность легатовъ папы, въ особен-

[1]) Тамъ-же, стр. 279.

[2]) Тамъ-же, стр. 279—280.

ности Иларія, діакона римской церкви, который, увидѣвъ, что преданные Діоскору епископы провозгласили торжество своего начальника, воскликнулъ: „Contradicitur“!—и „убійцы патріарха константинопольскаго не осмѣлились прикоснуться къ діакону римской церкви“ [1]) Послѣ этого „не прошло и двухъ лѣтъ, какъ римское contradicitur обратило „святѣйшій вселенскій соборъ въ Ефесѣ“ въ „Ефесское разбойничество“, низложило митрофорнаго убійцу, вызвало причисленіе его жертвы къ лику святыхъ и привело къ созыву, подъ предсѣдательствомъ римскихъ легатовъ, дѣйствительнаго вселенскаго собора—Халкидонскаго“.

Излагая кратко исторію этого послѣдняго (собора), Соловьевъ оттѣняетъ главнымъ образомъ тѣ моменты, гдѣ въ выгодномъ свѣтѣ представляется папа Левъ Великій и его легаты, предсѣдательствовавшіе на этомъ соборѣ. Оба легата (Пасхазинъ и Люценцій) держали на соборѣ рѣчи, въ которыхъ прямо и ясно заявляли обычныя папскія притязанія на главенство и верховную власть въ Церкви, и восточные епископы, бывшіе на этомъ соборѣ, не заявили протеста противъ рѣчей папскихъ легатовъ. Мало того, когда было прочитано догматическое посланіе папы по вопросу о соединеніи естествъ въ Іисусѣ Христѣ, то православные епископы привѣтствовали его, восклицая: „Петръ сказалъ устами Льва!“ [2]). Затѣмъ, легаты папы въ одномъ изъ постановленій собора провели мысль, что вселенскій соборъ—только органъ, чрезъ который дѣйствуетъ верховная власть папы и со стороны восточныхъ епископовъ снова не послѣдовало протеста. Наконецъ, торжественное признаніе верховной власти папы на Халкидонскомъ соборѣ увѣнчалось посланіемъ восточныхъ епископовъ, обращеннымъ ко Льву, въ которомъ они пишутъ такъ: „ты чрезъ викаріевъ своихъ предводительствовалъ и направлялъ все множество отцовъ, какъ голова правитъ членами (ὡς κεφαλὴ μελῶν), указавъ имъ истинный смыслъ догмата“ [3]).

Итакъ, дѣлаетъ Соловьевъ заключеніе, чтобы отвергнуть, какъ хищеніе и заблужденіе, первенство власти и учительнаго авторитета римскаго престола, недостаточно,

[1]) Тамъ-же, стр 290.
[2]) Тамъ-же. стр. 298.
[3]) Тамъ-же, стр. 299.

какъ мы видимъ, объявить хищникомъ и еретикомъ такого человѣка, какъ св. Левъ Великій: надо еще обвинить въ ереси вселенскій соборъ въ Халкидонѣ и всю православную Церковь пятаго вѣка“ [1]). Этими словами и кончаются историческія доказательства приматства папъ у Соловьева.

Поэтому, закончимъ и мы рѣчь о папствѣ и скажемъ, хотя-бы кратко, объ идеѣ царскаго и пророческаго служенія, которыя, какъ мы видѣли выше, входятъ въ качествѣ необходимыхъ составныхъ элементовъ въ его церковно-общественный идеалъ „свободной теократіи“.

Мы уже знаемъ, что христіанство, по Соловьеву, не есть только религія личнаго спасенія, но и соціальнаго возрожденія, что оно не только индивидуально, но и соціально. „Чтобы спасти „лежащій во злѣ“ міръ, христіанство должно смѣшаться съ этимъ міромъ“, говоритъ Соловьевъ [2]). Для этой-то цѣли Христосъ и основалъ Церковь, которая должна войти въ тѣсный союзъ съ государствомъ—этой главной формой соціальной жизни—и подчинить его своему спасающему дѣйствію. Государство должно сдѣлаться христіанскимъ и воплощать въ порядкѣ общественномъ и политическомъ начала истинной религіи, которыя представлены и сохранены Церковью,—этимъ единственнымъ путемъ ко спасенію, открытымъ Христомъ человѣчеству. А такъ какъ высшимъ руководителемъ Церкви является папа, то слѣдовательно, его отеческому руководству подлежитъ не только духовная, но и соціальная жизнь христіанскаго человѣчества. Но папство не можетъ дѣйствовать въ данной области прямо и непосредственно. Поэтому, „политическое дѣйствіе папства не должно быть непосредственнымъ. Какъ Божественный Отецъ дѣйствуетъ и проявляетъ Себя въ твореніи чрезъ Сына, Слово Его,—точно такъ-же Церковь Бога, духовное отчество, вселенское папство должно дѣйствовать и проявляться въ мірѣ внѣшнемъ чрезъ посредство христіанскаго государства, въ Царской власти Сына.

Государство должно быть политическимъ органомъ Церкви, мірской владыка долженъ быть Словомъ владыки духовнаго“ [3]).

---

[1]) Тамъ-же, стр. 299.
[2]) Тамъ-же, стр. 430.
[3]) Тамъ-же, стр. 430.

Стало быть, папство, по образу Божественнаго отчества, должно породить вторую общественную власть,— власть сыновнюю, каковую и представляетъ собою власть царская. „Христіанскій царь, король, императоръ или что-либо другое подобное, по преимуществу,— духовный Сынъ первосвященника“ [1]), говоритъ Соловьевъ.

Если единство Церкви сосредоточивается и реализуется въ первосвященникѣ, то и единство государства должно реализоваться также въ личности царя и, если существуетъ сыновнее отношеніе между христіанскимъ государствомъ, какъ таковымъ, и Церковью, то это отношеніе должно существовать реально, и, такъ сказать, ипостасно между главою государства и главою Церкви.

Итакъ, стало быть, только чрезъ мірскую власть царя первосвященникъ долженъ руководить соціальной жизнью. Папа — духовный вождь человѣчества, а потому его руководительство человѣчествомъ носитъ духовный, а не мірской характеръ. Мірскія средства, необходимыя для реализаціи Царства Божія на землѣ („свободной теократіи“), находятся въ распоряженіи мірской власти. Первосвященникъ только указываетъ народу, куда идти; ведетъ же народъ по указанному направленію мірская (царская) власть.

Но Христосъ былъ не только священникъ и царь, но и пророкъ и, какъ таковой, Онъ далъ и христіанскому обществу его безусловную форму въ троичной монархіи.

Основывая Церковь на Своемъ священствѣ, освящая государство Своей царской властью, Онъ позаботился также и объ ихъ единствѣ и ихъ согласномъ развитіи, оставивъ міру свободное и живое дѣйствіе Своего пророческаго духа. И какъ священство и царская власть Богочеловѣка обнаруживаютъ Его Божественную сущность чрезъ посредство человѣческихъ органовъ, такъ и Его пророческое достоинство должно имѣть подобное-же проявленіе. „Необходимо признать, поэтому, въ христіанскомъ мірѣ третье главное служеніе, представляющее синтетическое единство двухъ первыхъ (подобно тому, какъ Св. Духъ представляетъ Собою единство двухъ первыхъ ипостасей Св. Троицы — Отца и Сына), указующее Церкви и государству совершенный со-

[1]) Тамъ-же, стр. 428.

единенный идеалъ обожественнаго человѣчества, какъ высшую цѣль ихъ совмѣстнаго дѣйствія“ [1]).

Пророки по преимуществу суть носители богочеловѣческаго сознанія и представители того глубочайшаго нравственнаго соединенія всего человѣка и міра съ Богомъ,— соединенія, ради котораго существуютъ и священство и царство. Поэтому, въ извѣстномъ смыслѣ пророкъ есть высшая изъ трехъ теократическихъ властей.

Въ христіанствѣ институтъ пророчества не упраздненъ по праву. „Духъ пророческій не могъ изсякнуть и угаснуть во вселенскомъ тѣлѣ Христовомъ, говоритъ Соловьевъ. Онъ дышитъ, гдѣ хочетъ и говоритъ ко всѣмъ въ мірѣ,— къ священникамъ, царямъ и народамъ“ [2]). Но въ дѣйствительности этотъ институтъ сошелъ съ исторической сцены и лишь въ исключительныхъ случаяхъ выступалъ на ней. большей частью въ извращенныхъ формахъ Въ отсутствіи его Соловьевъ видитъ причину всѣхъ аномаліи средневѣковой и новой исторіи.

Опредѣляя характеръ современнаго пророка, какъ дѣйствительнаго выразителя и носителя свободы внутренней и внѣшней, Соловьевъ находитъ, что таковымъ можетъ быть только тотъ, кто внутренно не связанъ никакою внѣшностью, кто въ послѣднемъ основаніи не знаетъ другого мѣрила сужденій и дѣйствій, кромѣ доброй воли и чистой совѣсти. Пророки, по Соловьеву,— это какіе-то „свободные общественные дѣятели“, „свободные предначинатели прогрессивнаго, соціальнаго движенія“.

Они должны просвѣщать народы и ихъ государей „въ дѣлѣ уясненія предъ ними полнаго идеала человѣческаго союза“ [3]) и т. д.

Само собою понятно, что пророческое служеніе, прохожденіе коего опредѣляется единственно внутренними и

[1]) „Россія и Всел. Церковь“, стр. 436.

[2]) Тамъ-же, стр. 436.

[3]) Идея и функціи пророческаго служенія у Соловьева представляются вообще какъ-то неясно и туманно, что, какъ надо полагать, объясняется тѣмъ, что въ его сознаніи эта идея не успѣла развиться до полной опредѣленности и ясности Его вниманіе было обращено главнымъ образомъ на идею первосвященническаго-папскаго служенія и благодаря этому, идея пророчества осталась какъбы въ тѣни.

чисто духовными условіями, не можетъ имѣть никакого характера внѣшней принадлежности.

Итакъ, соотвѣтственно тремъ служеніямъ и властямъ Христа, а также по аналогіи съ тремя лицами Св. Троицы, и міръ Христіанскій (или Вселенская Церковь въ широкомъ смыслѣ слова) развивается, какъ троякое богочеловѣческое соединеніе есть соединеніе священное, гдѣ преобладаетъ божественный элементъ въ традиціонной неизмѣнной формѣ, образуя Церковь, въ тѣсномъ смыслѣ,— какъ храмъ, зданіе Божіе; есть соединеніе царское, гдѣ господствуетъ (относительно) человѣческій элементъ, образуя христіанское государство (что соотвѣтствуетъ Церкви, какъ тѣлу Христову), и есть, наконецъ, единство (соединеніе) пророческое, еще недостигнутое, гдѣ божественный и человѣческій элементъ должны вполнѣ проникать другъ друга, въ свободномъ и обоюдномъ сочетаніи образуя совершенное христіанское общество (Церковь, какъ Невѣста Христова). Каждый изъ трехъ представителей теократіи (первосвященникъ, царь и пророкъ) имѣетъ свою самостоятельную сферу дѣйствія, но по самому характеру этихъ сферъ они находятся въ опредѣленномъ взаимоотношеніи другъ къ другу. „Священникъ направляетъ, царь управляетъ, пророкъ исправляетъ. Въ порядкѣ Божественнаго управленія священству принадлежитъ авторитетъ, основанный на преданіи, царь обладаетъ властью, утвержденной на законѣ, пророкъ пользуется свободой личнаго почина“ [1]). Полнота теократическаго идеала требуетъ равномѣрнаго и гармоническаго развитія этихъ трехъ орудій Божественнаго управленія человѣчествомъ, пока послѣднее не достигнетъ идеала — состоянія царскаго и пророческаго священства (малхут коханим — regnum sacerdotale), когда люди будутъ уже находиться въ непосредственномъ общеніи со Христомъ и не будутъ нуждаться ни въ первосвященникѣ, ни въ царѣ и пророкахъ, какъ особомъ общественномъ институтѣ.

Теперь-же, пока человѣчество еще не достигло указаннаго идеала, чѣмъ совершеннѣе единеніе этихъ трехъ одновременныхъ представителей теократіи, тѣмъ рѣшительнѣе побѣда Вселенской Церкви надъ роковымъ закономъ времени

[1]) Т. IV, стр. 145

и смерти, тѣмъ тѣснѣе связь, соединяющая наше земное существованіе съ вѣчной жизнью Божественной Троицы.

III.

Раздѣленіе Церквей и уніональные проекты В. С. Соловьева.

Намѣченная Соловьевымъ „свободная теократія“ или Царство Божіе не ограничивается личнымъ, индивидуальнымъ, внутреннимъ фактомъ. Реальный союзъ Божества съ человѣчествомъ или фактъ „Богочеловѣчества“ является для него всемірнымъ космическимъ началомъ, раскрытіемъ живого смысла вселенной, ея закономъ и конечною цѣлью ея эволюціи.

Но Царство Божіе, будучи универсальнымъ по своему существу, должно стать таковымъ и въ дѣйствительности. Формой Царства Божія здѣсь, на землѣ, является Церковь и, стало быть, Церковь должна сдѣлаться вселенской теократической организаціей. Обращаясь къ дѣйствительности, Соловьевъ не находитъ никакого реальнаго, историческаго соотвѣтствія съ принципами намѣченной имъ теократической программы. Напротивъ, вмѣсто единой Вселенской Церкви онъ видитъ Церковь раздѣлившеюся еще съ IX в на двѣ половины: восточную и западную и пребывающею въ этомъ раздѣленіи и до сихъ поръ.

Что-же, спрашивается, за причина раздѣленія Вселенской Церкви и такого неуспѣха теократическаго дѣла въ христіанской исторіи?—Соловьевъ отвѣчаетъ цѣлымъ глубокомысленнымъ изслѣдованіемъ этого вопроса. Онъ думаетъ, что раздѣленіе Вселенской Церкви было подготовлено уже всѣмъ предыдущимъ культурнымъ развитіемъ человѣчества. Для того, чтобы доказать это, онъ обращается къ исторіи древнихъ культуръ и послѣ тщательнаго анализа ихъ находитъ, что съ самаго начала человѣческой исторіи ясно обозначилась противоположность двухъ культуръ—восточной и западной.

Въ основѣ восточной культуры лежитъ начало подчиненія человѣка во всемъ сверхчеловѣческой силѣ; въ основѣ культуры западной—самодѣятельность человѣка.

Та сверхчеловѣческая сила, которой подчинялась восточная жизнь, многообразно измѣняла свои проявленія, со-

отвѣтственно различію племенъ и эпохъ; многоразлично проявлялось и человѣческое начало въ жизни западныхъ народовъ. Но различіе всѣхъ этихъ частныхъ формъ не закрываетъ существеннаго контраста двухъ культуръ.

Контрастъ этотъ достаточно рѣзко выразился еще въ древней исторіи. Исходя изъ подчиненія сверхчеловѣческому началу, восточная культура выработала свой опредѣленный нравственный идеалъ, главныя черты котораго суть смиреніе и полная покорность высшимъ силамъ.

На западѣ-же получило развитіе главнымъ образомъ человѣческое начало и это направленіе запада вызвало пышный расцвѣтъ классической культуры. Разумѣется, эти два противоположныя направленія сложились не вдругъ, а постепенно.

Западъ, вѣря и поклоняясь человѣческому началу, искалъ совершеннаго человѣка.

Красота человѣческой формы и высота человѣческой мысли, обнаруженныя Элладой, его не удовлетворяли; онъ шелъ глубже, ища совершенства въ самомъ человѣкѣ, т. е. въ его безусловноі свободѣ или самозаконіи и такимъ путемъ пришелъ въ концѣ концовъ къ апоѳеозу кесаря. Но Тиверій и Неронъ показали міру, что совершенство человѣка не въ немъ самомъ, такъ какъ ихъ безусловная свобода оказалась безумiемъ.

Между тѣмъ, Востокъ, не признававшій совершенства въ человѣкѣ, а искавшій совершеннаго Бога и понявшій Его, какъ совершенную безпредѣльность—въ Индіи, какъ совершенный свѣтъ и добро—въ Иранѣ, какъ совершенную жизнь—въ Египтѣ,—Востокъ пришелъ къ великой жаждѣ увидѣть и ощутить въ дѣйствительности это совершенное Божество, эту безконечность, этотъ свѣтъ и жизнь, являвшіяся ему лишь въ созерцаніи ума, или же въ миѳическихъ воплощеніяхъ.

Какъ Западъ почувствовалъ, что искомый имъ совершенный человѣкъ не можетъ быть такимъ самъ по себѣ, а только во внутреннемъ соединеніи съ совершенствомъ Бога, такъ и Востокъ почувствовалъ, что совершенный Богъ можетъ обнаружить Свое совершенство только въ совершенномъ человѣкѣ. И ложный человѣко-богъ Запада—Кесарь, и

миѳическіе бого-человѣки Востока—одинаково призывали истиннаго Бого-человѣка.

Христіанство и есть такое откровеніе совершеннаго Бога въ совершенномъ человѣкѣ. Во Христѣ находятъ свою полноту и удовлетвореніе историческій Востокъ, вѣрящій и поклоняющійся совершенному Божеству, но не могущій осуществить Его, только ищущій Его и историческій Западъ, вѣрящій и поклоняющійся совершенному человѣку, но съ отчаяніемъ находящій его подъ конецъ только въ обезумѣвшемъ отъ самовластія Кесарѣ.

Основанная Христомъ Церковь и представляетъ собою примиреніе двухъ образовательныхъ началъ: восточнаго, состоящаго въ пассивной преданности Божеству и западнаго, утверждающаго самодѣятельность человѣка. Вселенская христіанская Церковь, говоря исторически, и есть полный синтезъ восточной и западной культуры.

Идеалъ Церкви—не въ сліяніи этихъ двухъ различныхъ началъ, а въ ихъ гармоническомъ согласованіи. Но этотъ идеалъ, данный въ лицѣ Богочеловѣка—Христа, Имъ только однимъ и осуществленъ вполнѣ, человѣчество-же, находящееся на пути къ Царству Божію, можетъ нарушать и дѣйствительно нарушаетъ это равновѣсіе богочеловѣчества, заложенное въ самомъ основаніи Церкви.

И на христіанской почвѣ человѣчеству грозятъ съ двухъ сторонъ: неподвижность Востока и суетность Запада. Хотя въ христіанствѣ и историческій Востокъ, и историческій Заподъ нашли свою высшую истину, но прежде чѣмъ вполнѣ проникнуться этой истиной, они временно положили на само христіанство печать своей односторонности. Реакція восточнаго начала не замедлила проявиться въ Церкви въ самомъ непродолжительномъ времени и прежде всего въ ересяхъ.

Всѣ ереси первыхъ вѣковъ, хотя связываютъ свое ученіе съ именемъ Христа, но не признаютъ Его богочеловѣческаго достоинства и Его искупительнаго подвига.

Одни видятъ въ Немъ только великаго пророка, заслужившаго особое благоволѣніе Божіе (евіониты и всѣ іудействующіе сектанты). Другіе не видятъ въ немъ человѣка: Его человѣчество есть видимость или призракъ (докетизмъ гностиковъ, Симонъ, Менандръ, патрипассіане, Савеллій.)

Во всемъ еретическомъ движеніи перваго вѣка проглядываетъ одна основная идея, присущая восточному міросозерцанію, это идея Бога безконечно далекаго отъ міра, непричастнаго и противоположнаго нашей природѣ,—словомъ, идея безчеловѣчнаго Бога [1]).

Но еретическое движеніе первыхъ вѣковъ, осужденное ученіемъ апостоловъ (Іоанна и Павла) и ихъ ближайшихъ преемниковъ (Иринея Ліонскаго, Ипполита Римскаго и др.), побѣжденное нравственною силою христіанскихъ мучениковъ, въ IV вѣкѣ снова подняло свою голову, дѣйствуя теперь болѣе извнутри, а не совнѣ,—какъ прежде. Теперь еретики не отрицаютъ Христа, какъ Богочеловѣка, а только искажаютъ смыслъ богочеловѣческаго сочетанія въ немъ двухъ естествъ—Божескаго и человѣческаго. Такъ, аріанство смотритъ на Христа, какъ на нѣкоего полубога, утверждая только нѣкоторое неопредѣленное сближеніе Бога съ человѣкомъ въ личности Христа. Несторіанство, хотя не отрицаетъ Божества и человѣчества во Христѣ, однако не допускаетъ между ними внутренняго и непрерывнаго единенія, а утверждаетъ какое-то внѣшнее обитаніе Божества въ человѣкѣ Іисусѣ, какъ въ храмѣ. Несторіанство перешло въ монофизитство, отрицающее во Христѣ цѣлость человѣчества, всецѣло поглощеннаго Божествомъ. Монофизитство затѣмъ, послѣ осужденія, возродилось въ новой и тонкой формѣ моноѳелитства, отрицавшаго силу, энергію и свободу человѣческой воли во Христѣ и тѣмъ незамѣтно вводившаго въ христіанство восточное начало фатализма и квіэтисма. Отвергнутое Церковью, антихристіанское восточное начало снова и въ послѣдній разъ выступило подъ маскою иконоборчества, признававшаго безусловную неизобразимость Божества; признавая это, оно отвергало нераздѣльное соединеніе Божества съ человѣчествомъ, которое, безъ сомнѣнія, изобразимо и, стало быть, отрицало дѣйствительность Богочеловѣка, въ Которомъ обитаетъ вся полнота Божества тѣлесно.

Такъ, послѣдняя ересь, замыкая собою весь кругъ ересей, возвращается въ тонкой формѣ къ тому, чѣмъ онѣ начались, т. е. къ докетизму первыхъ гностическихъ сектъ.

---

1) Т. IV, стр. 33.

Легко подмѣтить, что основою всѣхъ ересей является скрытое отрицаніе соціальнаго назначенія христіанства. Основная истина христіанства, какъ мы знаемъ, есть совершенное единеніе Божескаго и человѣческаго, осуществленное индивидуально во Христѣ и осуществляющееся соціально въ христіанскомъ человѣчествѣ, гдѣ Божеское представлено Церковью, а человѣческое государствомъ. Эта тѣсная связь государства съ Церковью предполагаетъ первенство послѣдней, ибо Божеское и выше, и прежде человѣческаго. Ересь нападала именно на это совершенное единство Божескаго и человѣческаго въ І. Христѣ, чтобы тѣмъ подрыть въ самомъ основаніи органическую связь Церкви съ государствомъ и присвоить этому послѣднему безусловную независимость, оставить его внѣ Церкви. Отсюда становится понятнымъ для насъ, почему императоры Византійскіе, для которыхъ было важно сохранить и въ христіанскомъ мірѣ абсолютизмъ языческаго государства, выказывали такое расположеніе ко всѣмъ ересямъ и поддерживали ихъ

Анализируя, кстати сказать, очень тенденціозно, исторію ересей въ Церкви, Соловьевъ находитъ, что только благодаря папству еретическое движеніе было побѣждено окончательно. Съ Востока всегда шелъ мракъ заблужденія и ереси, и только свѣтъ истины, исходившій отъ апостольскаго трона въ Римѣ, разсѣевалъ и разгонялъ этотъ мракъ. „Исторія показываетъ намъ, что всѣ ереси, которыя дѣятельно поддерживало или пассивно принимало большинство греческаго духовенства, встрѣчали непреодолимое препятствіе въ Римской Церкви и разбивались объ эту евангельскую скалу“ [1]).

Въ эпоху аріанскихъ споровъ и гоненій, Аѳанасій Александрійскій, защитникъ истины, нашелъ убѣжище у Римскаго первосвященника и, когда на соборѣ Константинопольскомъ былъ составленъ символъ вѣры съ дополнительнымъ членомъ о Св. Духѣ, то папа Дамасъ одобрилъ этотъ символъ и тѣмъ придалъ ему значеніе вселенскаго опредѣленія иетины. Но еще большей, чѣмъ въ аріанскихъ спорахъ IV в., была роль папства въ исторіи главнѣйшихъ христологическихъ ересей. Достаточно вспомнить только

1) См. Введеніе къ „Россіи и Всел. Ц.“, стр. 26—27.

исторію „разбойничьяго“ собора. Когда восточные епископы или сознательно приняли ересь, или же позорно молчали, только представитель римской Церкви діаконъ Иларій не подчинился нечестивому Діоскору и воскликнулъ свое знаменитое „contradicitur“, непогрѣшимый голосъ истины принадлежалъ, очевидно, не собору, а римской Церкви въ лицѣ папы св. Льва Великаго. Грамота этого папы, отправленная патріарху Константинопольскому Флавіану, была выраженіемъ чистой истины и послужила потомъ основою для дѣятельности Халкидонскаго собора, который „остался въ исторіи, какъ блистательное торжество папства“ [1]). Въ Халкидонѣ многочисленные греческіе епископы, принимавшіе участіе въ разбойничествѣ Діоскора, должны были смиренно просить прощенія у легатовъ папы Льва, который былъ провозглашенъ, какъ вдохновенный Богомъ глава Церкви

Новое обнаруженіе папскаго могущества произошло при папѣ Агапитѣ, когда этотъ послѣдній прибылъ въ Константинополь по соображеніямъ политическимъ, низложилъ собственнымъ авторитетомъ патріарха, подозрѣваемаго въ ереси, возвелъ на его мѣсто православнаго и заставилъ греческихъ епископовъ подписаться подъ формулой папы Гормизды. „Во время моноѳелитскихъ волненій Римъ опять свято сохранилъ истину, и Максимъ Исповѣдникъ, какъ нѣкогда Аѳанасій Великій, нашелъ защиту у папы: „еще разъ ап. Петръ утвердилъ братію свою“. То же само нужное сказать и объ эпохѣ иконоборческаго движенія. Седьмой вселенскій соборъ Соловьевъ прямо называетъ „торжествомъ папства, а не торжествомъ православія“ [2]).

Съ IX в., когда еретическое движеніе завершило свой кругъ и когда основной догматъ христіанства былъ точно опредѣленъ и окончательно утвержденъ, то духовная связь восточной Церкви съ западной теряетъ свою главную основу и порывается. Папа на Востокѣ нуженъ былъ только противъ ереси, но разъ эта послѣдняя побѣждена, то нельзя-ли обойтись безъ папы? Развѣ патріархъ новаго Рима не можетъ стать на мѣсто, занимаемое главой стараго? Такъ за каждымъ торжествомъ православія, которое, по Соловьеву

1) Тамъ-же, стр. 38.
2) Тамъ-же, стр. 44.

было всегда и торжествомъ папства, неизбѣжно слѣдовала въ Византіи антикаѳолическая реакція, которая длилась до тѣхъ поръ, пока новая ересь не вносила смуту въ совѣсть православныхъ, не напоминала имъ о пользѣ дѣйствительно церковнаго управленія и власти. Но когда истинное ученіе было окончательно утверждено, когда всѣ ереси были осуждены безъ возврата, то папа сталъ ненужнымъ; оставалось только увѣнчать дѣло формальнымъ отдѣленіемъ отъ Рима. Такое рѣшеніе вопроса не заставило себя долго ждеть. Византійскіе императоры поняли, наконецъ, что не стоило труда возбуждать догматическими компромиссами между христіанствомъ и язычествомъ религіозную совѣсть своихъ подданныхъ и бросать ихъ тѣмъ въ объятія папства, когда можно было прекрасно примирить строгое теоретическое православіе съ чисто языческимъ веденіемъ политическихъ и общественныхъ дѣлъ.

„Обѣ власти, говоритъ Соловьевъ, поняли другъ друга и подали другъ другу руку; онѣ были связаны общей идеей: отрицаніемъ христіанства, какъ соціальной силы, какъ движущаго начала историческаго прогресса

Императоры приняли разъ навсегда православіе, какъ отвлеченный догматъ, а православные іерархи благословили во вѣки вѣковъ язычество общественной жизни...

Это мнимое православіе Византіи на самомъ дѣлѣ было лишь вогнанной внутрь ересью“ [1])

Итакъ, антихристіанское (восточное) начало, побѣжденное въ теоріи ученіемъ Церкви, не было побѣждено въ практикѣ жизнью сыновъ Церкви. Между православной вѣрой и жизнью православнаго общества не было соотвѣтствія. Весь строй христіанской Византіи представляетъ собою непримиренное раздвоеніе. съ одной стороны, мы видимъ Церковь, какъ носительницу божественной стихіи и истины Христовой, а съ другой,—полуязыческое общество и государство, основанное на римскомъ правѣ. Православный императоръ Юстиніанъ, издавая сборникъ римскаго права, какъ сводъ законовъ для своей христіанской имперіи, узаконялъ этимъ языческое начало для гражданской жизни христіанскаго общества.

---

1) Тамъ-же, стр 46—47.

Типичными представителями восточнаго христіанства и, можно сказать, лучшими людьми того времени были монахи, и монашество было расцвѣтомъ восточнаго христіанства. Но, однако, и отрѣшенное отъ міра монашество подвергалось также опасности уклониться отъ истинно-христіанскаго идеала, что дѣйствительно съ нимъ и случилось. Основная черта восточнаго монашества заключалась въ рѣшительномъ предпочтеніи созерцательной жизни предъ дѣятельностью. Но аскетизмъ, указывающій такое созерцаніе, какъ высшую и безусловную цѣль жизни, выражаетъ собою не христіанское уже, а древне-восточное, преимущественно,—индійское воззрѣніе. Если мы вспомнимъ два главныя направленія христологической проблемы,—несторіанское раздѣленіе естествъ и монофизитское поглощеніе человѣческаго естества божескимъ,—то можемъ сказать, что свѣтское общество Византіи страдало практическимъ несторіанствомъ, а монашество—практическимъ монофизитствомъ [1]).

Въ то время какъ Востокъ всецѣло отдался охраненію Церкви, какъ святыни, Западъ, представителемъ котораго былъ въ то время Римъ, по своему практическому характеру прежде всего позаботился о средствахъ достиженія Царства Божія на землѣ,

Первое и главнѣйшее средство или условіе для этого есть единство духовной власти, и вотъ Римъ всю свою душу полагаетъ въ дѣло объединенія и усиленія духовной власти. Такой задачѣ соотвѣтствовала и особенность римскаго генія. Христіанскій Римъ, обладая такой-же энергіей властной человѣческой воли, какъ и Римъ языческій, прилагаетъ всю эту силу къ утвержденію Церкви и созиданію христіанской теократіи. Въ такомъ характерѣ и направленіи заключалась и великая сила Рима, и великая опасность для него.

Если созерцательный Востокъ грѣшилъ тѣмъ, что вовсе не думалъ о практическихъ средствахъ и условіяхъ осуществленія Царства Божія на землѣ, то практическій Западъ также ошибался, думая объ этихъ средствахъ прежде и бо́льше всего и превращая ихъ въ цѣль своей дѣятельности. Впрочемъ, главная бѣда была не въ томъ, что христі-

1) Т. IV, стр. 42.

анскій Востокъ былъ слишкомъ созерцательнымъ, а Западъ слишкомъ практическимъ, а въ томъ, что у нихъ обоихъ было мало христіанской любви, той любви, которая „долготерпитъ, милосердствуетъ, не завидуетъ, не превозносится, не ищетъ своего". Этотъ-то недостатокъ взаимной любви и послужилъ, по Соловьеву, настоящею, коренною причиною отдѣленія Восточной Церкви отъ Западной. „Во всякомъ случаѣ, говоритъ Соловьевъ, настоящею причиною разрыва было не „Filioque" и не „опрѣсноки". а древній культурно-политическій антагонизмъ Востока и Запада, снова возгорѣвшійся съ упадкомъ христіанскаго начала (т. е. любви), упразднявшаго ихъ вражду" [1]).

Послѣ рѣшительнаго раздѣленія Церквей, односторонности византизма и латинства, лишенныя сдерживающихъ вліяній церковнаго общенія, развиваются во всей своей исключительности.

Соловьевъ даетъ такую яркую характеристику восточнаго христіанства послѣ раздѣленія Церквей. „Византійское благочестіе направлено было лишь на спасеніе индивидуальной души, оно не допускало возрожденія общества, спасенія міра.

По взгляду этихъ полухристіанъ, человѣчеству въ его цѣломъ суждено навѣки пребывать во злѣ; поэтому безполезно бороться и стремиться къ побѣдѣ надъ міромъ, лучше покинуть его, лучше скрыться въ пустыню, сдѣлаться монахомъ и пустынножителемъ; совершенный христіанинъ— это отшельникъ, идеалъ христіанской жизни. поскольку онъ можетъ быть осуществленъ на землѣ,—есть святая гора Аѳонъ, гдѣ тысячи монаховъ, отрѣшенные отъ міра и человѣческихъ интересовъ, уже много вѣковъ безраздѣльно предаются молитвѣ и созерцанію несотвореннаго свѣта Ѳаворскаго. Такимъ образомъ, вмѣсто Церкви воинствующей на Востокѣ была лишь Церковь дезертирующая [2]). Стало быть, аскетизмъ, по Соловьеву, есть необходимый элементъ религіозной жизни: но, сведенная къ этому единственному элементу Церковь теряетъ свою жизненную силу и уже не

---

1) Т. IV, стр. 55—56

2) Влад. Соловьевъ: „Владиміръ Святой и христіанское государство и отвѣтъ на корреспонденцію изъ Кракова", стр 21—22. Перев. съ франц. Г. А. Рачинскаго. Изд „Пути". Москва, 1913 г

можетъ больше выполнять своего призванія въ этомъ мірѣ. Исключительно аскетическое пониманіе христіанства необходимо приводитъ къ цезаропапизму, къ утвержденію абсолютнаго государства, поглощающаго соціальную функцію Церкви и оставляющаго религіозной душѣ лишь личное удовлетвореніе въ одинокой и бездѣятельной добродѣтели.

Глубокое противорѣчіе между исповѣдуемымъ православіемъ и практикуемой ересью въ Византіи было причиной ея гибели.

И справедливымъ было то, что она погибла отъ руки Ислама. „Исламъ, это—послѣдовательное и искреннее византійство, освобожденное отъ всѣхъ внутреннихъ противорѣчій. Онъ представляетъ открытую и полную реакцію восточнаго духа противъ христіанства, систему, въ которой догма тѣсно связана съ законами жизни, въ которой индивидуальное вѣрованіе находится въ совершенномъ согласіи съ политическимъ и общественнымъ строемъ“ [1]).

Итакъ, миссія—основать христіанское государство не была выполнена Византіей, которая пришла въ концѣ концовъ къ полному цезаропапизму. Но невыполненная Византіей эта миссія была перенесена на западный романо-германскій міръ, на Франковъ и Германцевъ.

Папство взяло на себя задачу преобразованія соціальной жизни западныхъ народовъ. Для этого оно вступаетъ въ союзъ съ мірской властью и подчиняетъ ее своему вліянію и духовному руководству. Крещеніе Хлодвига (496 г.) и вѣнчаніе отца Карла Великаго на царство (754 г.),—вотъ первые камни, положенные въ основу созданія христіанскаго государства. Замѣчательныя слова были сказаны папою Стефаномъ при вѣнчаніи отца Карла Великаго на царство: Quia ideo vos Dominus per humilitatem meam mediante S. Petro unxit in reges ut per vos sua sancta exaltetur Ecclesia et princeps apostolorum suam recipiat justitiam“ [2]). Здѣсь ясно выражена идея христіанскаго государства и обозначенъ характеръ отношеній междусвѣтской и духовной властью.

Впрочемъ, идея эта не получила своего полнаго осуществленія на Западѣ въ средніе вѣка. Вина тутъ отчасти лежала на христіанскихъ правителяхъ, которые не могли

[1]) Введеніе къ „Россіи и Всел. Церкви“, стр. 49.
[2]) Тамъ-же, стр. 54.

понять универсальнаго и всеобъемлющаго значенія христіанской религіи, но главнымъ образомъ, въ самомъ папствѣ, которое оказалось не на высотѣ своего призванія.

»Дѣло въ томъ, что одновременно съ развитіемъ византизма на востокѣ, въ западной Церкви начинается другое мутное и нечистое теченіе мыслей и чувствъ, которое Соловьевъ называетъ папизмомъ.

Среди римскихъ первосвященниковъ развивается какое-то ревнивое отношеніе къ своей власти, какое-то суетливое обереганіе соединенныхъ съ нею преимуществъ. Развивается усиленное стремленіе не къ первенству служенія, а къ первенству власти. Идея древняго отчества подмѣняется идеей духовнаго и свѣтскаго господства. Такое извращеніе идеи папскаго служенія не могло не нанести глубокаго ущерба дѣлу теократіи.

Прежде всего папство допустило искаженіе того церковнаго единства, которому оно призвано служить. Усиленное обереганіе папской власти привело къ усиленной церковной централизаціи. Границы между отдѣльными помѣстными церквами стерлись; епископы вошли въ непосредственное подчиненіе римскому первосвященнику, минуя митрополитовъ, какъ представителей помѣстныхъ церквей. Римъ превратился въ какое-то космополитическій центръ, и Церковь Христова, вмѣсто того, чтобы быть сверхнародной, становится безнародной. Ложное пониманіе церковнаго единства отразилось и на отношеніи римской Церкви къ отдѣльной личности. Христіанская истина должна свободно усвояться умомъ и волею вѣрующихъ, чрезъ что и достигается внутреннее единеніе всѣхъ. Средства, которыми располагаетъ Церковь для борьбы съ врагами церковнаго единства, суть вразумленіе, обличеніе и, наконецъ запрещеніе. Между тѣмъ, западная Церковь, понявъ единство чисто внѣшнимъ образомъ, обратилось для достиженія его къ мірскимъ средствамъ: тюрьмѣ, пыткѣ и кострамъ.

Распространеніе христіанства мечемъ рыцаря и обереганіе папскаго авторитета и церковнаго единства заревомъ священныхъ костровъ и всѣми ужасами инквизиціи обнаруживали скрытое невѣріе въ истину Христову, такъ какъ она не нуждается во внѣшнихъ средствахъ для своего торжества. „Это невѣріе, сначала незамѣтнымъ зародышемъ

скрывшееся въ католичествѣ, впослѣдствіи явно обнаруживается въ іезуитствѣ—этомъ „крайнемъ и чистѣйшемъ выраженіи римско-католическаго принципа, движущимъ началомъ котораго становится уже прямо властолюбіе, а не христіанская ревность; народы покоряются не Христу, а церковной власти, отъ нихъ уже не требуется дѣйствительнаго исповѣданія христіанской вѣры, а только признаніе папы и подчиненіе церковнымъ властямъ. Здѣсь христіанская вѣра оказывается случайной формой, а суть и цѣль полагается во владычествѣ іерархіи“ [1]).

Ложность католическаго пути (т. е. собственно папизма) уже рано сознавалась на Западѣ и, наконецъ, это сознаніе нашло себѣ полное выраженіе въ протестантствѣ, которое явилось, какъ фактическое опроверженіе неправды папизма и показало, что человѣкъ „насильно спасенъ быть не можетъ“.

Ложное пониманіе единства Церкви составляетъ первую неправду папизма.

Вторая его неправда—искаженіе истинной теократіи, извращеніе нормальныхъ теократическихъ отношеній между первосвященнической и церковной властью.

Въ христіанской, какъ и въ ветхозавѣтной, теократіи первосвященническая и царская власть самостоятельны и отдѣльны другъ отъ друга. Каждая имѣетъ свою функцію: назначеніе первосвященника—указывать путь жизни человѣчеству, тотъ идеалъ Царства Божія на землѣ, который является, по Соловьеву, конечной цѣлью исторіи; назначеніе царя—осуществлять этотъ идеалъ въ жизни, Папа есть не болѣе, какъ духовный вождь человѣчества, такъ что когда папу называютъ главою Церкви, то это выраженіе во всякомъ случаѣ неточное [2]).

Между тѣмъ, римскіе первосвященники, подчиняясь нечистому духу властолюбія, стали смотрѣть на себя не только какъ на высшихъ носителей духовнаго отчества, но и какъ на источникъ мірской царской власти; съ мечемъ духовнымъ они соединили въ своихъ рукахъ мечъ вещественный и на мірскихъ властителей стали смотрѣть, какъ на своихъ вассаловъ.

[1]) Т. III, стр. 161—162.
[2]) Т. IV, стр. 78.

А такъ какъ папская притязательность встрѣтила отпоръ со стороны свѣтскихъ государей, то явилась необходимость изыскивать чисто—мірскія средства и орудія борьбы съ противниками папскаго всевластія, вслѣдствіе чего западная Церковь изъ воинствующей обращается въ воюющую. Первымъ изъ такихъ средствъ служило юридическое право. Но папскому праву могло быть противопоставлено мірское право и папскимъ легистамъ—болѣе искусные легисты свѣтскихъ государей. Это вынуждало папъ спуститься еще ниже-обратиться къ обычнымъ мірскимъ средствамъ борьбы за свое право: дипломатіи, интригамъ и войнамъ.

Такимъ образомъ, папская власть, по цѣлямъ и средствамъ борьбы, стала въ одинъ уровень съ мірской властью, и Церковь превратилась въ одну изъ мірскихъ силъ. Вмѣсто того, чтобы привлекать къ себѣ мірскія силы, втягивать въ государство, Церковь западная сама была втянута въ водоворотъ государственныхъ интересовъ и обмірщилась. Папство своими свѣтскими притязаніями не только не усилило своего обаянія, а наоборотъ—унизило его и себя. Наряду съ этимъ внутреннимъ, нравственнымъ униженіемъ произошло и фактическое, внѣшнее униженіе и позоръ папства, которое лишилось не только мірской власти, но и духовной самостоятельности. Именно тотъ самый папа (Бонифацій VIII), который съ особеннымъ увлеченіемъ провозгласилъ себя обладателемъ не только духовнаго, но и вещественнаго меча,—именно онъ, разбитый и плѣненный войсками прежняго союзника, Французскаго короля, получилъ ту знаменитую пощечину, которая оказалась предвѣстіемъ Авиньонскаго плѣненія папъ. „Государи государей“ стали послушными орудіями одного изъ своихъ мнимыхъ вассаловъ [1]).

Выше нами было уже сказано, что на Западѣ давно сознавалась ложность папизма, и это сознаніе нашло себѣ полное выраженіе въ протестантствѣ, отличительной особенностью котораго является не національный и не политическій протестъ, а чисто нравственный протестъ насилуемой личности во имя свободы совѣсти и правъ индивидуальнаго духа. Рѣшительное утвержденіе религіозной свободы лица и неприкосновенности личной совѣсти составляетъ заслугу

1) Т. IV, стр. 87.

протестантства. Но справедливо возставъ противъ внѣшняго принужденія, протестанты не захотѣли признать и внутренней нравственной обязательности вселенскаго авторитета для отдѣльной личности и въ этомъ состоитъ неправда протестантства. Итакъ, подводитъ итоги своимъ разсужденіямъ Соловьевъ: 1) раздѣленіе Церквей показало, что Церковь насильственно объединена быть не можетъ; 2) торжество свѣтской власти во всемъ христіанскомъ мірѣ показало, что Церковь насильственно надъ міромъ господствовать не можетъ; 3) появленіе протестантства показало, что человѣкъ насильно спасенъ быть не можетъ.

Вотъ относительное оправданіе для раздѣленія Церквей, для борьбы свѣтской власти противъ папства и для реформаціи. Но это оправданіе только относительное „Византизмъ, возставъ противъ усиленной централизаціи Рима, былъ-бы вполнѣ правъ, если-бы помимо римской централизаціи могъ дать церквамъ дѣятельное и крѣпкое единство для общаго дѣла. Но онъ этого самъ не могъ. Церкви остались раздѣленными и послѣдствія этого раздѣленія доселѣ парализуютъ историческую силу христіанства и предъ нами повидимому стоитъ дилемма: или принудительная централизація Рима, или отсутствіе церковнаго единства.

Далѣе, мірскія власти во всей Европѣ возстали противъ насильственной теократіи папизма Онѣ были-бы вполнѣ правы, если-бы, взамѣнъ этой теократіи, могли создать для человѣчества такой общественный порядокъ, который, оставляя свободное мѣсто религіи и всѣмъ высшимъ духовнымъ интересамъ, осуществлялъ-бы правду въ людскихъ отношеніяхъ и давалъ-бы мирное, правильное развитіе всѣмъ человѣческимъ силамъ. Но на самомъ дѣлѣ мы видимъ повсюду постоянную вражду между государствами и націями, изводящую лучшія силы народа на колоссальныя вооруженія и въ каждомъ народѣ и государствѣ ожесточенную борьбу классовъ и партій, и какъ вѣнецъ всего этого,—грамадныя и все болѣе учащенныя войны, въ сравненіи съ которыми средневѣковыя войны могутъ казаться дѣтской игрой. И здѣсь повидимому остается дилемма: или принудительная теократія папства, или политическій и общественный хаосъ. Наконецъ, протестантство и вышедшій изъ него раціонализмъ возстали противъ папства за то, что оно вымогало у чело-

вѣка покорность авторитету. Протестантство и раціонализмъ выли-бы вполнѣ правы, если-бы, взамѣнъ единой истины авторитета, они могли дать человѣчеству единую истину разума Но вмѣсто того мы видимъ безпрерывную смѣну системъ и теорій, никакой объективной и универсальной истины не представляющихъ, никакой обязанности для ума не имѣющихъ, остающихся на степени личныхъ мнѣній и одностороннихъ взглядовъ, другъ друга взаимно исключающихъ. И тутъ опять тяготѣетъ дилемма: или обязательный авторитетъ Церкви, или умственная и нравственная смута“ [1]).

Вотъ тѣ печальные итоги, къ которымъ приходитъ Соловьевъ послѣ разсмотрѣнія современной ему церковно-общественной и государственной жизни.

Такое бѣдственное положеніе христіанскаго міра имѣетъ, какъ мы видѣли, одну причину и можетъ имѣть только одинъ исходъ. Этотъ исходъ Соловьевъ видитъ въ соединеніи Церквей, которое онъ постулируетъ почти съ необходимостью. Мысль о соединеніи Церквей была постоянною у Соловьева, и мы можемъ встрѣтить ее въ той или иной формѣ почти въ каждомъ его произведеніи, не исключая даже самыхъ мелкихъ статей и замѣтокъ. „Всякое положительное развитіе моихъ мыслей, говоритъ онъ въ одномъ изъ своихъ писемъ къ Н. Н. Страхову, сводится на проповѣдь Вселенской Церкви и примиренія съ папствомъ“ [2]). Въ другомъ письмѣ къ Кирѣеву онъ также говоритъ: „чтобы я ни писалъ, всегда одинъ конецъ: coeterum censeo instaurandam esse Ecclesiae unitatem“ [3]).

Но соединеніе Церквей, будучи его жизненной задачей, сдѣлалось, какъ мы увидимъ далѣе, и источникомъ жизненной драмы, которую ему пришлось пережить.

Въ рѣшеніи вопроса о соединеніи Церквей Соловьевъ исходитъ изъ идеи Царства Божія (свободной теократіи), какъ руководящаго здѣсь начала, и этимъ даетъ намъ прекрасный случай указать на значеніе этой идеи въ рѣшеніи вопроса о соединеніи Церквей. Идея Царства Божія была у Соловьева вдохновляющею силою въ трудной работѣ по воссоединенію Церквей; Царство Божіе служило ему цѣлью, а

1) Т. IV, стр. 94—95.
2) Письма, т. I, стр. 42.
3) Письма, т. II, стр. 107.

соединеніе церквей—средствомъ для этой цѣли. Теперь мы спросимъ, каковы-же тѣ общія основы или условія соединенія церквей, которыя намѣтилъ Соловьевъ?—Эти условія опять-таки опредѣляются вдохновлявшей Соловьева въ этомъ дѣлѣ идеей Царства Божія. Соединяться нужно въ томъ, что ведетъ къ Царству Божію (свободной теократіи), и, стало быть, Царство Божіе—вотъ то, что должно быть общей основой для соединенія. Изъ этой общей основы вытекаютъ и всѣ частныя условія соединенія подобно тому, какъ изъ общаго понятія вытекаютъ всѣ частныя.

Общая формула Соловьева можетъ быть выражена въ такой формѣ: in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas. Итакъ, стало быть, требуется единеніе церквей въ необходимомъ, главномъ. Но главное въ Церкви, ея основа есть „Богочеловѣческій союзъ людей со Христомъ чрезъ ту же силу святительства, въ той же вѣрѣ, въ тѣхъ же таинствахъ“ или „реально-мистическая связь ихъ съ Главою Церкви—Христомъ“, дѣлающая изъ нихъ одно тѣло Христово.

Отсюда необходимыми условіями соединенія церквей, по Соловьеву, должны служить: „во-первыхъ, признаніе богочеловѣческой власти въ церковной іерархіи, чрезъ апостольское преемство отъ Христа происходящей (путь Христовъ); во-вторыхъ, исповѣданіе богочеловѣческой вѣры, т. е. православнаго догмата объ истинномъ и совершенномъ Божествѣ и истинномъ и совершенномъ человѣчествѣ Христа, согласно опредѣленіямъ вселенскихъ соборовъ (истина Христова); въ-третьихъ, участіе въ богочеловѣческой жизни чрезъ пріобщеніе св. таинствамъ, какъ началамъ новой духовной тѣлесности и благодатной жизни (Христосъ какъ жизнь въ насъ). Всѣ люди, исполняющіе эти условія, т е. признающіе отеческую власть апостольской іерархіи, исповѣдующіе Сына Божія и сына человѣческаго и участвующіе въ благодатныхъ дарахъ Духа Святаго,—всѣ такіе люди принадлежатъ къ Церкви Христовой на землѣ, они въ Церкви и Церковь въ нихъ. Таковы мы, восточные православные, таковы-же и западные католики“ [1]).

Разсматривая Церковь съ этой стороны, Соловьевъ находитъ, что основное единство Вселенской Церкви „нисколько

1) Т. IV, стр. 98.

не нарушается видимымъ раздѣленіемъ церковныхъ обществъ между собою изъ-за частныхъ вѣрованій и правилъ", не нарушающихъ существенной основы и сущности Церкви, какъ Царства Божія: съ раздѣленіемъ Церквей не измѣнилось отношеніе христіанъ восточныхъ и западныхъ ко Христу и Его благодати; основа христіанская въ обѣихъ половинахъ Вселенской Церкви остается цѣлою. Поэтому, восточная и западная церковь не суть радикально отдѣльныя, совершенно чуждыя другъ другу тѣла, а лишь части единаго истиннаго тѣла Христова—Вселенской Церкви: оба церковныя общества одинаково соединены со Христомъ чрезъ апостольское, истинную вѣру и таинство. При кажущемся раздѣленіи, Вселенская Церковь—одна, но является въ двухъ [1]).

Изъ сказаннаго о реальномъ единствѣ Вселенской Церкви въ обѣихъ половинахъ ея вытекаетъ такой выводъ по отношенію къ задачѣ, которую должно себѣ ставить въ дѣлѣ соединенія церквей: здѣсь „задача не въ томъ, что-бы создать единую Вселенскую Церковь, которая уже и безъ того есть въ существѣ дѣла, а только въ томъ, чтобы сообразовать видимое явленіе Церкви съ ея существомъ...

Мистическое единство человѣческихъ обществъ во Христѣ должно выражаться въ ихъ явномъ братскомъ единеніи между собою... Существенное единство Вселенской Церкви, скрытое отъ нашихъ взглядовъ, должно стать явнымъ чрезъ видимое возсоединеніе двухъ раздѣленныхъ исторіей, хотя и нераздѣльныхъ во Христѣ, церковныхъ обществъ. Это можетъ быть сдѣлано только посредствомъ нашей доброй воли. Исходными точками этого дѣла должно быть: 1) признаніе существеннаго единства обѣихъ церквей во Христѣ и 2) нравственная потребность и обязанность провести это единство и въ чисто-человѣческія взаимныя отношенія двухъ церковныхъ обществъ, чтобы Церковь стала единой и въ мірѣ" [2]). Въ настоящее время главнымъ препятствіемъ на пути къ этой цѣли лежитъ глубоко укоренившееся въ обѣихъ церквахъ ложное мнѣніе, по которому каждая изъ церквей признаетъ себя только въ отдѣльности за цѣлое, за Вселенскую Церковь: „отсюда самодовольное отчужденіе Востока,

---

1) Т IV, стр 100—101.
2) Т. IV, 101, 99, 101.

отсюда и самоувѣренный прозелитизмъ Запада“ [1]). Благодаря соединенію церквей, оба одностороннія направленія въ исторіи христіанскаго развитія (Востокъ и Западъ) восполнятъ другъ друга и создадутъ единую Вселенскую Церковь Христову. Раздѣленіе было необходимо только для того, чтобы пройти чрезъ искусъ самопознанія, оно лишь временный историческій фактъ; теперь-же „образовательныя начала Востока и Запада, примиренныя и соединенныя въ христіанствѣ, но вновь раздѣлившіяся въ христіанахъ, должны возсоединиться въ нихъ самихъ и создать вселенскую богочеловѣческую культуру.

Восточное начало—страдательная преданность вѣчному и божественному,—и западное начало—самодѣятельность человѣка (чрезъ власти и свободу) найдутъ тогда свое единство и свою правду въ самодѣятельномъ и свободномъ служеніи всѣхъ человѣческихъ силъ божественной истинѣ“ [2]).

Примѣчаніе. Когда Соловьевъ говоритъ о соединеніи церквей, то не имѣетъ въ виду протестантства и не допускаетъ соединенія съ нимъ, а только—возсоединеніе его съ Церковью. По его воззрѣніямъ, протестанты не оставляютъ Церкви и находятся внѣ Ея, хотя лучшія силы протестантства и стремятся къ Церкви и, безъ сомнѣнія, войдутъ въ нее, когда церковное единство явится, какъ свободное (см. напр, т. IV, стр. 105; см. также Письма, т II, 106).

Соловьевъ указываетъ и на тѣ практическіе выгоды, которыя произойдутъ отъ соединенія Церквей, а именно: прежде всего—возстановленіе и укрѣпленіе церковной независимости „Царскаго Востока“. Востокъ получилъ-бы для этого точку опоры внѣ себя въ западномъ первосвященникѣ съ его полнотою власти надъ всею Церковью. Но и западный первосвященникъ въ свою очередь нуждается въ охранѣ и заступленіи восточнаго царя, въ патріархальномъ благочестіи царскаго народа. Такимъ образомъ, возсоединеніе между православіемъ и католичествомъ освободило-бы и усилило Церковь на Востокѣ, а на Западѣ—возстановило-бы христіанскую государственность.

Такова общая схема соединенія Церквей, предлагаемая Влад. Серг. Соловьевымъ.

---

1) Стр. 101.
2) Т. IV, стр. 105.

Идея соединенія Церквей у него соединяется съ идеей объ особой миссіи Славянскихъ народовъ и въ частности Русскаго въ дѣлѣ теократіи Сознаніе грѣховъ и противорѣчій стараго славянофильства не спасло Соловьева отъ увлеченія мессіанизмомъ.

И у него воскресла, только въ другой формѣ, старая традиціонная мечта о третьемъ Римѣ и о народѣ—богоносцѣ. Онъ вообразилъ, что изъ всѣхъ народовъ въ мірѣ одинъ народъ русскій есть народъ теократическій или царскій, призванный утвердить на землѣ Царство Божіе въ формѣ святой государственности и общественности. „Можно было-бы, говоритъ Соловьевъ, отчаяться въ судьбахъ христіанства, если-бы въ запасѣ всемірной исторіи не хранились еще свѣжія силы—силы славянскихъ народовъ“ [1]) и въ частности Русскаго. „Глубоко религіозный и монархическій характеръ русскаго народа, нѣкоторые пророческіе факты въ его прошломъ, огромная и сплоченная масса его имперіи, великая скрытая сила національнаго духа, стоящая въ такомъ противорѣчіи къ бѣдности и пустотѣ его теперяшняго существованія,—все это указываетъ, повидимому, что историческія судьбы судили Россіи дать Вселенской Церкви политическую власть, необходимую ей для спасенія и возрожденія Европы и всего міра“ [2]).

Стало быть, Соловьевъ видитъ миссію Россіи въ томъ, чтобы взяться и выполнить дѣло Константина и Карла Великаго, потерпѣвшее крушеніе какъ въ Византіи, такъ и на Западѣ. „Христіанская Россія, подражая Самому Христу, должна подчинить власть государства (Царственную власть Сына) авторитету Вселенской Церкви (священству Отца) и отвести подобающее мѣсто общественной свободѣ (дѣйствію Духа)... Русская идея, историческій долгъ Россіи требуетъ отъ насъ признанія нашей неразрывной связи съ вселенскимъ семействомъ Христа и обращенія всѣхъ нашихъ національныхъ дарованій, всей мощи нашей имперіи на окончательное осуществленіе соціальной троицы, гдѣ каждое изъ трехъ главныхъ органическихъ единствъ: Церковь, государство и общество—безусловно свободно и державно, не въ отъединеніи отъ двухъ другихъ, поглощая или истребляя ихъ, но—

1) Т IV, стр. 155.

2) „Россія и Всел. Церковь“, стр. 63

въ утвержденіи безусловной внутренней связи съ ними. Возстановить на землѣ этотъ вѣрный образъ божественной Троицы—вотъ въ чемъ русская идея!“ [1]).

Провидѣніе изначала поставило Россію между нехристіанскимъ Востокомъ и западною формою христіанства—между басурманствомъ и латинствомъ; Россія уже достаточно показала и Востоку и Западу свои физическія силы въ борьбѣ съ ними,—теперь предстоитъ ей показать имъ свою духовную силу въ примиреніи и нравственно соединиться съ ними во имя высшей всемірной истины. Въ одномъ мѣстѣ Соловьевъ прямо говоритъ: „я съ своей стороны глубоко убѣжденъ, что церковное примиреніе Востока и Запада есть именно національная историческая задача Россіи“ [2]).

Съ церковнымъ вопросомъ о соединеніи у Соловьева тѣсно связанъ также вопросъ о соединеніи славянъ между собою, идея панславизма, которую онъ считалъ практически неосуществимой безъ соглашенія Востока и Запада на почвѣ церковной (см. т. V, стр. 60—68). Но въ виду того, что это уже относится къ области его общественно-политическихъ взглядовъ, мы на этомъ вопросѣ останавливаться не будемъ.

При этомъ, посредниками между Россіей и Западомъ въ дѣлѣ соединенія Церквей Соловьевъ считаетъ Поляковъ, по національности Славянъ, а по религіи—католиковъ.

Онъ такъ говоритъ объ этомъ: „такъ какъ государственная власть Востока принадлежитъ Россіи въ ея Царѣ, а духовная власть Запада принадлежитъ Римскому первосвященнику, то не являются-ли естественными посредниками соединенія наши поляки, поданные русскаго царя и духовныя дѣти римскаго папы, поляки—славяне и близкіе русскимъ по крови, а по духу и культурѣ примыкающіе къ романо-германскому западу?“ [3]).

Хотя поляки въ настоящее время меньше всего думаютъ о такой роли, и всѣ ихъ усилія направлены не къ универсально-религіозной, а къ національно-политической задачѣ—къ возстановленію великаго польскаго королевства; но для всѣхъ, кромѣ ихъ самихъ, уже стала ясной фантастичность этой цѣли и безплодность ихъ усилій. Однако,

1) „Русская идея“, цитир. соч., стр. 50—51.
2) Т. V, стр. 36.
3) Т. IV, стр 163—164.

наступитъ нѣкогда день, вдохновенно пророчествуетъ Соловьевъ, и „исцѣленная отъ долгаго безумія Польша станетъ живымъ мостомъ между святыней Востока и Запада. Могущественный царь протянетъ руку помощи гонимому первосвященнику. Тогда возстанутъ истинные пророки изъ среды всѣхъ народовъ и будутъ свидѣтелями царю и священнику“ [1]). Это и будетъ Вселенская свободная теократія и Вселенская Церковь.

Что-же касается самаго характера соединенія церквей, то Соловьевъ также высказался объ этомъ предметѣ довольно опредѣленно. Желанное соединеніе церквей, по нему, никакъ не можетъ состоять въ облатыненіи православнаго Востока, или исключительномъ преобладаніи западной Церкви. Между этими двумя церквами можетъ и должно быть такое сочетаніе, при которомъ каждая сохраняетъ свое образующее начало и свои особенности, упраздняя только вражду и исключительность [2]).

Онъ мечтаетъ о внутреннемъ органическомъ синтезѣ ихъ, т. е. о такомъ соединеніи обѣихъ половинъ вселенскаго христіанства, при которомъ сохранились-бы индивидуальныя особенности той и другой.

Онъ мечталъ о такомъ соединеніи, „чтобы можно было, оставаясь православнымъ, быть вмѣстѣ съ тѣмъ католикомъ, и оставаясь католикомъ,—быть православнымъ“ [3]).

Въ одномъ изъ своихъ писемъ къ А. Кирѣеву, Соловьевъ такъ опредѣляетъ характеръ соединенія Церквей: „что касается до соединенія Церквей, то я разумѣю соединеніе не механическое, которое и нежелательно, и невозможно; я разумѣю соединеніе, такъ сказать, химическое, при которомъ обыкновенно происходитъ нѣчто весьма отличное отъ прежняго состоянія соединившихся элементовъ (напр., отъ соединенія водорода съ кислородомъ происходитъ вода, совершенно непохожая по свойствамъ своимъ на эти газы)“ [4]). Исходя изъ такого пониманія характера соединенія церквей, Соловьевъ, конечно, не могъ сдѣлаться проповѣдникомъ латинизаціи и долженъ былъ отрицать всякій единоличный переходъ изъ православія въ католичество и всякую внѣшнюю унію съ нимъ. Онъ дѣйствительно такъ и дѣлалъ, какъ

1) Т. IV, стр. 165
2) Т. V, стр. 67—68
3) Т. V. 61.
4) Письма, т II. 114.

это мы видимъ изъ нѣкоторыхъ его печатныхъ заявленій и частныхъ писемъ. Такъ, напр., въ одномъ письмѣ въ редакцію „Новаго Времени“ онъ пишетъ 1) „имѣя и открыто высказывая свои особыя мнѣнія по спорнымъ церковнымъ вопросамъ, я остаюсь и уповаю всегда остаться членомъ православной Церкви не только формально, но и дѣйствительно, ничѣмъ не нарушая своего исповѣданія и исполняя соединенныя съ нимъ религіозныя обязанности. 2) Желая полнаго и плодотворнаго соединенія обѣихъ церквей ради общественнаго блага Россіи и всего христіанскаго міра, я никогда и никого не убѣждалъ переходить изъ восточной Церкви въ западную, а, напротивъ, имѣлъ случай рѣшительно отговаривать иныхъ отъ такого намѣренія, ибо всякое личное „обращеніе“ (равно какъ и внѣшнюю унію) считаю не только не нужнымъ, но и вреднымъ для вселенскаго дѣла, хотя, конечно, не могу бросать камня въ „обращающихся“ по искреннему или ошибочному убѣжденію“ и т. д. [1]).

То же самое, такъ сказать, церковное credo онъ буквально почти повторяетъ и въ письмѣ, помѣщенномъ въ „Церковномъ Вѣстникѣ“ [2]), а также и въ письмѣ къ архимандриту Антонію (покойному митрополиту С.-Петербургскому и Ладожскому) [3]). Мало того, всякую внѣшнюю, механическую унію онъ называлъ даже „кошмаромъ“ [4]).

Иначе, конечно, Соловьевъ и поступить не могъ, такъ какъ эти убѣжденія его были неразрывно связаны съ самымъ существомъ его воззрѣній на церковный вопросъ. Перейти въ римское католичество для него значило—дѣломъ заявить о томъ, что Церковь восточная перестала быть каѳоличною, что она не на поверхности своего существованія только, а всѣмъ существомъ своимъ, мистически отдѣлилась отъ вселенскаго единства.

Иными словами, съ его точки зрѣнія, это значило-бы—утверждать и тѣмъ самымъ поддерживать вѣроисповѣдный раздоръ. Между тѣмъ Соловьевъ считалъ себя прежде всего пророкомъ соединенія Церквей; понятно, что при этихъ условіяхъ единоличный переходъ въ католицизмъ или внѣшняя унія были-бы равнозначительными отказу отъ того, въ чемъ

---

1) Письма, т. III, 172
2) Письма, т. III, стр. 192—194.
3) Тоже, стр 189
4) Тоже, стр. 184

онъ видѣлъ свое религіозное призваніе, задачу всей своей жизни.

Таковы намѣченныя Соловьевымъ: общая схема или программа и самый характеръ соединенія Церквей. Конечно, если это дѣло составляло задачу всей его жизни, то мы не можемъ допустить, чтобы онъ остановился только на этихъ общихъ штрихахъ и вправѣ ожидать отъ него болѣе детальныхъ, практическихъ указаній къ осуществленію его мечты. И мы дѣйствительно видимъ, что Соловьевъ, намѣтивши общую программу, не остановился на ней, но далъ и нѣсколько практическихъ указаній для скорѣйшаго рѣшенія его жизненной задачи и даже самъ сдѣлалъ нѣсколько попытокъ, хотя и неудачныхъ, къ достиженію своей цѣли.

„Если отъ меня потребуютъ, говоритъ онъ, практическаго указанія, что, по моему убѣжденію, должно намъ прежде всего сдѣлать для соединенія Церквей, то я скажу, что намъ прежде всего должно вновь пересмотрѣть всѣ главные спорные вопросы между двумя церквами не съ полемическими и обличительными цѣлями, какъ это дѣлалось доселѣ, а съ искреннимъ желаніемъ вполнѣ понять противную сторону, оказать ей всю справедливость и въ чемъ должно согласиться“ [1]).

Для того, чтобы такой пересмотръ всѣхъ главныхъ спорныхъ вопросовъ могъ состояться, для этого необходимо прежде всего поставить дѣло на истинно-христіанскую почву, иначе говоря, необходимо открытое, всестороннее и безбоязненное обсужденіе всѣхъ религіозныхъ и церковныхъ вопросовъ, а для этого необходима у насъ прежде всего полная свобода богословскаго и церковно-историческаго изслѣдованія, безъ чего невозможно правильное внутреннее движеніе религіозной мысли и чувства. Что должны сдѣлать католики для соединенія съ нами—это ихъ дѣло. Съ нашей же стороны это должно быть сдѣлано прежде всего.

Послѣ свободнаго и всесторонняго обсужденія всѣхъ главныхъ спорныхъ вопросовъ между православіемъ и католичествомъ, долженъ быть для окончательнаго и безспорнаго рѣшенія дѣла созванъ вселенскій соборъ. При этомъ Соловьевъ ссылается, въ качествѣ авторитета, на митропо-

---

1) Т. IV, стр. 104.

лита Филарета Московскаго, который стоялъ также на этой точкѣ зрѣнія и примѣнялъ ее даже по отношенію къ протестантству, „противъ чего, конечно, можно спорить“, замѣчаетъ отъ себя Соловьевъ [1]). Итакъ, формулируемъ теперь словами самого Соловьева тѣ итоги, къ какимъ онъ, наконецъ, пришелъ: „прежде чѣмъ обращаться къ католикамъ съ какими-бы то ни было требованіями или предложеніями, намъ нужно опредѣлить наше собственное обязательное отношеніе къ спорнымъ (для насъ, а не для нихъ) вопросамъ.

Пусть соберется соборъ всѣхъ восточныхъ церквей и тогда можетъ произойти одно изъ трехъ: или 1) этотъ соборъ, признавши себя за вселенскій (и признанный таковымъ повсюду на востокѣ), осудитъ католическія ученія,—тогда дѣло выяснится въ смыслѣ несомнѣннаго раздѣленія церквей; или 2) этотъ соборъ, осудившій (т. е. имѣющій осудить) католическія ученія, не будетъ признанъ на Востокѣ за вселенскій соборъ наряду съ прежними семью,—тогда дѣло выяснится по крайней мѣрѣ въ смыслѣ неспособности Восточной Церкви имѣть вселенскій соборъ. 3) или, наконецъ, этотъ соборъ признаетъ католическія ученія правильными,—и тогда состоится соединеніе Церквей. Я другого пути не предвижу, хотя и не отрицаю возможности непредвидѣннаго“ [2]) Стало быть, Соловьевъ признаетъ возможнымъ соединеніе съ католичествомъ только въ томъ случаѣ, если вселенскій соборъ признаетъ католическія ученія правильными, каковыми онъ самъ и считалъ ихъ.

Когда ему возражали на это и указывали на то, что католики исповѣдуютъ новые, неизвѣстные древней Церкви догматы: Filioque, непогрѣшимость папы ex cathedra, непорочное зачатіе Св. Дѣвы, (Infallibilitas, Immaculata conceptio) и др. и, поэтому должны быть признаны еретиками, то онъ на это отвѣчалъ такъ: „охотно готовъ заранѣе (т. е. до вселенскаго собора) допустить, что они въ этомъ заблуждаются. Но мнѣ необходимо навѣрное знать, впадаютъ-ли они при этомъ въ ересь, осужденную вселенскою Церковью... Пусть мнѣ укажутъ, какимъ постановленіемъ вселенской Церкви, на какомъ вселенскомъ соборѣ отлучены и осуждены като-

---

1) Письма, т. III, стр 192—193.
2) Письма, т. II, стр 123—124.

лики“ [1]). Относительно же прибавки слова Filioque къ символу вѣры, которая, какъ и всякая другая прибавка, заранѣе осуждена вселенскими соборами еще въ V вѣкѣ, Соловьевъ цѣлымъ рядомъ соображеній и доказательствъ подтверждаетъ ту мысль, что это запрещеніе не относится къ буквальной неприкосновенности символа и именно символа Константинопольскаго и что, наконецъ, оно—дисциплинарное, а не догматическое постановленіе и, стало быть, имѣетъ безусловно-обязательную силу лишь въ тѣхъ обстоятельствахъ времени и мѣста, въ которыхъ оно постановлено [2]).

Кромѣ того, онъ сомнѣвается въ самомъ фактѣ прибавленія слова „Filioque“ къ символу вѣры и, по крайней мѣрѣ, ни малѣйшихъ слѣдовъ и признаковъ намѣренной вставки filioque въ испанскихъ церковныхъ памятникахъ онъ не находитъ, какъ то утверждаютъ православные богословы.

А если такъ, если нельзя даже констатировать самого факта вставки въ символъ слова „Filioque“, то для насъ во всякомъ случаѣ несомнѣнно то, что какъ выражаемое этимъ словомъ ученіе, такъ и обстоятельство нахожденія этого слова въ латинскомъ символѣ никакому осужденію Вселенской Церкви не подвергались.

Не подвергались также осужденію Вселенской Церкви и другіе католическіе догматы, какъ-то: непогрѣшимость папы ex cathedra, непорочное зачатіе Св. Дѣвы и др., а стало быть. и католичество не принадлежитъ къ числу ересей, осужденныхъ Вселенскою Церковью. На этой мысли особенно настаиваетъ Соловьевъ и для подтвержденія ея ссылается даже на авторитетъ митрополитовъ Московскаго (Филарета) и Кіевскаго (Платона) [3]).

Для большаго подтвержденія своихъ взглядовъ, а также и для болѣе прочнаго обоснованія такъ называемыхъ нашими богословами „новыхъ“ католическихъ догматовъ (Filioque, Infallibilitas ex cathedra, Immaculata concepto) Соловьевъ выдвигаетъ извѣстную теорію догматическаго развитія.

Эта теорія, служа оправданіемъ котолическихъ догматовъ, въ то-же время въ системѣ Соловьева служитъ какъ

---

1) Т IV, стр 242
2) Т. IV, стр. 245
3) Т. IV, стр. 250—251.

бы мостомъ для соединенія Восточной и Западной Церкви православія и католичества.

Въ системѣ Соловьева она является прямымъ логическимъ выводомъ изъ его теософскаго ученія о Церкви, какъ живомъ организмѣ, тѣлѣ Христовомъ и поэтому неразрывно съ нимъ связана. Выраженія ап. Павла, гдѣ Церковь называется „тѣломъ Христовымъ“ [1]), Соловьевъ понималъ не въ смыслѣ метафоры, а въ смѣслѣ метафизической формулу, выражающей реально-метафизическое существо Церкви, какъ богочеловѣческаго организма или живого тѣла Божественнаго Логоса. Если Церковь—организмъ, то какъ и всякій организмъ, она должна расти, совершенствоваться и развиваться не только по своему видимому устройству, но и въ своемъ ученіи, догматахъ. Если же не видѣть въ Церкви такого богочеловѣческаго существа, тогда, конечно, нельзя говорить о развитіи Церкви и ея ученія, „ибо, говоритъ Соловьевъ, отрѣшенная истина Божества сама по себѣ развиваться не можетъ, а личное или хотя-бы даже народное разумѣніе этой истины, если и развивается, то такое частичное развитіе еще не составляетъ развитія самой Вселенской Церкви“ [2]).

Теперь перейдемъ къ самой теоріи и изложимъ кратко ея суть. По воззрѣнію Соловьева, принесенное І. Христомъ Божественное откровеніе заключаетъ въ себѣ самое основное и существенное въ христіанскомъ знаніи, что, какъ въ зародышѣ, заключаетъ въ себѣ все содержаніе религіознаго, христіанскаго сознанія во всѣхъ его подробностяхъ, свободно раскрываемое при содѣйствіи Св. Духа, пребывающаго въ Церкви. Конечно, апостолы учили словомъ и посланіями весьма многому, но значеніе самой главной, твердо—опредѣленной и безусловно-обязательной истины въ первое время имѣло только ученіе объ Іисусѣ Христѣ, какъ Сынѣ Божіемъ, пришедшемъ во плоти для спасенія людей, распятомъ, умершемъ, воскресшемъ и вознесшемся на небо ради нашего спасенія.

Стало быть, идея о Христѣ, какъ Богочеловѣкѣ, или идея Богочеловѣчества есть, по Соловьеву, „перво-догматъ“

1) Римл. XII, 4—5; 1-е Коринѳ. VI, 15; Еф. I, 23; IV, 12; Колос. I, 18 и др.

2) Т. IV, стр. 298.

христіанства, изъ котораго съ теченіемъ времени, какъ изъ сѣмени, выросла вся догматика христіанства, всѣ частныя догматическія истины, implicite, заключавшіяся въ этой основной христіанской истинѣ.

Догматическое содержаніе первоначальнаго христіанскаго сознанія представляется въ такомъ воззрѣніи простымъ и несложнымъ и сводится къ весьма небольшому числу болѣе или менѣе ясныхъ вѣрованій, группирующихся около основной, единственно-твердо-опредѣленной истины богочеловѣчества.

Догматическое развитіе Церкви точкою отправленія своего, такимъ образомъ, имѣетъ minimum догматическаго сознанія, путемъ дифференцированія все болѣе разширяющагося, дѣлающагося сложнѣе и богаче содержаніемъ. Въ такомъ представленіи догматическій прогрессъ Церкви у Соловьева принимаетъ видъ историческаго эволюціоннаго процесса въ точномъ значеніи этого слова. Этотъ эволюціонный процессъ Соловьевъ представлялъ себѣ такимъ образомъ: „всѣ частныя истины православнаго вѣроученія были сперва для церковнаго сознанія неясны и неопредѣленны, а слѣдовательно, и не обязательны, и лишь въ теченіе вѣковъ по поводу различныхъ заблужденій выяснялись, получали всецерковное опредѣленіе и тогда только становились общеобязательными догматами...

Задача церковнаго вѣроучительства состояла не въ открытіи новыхъ истинъ, а въ новомъ раскрытіи одной и той-же первоначальной истины“ [1]). Свою теорію Соловьевъ подкрѣпляетъ фактами исторіи.

По нему, даже основныя христіанскія вѣрованія, напр., во всеобщее воскресеніе мертвыхъ и въ Св. Троицу не обладали сначала свойствами ясности, неоспоримости и общеобязательности, принадлежащими имъ теперь въ Церкви. Въ „ученіи двѣнадцати апостоловъ“,—памятникѣ древнѣйшей христіанской письменности, весьма опредѣленно говорится о воскресеніи мертвыхъ, „но не всѣхъ, а какъ сказано: пріидетъ Господь и всѣ святые съ Нимъ“, т. е. говорится не о всеобщемъ воскресеніи всѣхъ праведныхъ и грѣшныхъ, вѣрующихъ и невѣрующихъ, но о воскресеніи

1) Т. IV, стр. 282.

только „умершихъ о Христѣ“. Это значитъ, что „истина всеобщаго воскресенія еще не вошла въ церковное сознаніе всѣхъ вѣрующихъ“ той ранней эпохи, къ которой принадлежалъ памятникъ [1]). Что истина единосущія Сына съ Отцомъ въ до-никейскую эпоху еще не была вполнѣ ясною въ церковномъ сознаніи, а потому и не была общеобязательнымъ догматомъ, доказательствомъ этому служитъ ученіе св. Іустина Философа и св. Θеофила Антіохійскаго о св. Троицѣ, не только весьма неопредѣленное и смутное, но со слѣдами субординатизма, выступившаго потомъ ясно у Оригена. Съ рѣшительностью нельзя даже утверждать, чтобы Іустинъ Философъ высказывался о Св. Духѣ, какъ третьей самостоятельной Божественной ѵпостаси [2]).

Совершенно не подлежитъ сомнѣнію, чтобы въ изначальномъ христіанскомъ вѣроученіи ясно было опредѣлено точно также ученіе о Лицѣ І. Христа во всѣхъ своихъ подробностяхъ; такъ, напр., догматическія опредѣленія о двухъ воляхъ и дѣйствіяхъ во Христѣ „вырабатывались, такъ сказать, на глазахъ позднѣйшей исторіи“ [3]).

Это-же должно сказать и объ иконопочитаніи. Сначала существовалъ въ христіанской Церкви только обычай изображать священныя лица и предметы, но онъ былъ только зачаткомъ догмата, догмата-же или опредѣленнаго и общеобязательнаго ученія объ иконопочитаніи до VII вселенскаго собора не было. Если бы иконопочитаніе до VIII в. имѣло значеніе догмата, а не свободнаго, благочестиваго обычая, то отвергавшіе его тѣмъ самымъ становились-бы еретиками и подлежали-бы отлученію. Но этого не было. За 100 слишкомъ лѣтъ до иконоборческихъ волненій епископъ Марсельскій Серенъ разбилъ и выбросилъ изъ своей церкви священныя изображенія, говоря, что почитаніе ихъ—идолопоклонство. Епископъ дѣйствовалъ совершенно такъ, какъ потомъ дѣйствовали иконоборцы. Конечно, если-бы иконопочитаніе въ то время было общеобязательнымъ или общепризнаннымъ догматомъ вѣры, то когда дѣло дошло до папы св. Григорія Двоеслова, поступокъ епископа Серена вызвалъ-бы строгое осужденіе его и, въ концѣ концовъ, въ

[1]) Т. IV, стр. 265
[2]) Т IV, стр. 266—267.
[3]) т IV, стр 266—267.

случаѣ нераскаянности, навлекъ-бы отлученіе отъ Церкви. Но было иначе. Въ своемъ посланіи къ еписк. Серену Григорій Двоесловъ весьма хвалитъ его за правомысліе и порицаетъ лишь за необдуманную ревность и затѣмъ поясняетъ, что божеское поклоненіе иконамъ должно быть запрещаемо, но самые иконы должны быть допускаемы для поученія простыхъ, несвѣдущихъ людей [1]). Итакъ, стало быть, развитіе церковнаго вѣроученія (въ связи съ общимъ развитіемъ Церкви) есть не теорія, а фактъ, который нельзя серьезно отрицать, основываясь на исторической почвѣ.

А если такъ, если дѣйствительно было постепенное развитіе догматовъ въ Церкви и, если оно съ необходимостью слѣдуетъ изъ понятія Церкви, какъ развивающагося и совершенствующагося организма, тѣла Христова, то въ такомъ случаѣ римско-католическая Церковь, допустившая не только de jure теорію догматическаго развитія, но и осуществляющая ее de facto, въ появленіи новыхъ догматовъ (Infallibilitas ex cathedra, Immaculata conceptio), не можетъ быть признана Церковью еретическою и, слѣдовательно, соединеніе съ нею вполнѣ возможно, желательно и необходимо.

Теперь намъ остается еще познакомиться съ тѣми уніональными попытками самого В. С. Соловьева, которыя были сдѣланы имъ съ цѣлью скорѣйшаго осуществленія мечты всей его жизни, но окончились, какъ и можно было ожидать, неудачно.

Съ цѣлью подготовленія почвы для уніи съ римско-католическою Церковью въ Россіи, онъ, помимо всѣхъ своихъ теоретическихъ работъ, помѣщавшихся въ разныхъ періодическихъ изданіяхъ, входилъ и въ непосредственныя сношенія съ разными лицами, какъ духовными (напр. покойный теперь митр. С.-Петербургскій и Ладожскій Антоній), такъ и свѣтскими.

Была даже, между прочимъ, на эту тему устроена не носившая оффиціальнаго характера бесѣда въ Петербургской Духовной Академіи, о которой самъ Соловьевъ пишетъ католическому канонику Франциску Рачкому въ такихъ словахъ: „въ послѣднее время моего пребыванія въ Петер-

---

1) Т IV, стр. 280—281.

бургѣ (въ апрѣлѣ мѣсяцѣ) я былъ приглашенъ въ тамошнюю Академію для собесѣдованія „домашнимъ образомъ“ о соединеніи Церквей. Присутствовали при этомъ инспекторъ Академіи архимандритъ Антоній, нѣсколько монаховъ и студенты старшаго курса. Я остался очень доволенъ этой бесѣдой, но нашему церковному (т. е. свѣтскому) начальству это не столь понравилось и, какъ нѣкій антиподъ противъ моихъ соблазновъ, былъ приглашенъ въ ту же академію для бесѣды со студентами о. Наумовичъ, недавно пріѣхавшій въ Петербургъ. Я и самъ былъ-бы радъ поговорить съ нимъ на людяхъ, но, къ несчастію, у насъ открытаго спора не допускаютъ, такъ что я даже и не знаю, что такое сказалъ о. Наумовичъ въ Академіи“ [1]). Очевидно, эта бесѣда Соловьева въ Академіи вызвала неудовольствіе со стороны тогдашняго оберъ-прокурора Св. Синода, К. П. Побѣдоносцева, который вообще всегда противодѣйствовалъ ему и, поэтому, ни къ какимъ реальнымъ послѣдствіямъ не привела.

Съ тѣми-же цѣлями, т. е. уніональными, а также и съ цѣлью непосредственнаго знакомства съ католичествомъ, Соловьевъ очень близокъ былъ и къ католическимъ кругамъ. Какъ извѣстно, онъ очень часто бывалъ за границей и въ особенности въ Парижѣ, гдѣ вращался въ чисто-католическихъ и даже іезуитскихъ кругахъ. Здѣсь-же онъ издовалъ свои книги: „L'idée Russe“ и „La Russie et l'Eglise universelle“, въ которыхъ, какъ мы уже знаемъ, наиболѣе ярко отразились его католическія симпатіи.

Послѣ нѣкоторыхъ поѣздокъ заграницу, у Соловьева замѣчались иногда какъ-будто небольшія колебанія въ его отношеніяхъ къ католичеству, какъ это видно, напр., изъ писемъ митроп. Антонію: „я вернулся, пишетъ онъ, изъ-заграницы, познакомившись ближе и нагляднѣе, какъ съ хорошими, такъ и съ дурными сторонами Западной Церкви... Вообще я вернулся въ Россію,—если можно такъ сказать,—болѣе православнымъ, нежели какъ изъ нея уѣхалъ“ [2]). Но подобныя колебанія были у него очень рѣдки и кратковременны. Изъ католическихъ духовныхъ лицъ Соловьевъ наиболѣе близко былъ знакомъ съ аббатомъ Пирлингомъ, о. Мартыновымъ, каноникомъ Ф. Рачкимъ, но въ особенности

[1]) Письма, т. I стр. 165.

[2]) Письма, т. III, 189

съ епископомъ Боснійскимъ Штросмайеромъ Съ послѣднимъ онъ былъ особенно друженъ, часто бывалъ у него въ Загребѣ и состоялъ съ нимъ въ постоянной перепискѣ. Епископъ Штросмайеръ, разумѣется, сочувствовалъ уніональнымъ планамъ Соловьева и, насколько могъ, самъ содѣйствовалъ ему. Между прочимъ, Соловьевъ составилъ въ 1886 г. докладную записку, гдѣ изложилъ свои соображенія по вопросу о соединеніи церквей и послалъ ему въ видѣ письма, прося сдѣлать изъ нея употребленіе, какое онъ найдетъ нужнымъ [1]).

Она для насъ интересна въ томъ отношеніи, что даетъ возможность узнать о томъ, какъ Соловьевъ представлялъ себѣ возможность уніи съ римско-католическою церковью и какимъ характеромъ отличалась-бы эта послѣдняя въ томъ случаѣ, если-бы была осуществлена.

Мы передадимъ только сущность, основныя положенія докладной записки, не вдаваясь въ подробное изложеніе ея содержанія.

Соловьевъ прежде всего устанавливаетъ тотъ фактъ, что въ Церкви Восточной нѣтъ никакого догмата или ученія, противорѣчащаго вселенской истинѣ. Догматическія опредѣленія первыхъ семи вселенскихъ соборовъ составляютъ всю сумму учительныхъ истинъ, абсолютно—несомнѣнныхъ и непреложныхъ, постоянно и повсемѣстно признаваемыхъ Восточною Церковью въ ея цѣлости. Символическихъ книгъ въ томъ смыслѣ, какъ онѣ существуютъ у протестантовъ и католиковъ, въ Восточной Церкви нѣтъ. Что-же касается актовъ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ соборовъ и катехизисовъ м. Петра Могилы и м. Филарета, то не смотря на все уваженіе, которымъ они пользуются, они никогда не получали санкціи со стороны православной Церкви и потому ихъ доктрины не могутъ считаться догматами вѣры. Изданная-же нашимъ правительствомъ „книга правилъ“, какъ оффиціальный сводъ законовъ нашей Церкви, не содержитъ въ себѣ никакого заблужденія и антикаѳолическаго элемента. Что-же касается противорѣчивыхъ мнѣній нашихъ отдѣльныхъ богослововъ и богословскихъ школъ, обвиняющихъ католическую Церковь въ различныхъ ересяхъ, то онѣ не приняты вѣрующими и

1) Письма, т I 183—190. Здѣсь она помѣщена безъ перевода на французскомъ языкѣ.

Церковь Восточная не можетъ считать себя отвѣтственной за ихъ антикаѳолическія доктрины, которымъ она никогда не давала рѣшительной санкціи [1]).

Различіе между доктриной богословской школы и ученіемъ Церкви, на которомъ особенно настаиваетъ Соловьевъ, отчасти примѣнимо и къ католичеству, гдѣ также школа Ѳомистовъ и орденъ Доминиканцевъ долгое время не хотѣли признавать догмата непорочнаго зачатія Св. Дѣвы и однакоже никто не считалъ всю Церковь католическую отвѣтственною за эту ошибку богослововъ. Это разграниченіе между мнѣніями богослововъ и богословскихъ школъ и ученіемъ Церкви Соловьевъ считаетъ очень полезнымъ въ дѣлѣ воссоединенія Церквей. Ошибки богослововъ, по нему, только и раздѣляютъ насъ отъ вселенскаго единства. Что-же касается общества вѣрующихъ Церкви Восточной, то ихъ нельзя обвинять ни въ какой опредѣленной ошибкѣ. „Ихъ вѣра, будучи сама по себѣ вѣрой вселенской, исключая невѣдѣнія нѣкоторыхъ ученыхъ положеній, созданныхъ на Западѣ послѣ отдѣленія и главнымъ образомъ относительно истиннаго характера и свойствъ высшей власти въ Церкви, то невѣдѣніе тѣмъ болѣе извинительно, что этотъ пунктъ католическаго ученія окончательно былъ опредѣленъ самою Западною Церковью на послѣднемъ Ватиканскомъ соборѣ“ [2]).

Кромѣ того, есть еще и другое благопріятное для дѣла уніи, обстоятельство, а именно то, что въ Восточной Церкви нѣтъ никакого единства во взглядѣ на отношеніе къ Церкви католической, происходящее отъ того, что наше отдѣленіе отъ Церкви Западной не санкціонировано ни однимъ вселенскимъ соборомъ (котораго послѣ отдѣленія даже и не можетъ быть) и стало быть, оно существуетъ для насъ только

---

1) *Примѣчаніе.* Въ письмѣ въ редакцію католическаго журнала „L'Universe“ по поводу корреспонденціи того-же журнала изъ Кракова отъ 18-го сентября 1888 г. Соловьевъ выражается еще рѣзче по адресу нашихъ богослововъ и богословскихъ школъ: „ложныя и антикаѳолическія ученія, преподаваемыя у насъ въ семинаріяхъ и духовныхъ Академіяхъ, не имѣютъ характера обязательности для тѣла Русской Церкви и нимало не затрагиваютъ вѣру народную, кот. вполнѣ православна и каѳолична“ (См брошюру: „Влад. Святой и хр—е госуд—о, стр. 47).

2) Письма, т. I 186.

de facto, но не de jure. Adhuc sub judice lis est—до сихъ поръ тянется споръ о судьѣ [1]).

Благодаря такой юридической неопредѣленности въ отношеніяхъ къ католической Церкви, подобная-же неопредѣленность существуетъ и во взглядахъ богослововъ различныхъ восточныхъ Церквей, напр., Греческой и Русской и въ церковной практикѣ ихъ. Такъ, напр., въ Греческой Церкви католиковъ принимаютъ чрезъ перекрещиваніе, а въ Русской—признаются дѣйствительными всѣ таинства католическія и, стало быть, признается не только дѣйствительность благодати, но и отсутствіе всякой ереси въ ученіи католическомъ. Всѣ эти противорѣчія въ концѣ концовъ приносятъ великую пользу дѣлу возсоединенія, такъ какъ, будучи сознанными, они необходимо создадутъ внутренній стимулъ, который побудилъ насъ представить вопросъ въ истинномъ свѣтѣ и попытаться его разрѣшить.

Что касается практическаго разрѣшенія вопроса, то Соловьевъ здѣсь ставитъ два условія, безъ которыхъ „по человѣчески говоря, возсоединеніе будетъ невозможно“, а именно: восточная и въ частности Русская Церковь никогда не станетъ частью западнаго патріархата; она должна признать авторитетъ папы какъ преемника ап. Петра, непогрѣшимаго пастыря и учителя Церкви вселенской, но административной власти его надъ собою никогда не признаетъ. Стало быть, восточная Церковь сохраняетъ послѣ уніи всю автономію организаціи и управленія, какими владѣли предъ раздѣленіемъ церквей.

Затѣмъ, она должна сохранить свои обряды и то высшее положеніе, которое всегда принадлежало въ ней власти православнаго императора. Вотъ тѣ основныя положенія, которыя Соловьевымъ изложены въ его докладной запискѣ къ епископу Штросмайеру. Получивъ это письмо Соловьева, епископъ написалъ нунцію Ванутелли въ Вѣну письмо, изъ котораго видно, что онъ лично вполнѣ раздѣлялъ мысли Соловьева и согласенъ былъ на тѣ условія уніи, которыя были предложены имъ [2]).

---

[1]) Т. I, стр 186

[2]) Письма, т. I, 190—192 Письмо приведено въ подлинникѣ“, т. е. на латинскомъ языкѣ безъ перевода

Въ этомъ-же письмѣ онъ сообщаетъ нунцію, что онъ и Соловьевъ сговорились во время папскаго юбилея (50-лѣтія священства) встрѣтиться въ Римѣ, гдѣ Соловьевъ хотѣлъ чрезъ его посредство получить у папы аудіенцію и испросить благословеніе на дѣло уніи. Но Соловьевъ по неизвѣстнымъ причинамъ не пріѣхалъ на самый юбилей папы (въ апрѣлѣ мѣсяцѣ) и долженъ былъ пріѣхалъ въ началѣ мая. Поэтому, епископъ Штросмайеръ, до своего отправленія домой, написалъ въ Римѣ 19-го апрѣля 1888 г. большую записку Св. Отцу и представилъ ее чрезъ посредство кардинала-секретаря Рамполлу. Мы здѣсь приведемъ дословно, въ виду его важности, отрывокъ изъ письма Штросмайера кардиналу Рамполлы, относящійся непосредственно къ Соловьеву. Вотъ что онъ пишетъ: „Высокопреосвященнѣйшій Владыка, Святой Римской Церкви Кардиналъ, Статсъ-Секретарь, Господинъ особаго уваженія и довѣрія достойнѣйшій. Такъ какъ я не знаю, буду-ли я имѣть возможность, при многосложности занятій Его Блаженства, повидать Его Блаженство и открыть ему то, что отягощаетъ сердце и совѣсть мою, то да будетъ позволено мнѣ изложить кое-что въ общихъ чертахъ на тотъ конецъ, чтобы Ваше Высокопреосвященство съ обычнымъ Вашимъ благоволеніемъ и великодушіемъ удостоили переговорить объ этомъ съ Его Блаженствомъ.

Нѣкій молодой русскій писатель, по имени Соловьевъ, всѣмъ сердцемъ и душою католикъ и положившій всю жизнь и всѣ славные труды свои на то, чтобы возвратить возможно большее число Русскихъ Славянъ въ лоно Святой Матери Церкви Католической, прибудетъ на этихъ дняхъ въ Римъ, чтобы испросить благословеніе Его Блаженства и утвержденіе въ своихъ святыхъ замыслахъ. Дабы Ваше Высокопреосвященство могло усмотрѣть, какого духа сей преславный мужъ, прилагаю письма (очевидно, письмо—докладная записка Штросмайеру), съ которыми онъ обратился ко мнѣ. Я въ высшей степени просилъ-бы поэтому, чтобы сей мужъ былъ милостиво принятъ Святѣйшимъ Отцомъ и утвержденъ въ благихъ своихъ намѣреніяхъ. Для нашего дѣла въ высшей степени важно, чтобы мужъ сей отбылъ отсюда довольнымъ и унесъ отсюда благодарное воспоминаніе..... Римъ,

19 апрѣля 1888 г. Іосифъ Георгій, епископъ Боснійскій и Сирмійскій“ [1]).

Это письмо епископа Штросмайера вмѣстѣ съ брошюрой Соловьева „L' idée Russe“ было доложено папѣ Льву XIII, въ то время страстно мечтавшему объ обращеніи Россіи и увлеченному мыслію о соединеніи церквей. По словамъ кардинала Рамполлы, папа, прослушавъ письмо Штросмайера, воздалъ Соловьеву одобреніе и хвалу и горячо молился [2])

Послѣ всего этого Соловьева, конечно, ожидалъ самый милостивый пріемъ въ Римѣ, и онъ самъ хорошо зналъ это, но по какимъ-то загадочнымъ обстоятельствамъ его поѣздка въ Римъ такъ и не состоялась. Едва-ли этой поѣздкѣ могли помѣшать какія-либо матеріальныя или иныя внѣшнія препятствія. Скорѣе всего, что это были препятствія внутреннія, психическія. Его вѣроисповѣдная точка зрѣнія требовательной римской куріей едва-ли бы могла быть признана вполнѣ ортодоксальной. На аудіенціи у папы этотъ вопросъ былъ-бы поставленъ чрезвычайно остро и Соловьевъ тогда вынужденъ былъ-бы сдѣлать выборъ между тою и другою Церковью. Какой-то внутренній голосъ, быть можетъ, и не вполнѣ перешедшій въ сознаніе, заставилъ его предпочесть свободу своего пророческаго служенія Церкви непогрѣшимому рѣшенію преемника св. Петра [3]).

Онъ предпочелъ мечтать о Римѣ въ отдаленіи и, такимъ образомъ, спасъ свою любимую мечту; но это, разумѣется, было возможно только цѣною внутренняго противорѣчія. Ибо, разъ онъ былъ убѣжденъ въ непогрѣшимости намѣстника св. Петра, онъ, казалось-бы, былъ обязанъ отдать ему на

1) Владиміръ Соловьевъ· „Владиміръ св и христіанское государство“, Цитир. соч., стр. 50—51. Здѣсь-же приложенъ латинскій подлинникъ этого письма.

2) См. отвѣтное письмо Рамполлы Штросмайеру, которое цитируется у M. d' Herbigny, Un Newmann russe,—Wladimir Solowiew, 247. Когда папѣ были предъявлены брошюра Соловьева и письмо Штросмайера. Sanctitas sua, quae omnes populos ad Christi ovile reducere intense cupit, et probavit et laudibus prosecuta est, ac Deum ferventer orat, qui id munus omnipotenti sua gratia, hoc miraculum patrare potest, ut communia desideria exaudiat. Цит. по предисловію Е Трубецкого къ книгѣ Соловьева· „Владиміръ Святой“ и т д. стр. 5.

3) Такъ, между прочимъ, думаетъ и его близкій другъ, князь Е. Трубецкой, хорошо знавшій его См. цитир выше предисловіе къ брошюрѣ Соловьева. „Владиміръ Святой и христіанское государство“.

судъ свои намѣренія и замыслы, касающіеся Церкви. Разъ онъ видѣлъ спасеніе христіанства во взаимодѣйствіи святительскаго и пророческаго служенія, онъ долженъ былъ добиваться этого взаимодѣйствія.

Однако не смотря на то, что онъ не рѣшился воспользоваться разрѣшенной ему у папы аудіенціей, у насъ есть нѣкоторыя данныя, которыя повидимому говорятъ въ пользу фактическаго перехода его въ католичество. А именно, въ 1910 году, когда исполнилось 10 лѣтъ со дня смерти Соловьева, въ московской газетѣ „Русское Слово“ (№ 192) было помѣщено письмо бывшаго православнаго священника Н. Толстого, въ которомъ онъ подробно описываетъ фактъ присоединенія имъ В. С. Соловьева къ католической Церкви. Н. Толстой, кстати сказать, бывшій близкимъ знакомымъ Владиміра Сергѣевича, такъ описываетъ самый фактъ присоединенія его къ католичеству, или точнѣе, къ уніатству [1]):... ...„появились-ли въ то время новыя сочиненія Соловьева или на прежнія обращено было особое вниманіе и на духовенство оказано соотвѣтственное давленіе—только послѣ этого русскіе священники сами не допускали Соловьева, какъ католика, къ Св. Тайнамъ и Владиміръ Сергѣевичъ, не желая обращаться къ латинянамъ, оставался безъ говѣнія, какъ какой-нибудь преступникъ, хотя велъ самую аскетическую жизнь и сильно тосковалъ объ этомъ лишеніи. (Онъ говѣлъ въ послѣдній разъ въ русской „синодальной“ Церкви въ 1892 г. въ своемъ приходѣ Троицы, на Пречистенкѣ, у настоятеля о. Орлова). Узнавъ о существованіи въ Москвѣ уніатскаго прихода (единственнаго тогда во всей Россіи), онъ захотѣлъ воспользоваться случаемъ, чтобы причаститься Св. Таинъ и обратился по этому поводу ко мнѣ съ просьбой его исповѣдать и причастить.

Предъ причастіемъ, по моему предложенію, онъ прочелъ символъ вѣры по образцу, установленному престоломъ римскимъ для присоединяющихся изъ христіанскихъ исповѣданій, извѣстному подъ названіемъ „Тридентинскаго“, какъ составленному на вселенскомъ соборѣ того-же имени.

---

1) Письмо Н. Толстого мы здѣсь помѣщаемъ съ небольшими пропусками.

Къ этому исповѣданію Соловьевъ прибавилъ письменно слѣдующія слова: „какъ членъ Восточной Церкви, я признаю единственнымъ арбитромъ въ дѣлѣ догматовъ и нравственности верховнаго ап. Петра, который живетъ и донынѣ въ своихъ преемникахъ, ибо не напрасно ему сказалъ Христосъ: „Ты еси Петръ“ и т. д. И вотъ на второй недѣлѣ поста 16 февраля 1896 г. въ небольшой каплицѣ Лурдской Божіей Матери, что въ Москвѣ, на Остоженкѣ, во Всеволожскомъ переулкѣ, д. Соболева, при моей квартирѣ, совершилось это скромное торжество. Въ присутствіи членовъ моей семьи, причта и нѣкоторыхъ лицъ изъ высшаго Московскаго и Петербургскаго круговъ, тѣснаго кружка почитателей присоединяющагося и присоединяемаго (имена которыхъ я пока не уполномоченъ назвать), Вл. Сергѣевичъ Соловьевъ совершилъ свое присоединеніе къ католической церкви, но безъ всякаго отреченія отъ православія, простымъ исповѣданіемъ „символа православной вѣры Тридентинскаго собора“, исповѣдавшись и публично причастившись за уніатской обѣдней. Послѣ этого Соловьевъ сталъ полноправнымъ членомъ католической церкви, оставаясь въ православномъ обрядѣ до самой смерти. Поэтому, когда его спрашивали объ его вѣроисповѣданіи, онъ отвѣчалъ: „я православный“, ибо считалъ католичество и православіе синонимами, а Римъ средоточіемъ праваго ученія“ [1]). Вскорѣ послѣ того, какъ было опубликовано письмо Н. Толстого, въ газетѣ „Московскія Вѣдомости“, какъ-бы въ противовѣсъ письму Н. Толстого, было помѣщено письмо православнаго священника Н. Колосова слѣдующаго содержанія: „М. Г.! Въ виду напечатаннаго въ „Русскомъ Словѣ“ разсказа бывшаго священника Н. Толстого о томъ, какъ онъ причастилъ покойнаго русскаго философа В. С. Соловьева по уніатскому обряду, не откажите помѣстить въ „М. В“. разсказъ православнаго русскаго священника о томъ, какъ онъ исповѣдалъ и причастилъ В. С. предъ его смертью. Священникъ этотъ, С. А. Бѣляевъ, въ настоящее время состоитъ при Московской Сокольнической больницѣ, а во время предсмертной болѣзни и смерти В. С. былъ священникомъ въ с. Усковѣ, Московскаго уѣзда, гдѣ находится имѣніе кн. П. Н. Трубецкого, и

1) Газета „Русское Слово“, 1910 г. № 192

можетъ подтвердить помѣщаемый разсказъ. Вотъ что разсказываетъ онъ: „Лѣто 1900 г. князь П. Н. Трубецкой не жилъ въ Усковѣ, а жилъ тамъ покойный братъ его С. Н. Т., впослѣдствіи ректоръ Московскаго Университета, другъ В. С. Соловьева. Сюда къ нему и пріѣхалъ въ іюлѣ погостить Вл. С., уже больной. Еще только что выѣхавъ изъ Москвы, за Калужской заставой, онъ почувствовалъ себя дурно и хотѣлъ-было вернуться назадъ, въ Москву, но передумалъ и поѣхалъ въ Усково; но, пріѣхавъ туда, въ тотъ-же день, по совѣту врача, слегъ въ постель, съ которой уже не всталъ. И вотъ какъ-то вечеромъ приходитъ ко мнѣ человѣкъ Трубецкихъ съ просьбой отъ Сергѣя Николаевича отслужить на другой день литургію и послѣ нея придти причастить обѣденными Дарами (личное желаніе Влад. Сергѣевича) пріѣхавшаго изъ Москвы больного барина. На другой день, въ концѣ утрени, пришла нянька Трубецкихъ—съ просьбой исповѣдать больного до обѣдни (при этомъ она назвала и имя больного—Владиміръ, а кто онъ, она не знала). Отслуживъ утреню, я отправился въ домъ Трубецкихъ. Въ передней встрѣтилъ меня самъ князь Сергѣй Николаевичъ и, повторивъ просьбу больного, спросилъ меня: знаю ли я его? Я отвѣтилъ, что не знаю. Вслѣдъ за этимъ князь ввелъ меня въ кабинетъ, гдѣ лежалъ на диванѣ Вл. Сергѣевичъ, и познакомилъ съ нимъ (помню, между прочимъ, что волосы у Влад. Серг. были острижены). Исповѣдался Владиміръ Сергѣевичъ съ истинно-христіанскимъ смиреніемъ (исповѣдь продолжалась не менѣе получаса) и, между прочимъ, сказалъ, что не былъ на исповѣди года три, такъ какъ исповѣдавшись въ послѣдній разъ (въ Москвѣ или Петербургѣ—не помню), поспорилъ съ духовникомъ по догматическому вопросу (по какому именно, Влад. Серг. не сказалъ) и не былъ допущенъ имъ до св. Причастія.

— „Священникъ былъ правъ,—прибавилъ Влад. Серг., а поспорилъ я съ нимъ единственно по горячности и гордости; послѣ этого мы переписывались съ нимъ по этому поводу и вопросу, но я не хотѣлъ уступить, хотя и хорошо сознавалъ свою неправоту; теперь я вполнѣ сознаю свое заблужденіе и чистосердечно каюсь въ немъ“. Когда кончилась исповѣдь, я спросилъ Влад. Серг., не припомнитъ-ли онъ еще какихъ-нибудь грѣховъ.—„Я подумаю и постараюсь

припомнить", отвѣчалъ онъ. Я предложилъ ему подумать, а самъ сталъ было собираться идти служить литургію, но онъ остановилъ меня и попросилъ прочитать ему разрѣшительную молитву, такъ какъ боялся впасть въ безпамятство. Я прочиталъ надъ нимъ разрѣшительную молитву и пошелъ въ Церковь служить обѣдню. Отслуживъ обѣдню, я съ обѣденными Св. Дарами пришелъ снова къ Влад. Серг. и спросилъ его: не припомнитъ-ли онъ за собой еще какого-либо грѣха?—„Нѣтъ, батюшка,—отвѣтилъ онъ. Я молился о своихъ грѣхахъ и просилъ у Бога прощенія въ нихъ, но новаго ничего не припомнилъ". Тогда я причастилъ его св. Таинъ. При этомъ присутствовали кн. Сергѣй Николаевичъ и супруга его Прасковья Владиміровна. Въ этотъ-же день Влад. Серг. впалъ въ безпамятство и до самой кончины не приходилъ въ себя. Между прочимъ, помню, что князь С. Н. въ разговорѣ со мной энергически опровергалъ молву, будто Влад. Серг. былъ алкоголикъ. Помню еще, что самъ Влад. Серг. говорилъ мнѣ, что его считаютъ вегетаріанцемъ на томъ основаніи, что онъ не ѣстъ мяса, но что хотя онъ и на самомъ дѣлѣ не ѣстъ мяса, но только отнюдь не потому, что придерживается вегетаріанства"[1])... *Свящ. Н. Колосовъ.*

Послѣ опубликованія этихъ какъ будто-бы взаимно исключающихъ другъ друга данныхъ, въ нѣкоторыхъ газетахъ (главнымъ образомъ „Русскомъ Словѣ") было помѣщено нѣсколько статей (Г. С. Петрова, Д. Философова, кн. Е. Трубецкого и др.), такъ или иначе комментировавшихъ эти данныя. Конечно, вышеуказанные авторы статей ни къ чему опредѣленному не пришли.

Какъ же всетаки намъ относиться къ вышеизложеннымъ сообщеніямъ священниковъ: Н. Толстого и Н. Колосова? Повидимому, они (собственно письмо Н. Толстого) совершенно противорѣчатъ неоднократнымъ, какъ печатнымъ, такъ и устнымъ заявленіямъ самого В. С. Соловьева о томъ, что въ латинство онъ никогда не переходилъ и не перейдетъ. Кромѣ того, мы уже знаемъ, что онъ неодобрительно смотрѣлъ на всякій единоличный переходъ изъ православія въ католичество и обратно.

---

1) „Московскія Вѣдомости" 1910 г. 3 ноября. № 253; см. также Письма Соловьева, т. III, стр. 215—217.

Мы здѣсь можемъ еще привести одно сообщеніе Г. С. Петрова, лишній разъ показывающее намъ, какъ относился Соловьевъ къ переходамъ изъ одного вѣроисповѣданія въ другое Г. Петровъ сообщаетъ, что когда Соловьевъ былъ приглашенъ на собесѣдованіе по вопросу о соединеніи церквей въ Петербургскую Духовную Академію, то одинъ изъ студентовъ-священниковъ предложилъ ему такой вопросъ: „почему вы сами не переходите въ католичество? „Соловьевъ ему отвѣтилъ: видите ли, предложенный вами вопросъ—интимнаго характера, дѣло совѣсти, но вамъ я отвѣчу. Въ моихъ трудахъ о папствѣ я говорю объ устроеніи всего христіанскаго міра подъ духовнымъ главенствомъ единаго епископа, но лично для себя; какъ рабъ Божій Владиміръ, я чувствую возможность спасенія и въ лонѣ православной Церкви, какъ для католика въ католической“ [1]).

Но, не смотря на все это, мы все таки не можемъ безъ достаточнаго основанія отрицать достовѣрность сообщеній, какъ Н. Толстого, такъ и Н. Колосова. Какъ тотъ, такъ и другой приводятъ самыя мелкія подробности описываемыхъ ими фактовъ, указываютъ точныя хронологическія и другія даты, а также и свидѣтелей, присутствовавшихъ при этомъ, изъ которыхъ многіе и сейчасъ еще живы.

Кромѣ того, достовѣрность сообщенія Н. Толстого, равно какъ и Колосова, недавно подтвердила и сестра покойнаго философа—поэтесса Поликсена Соловьева. Въ январѣ, 1913 г., въ Москвѣ, въ религіозно-философскомъ собраніи, она читала рефератъ, посвященный памяти своего брата и, между прочимъ, говорила о немъ такъ: „Вселенская Церковь была всегдашней мечтой моего брата. Этой мечтой я объясняю себѣ его временный переходъ въ католичество. Умеръ онъ православнымъ. Меня часто спрашиваютъ, дѣйствительно ли мой братъ переходилъ въ католичество. До сихъ поръ я отвѣчала: „нѣтъ не переходилъ“. Теперь же я скажу, что это было. Отрицала я этотъ фактъ потому, что братъ никогда ни слова о немъ не сказалъ ни мнѣ и вообще никому изъ нашей семьи. Главной, всепоглощающей мечтой его жизни была Вселенская Церковь. Онъ дѣлалъ все возможное и готовъ былъ сдѣлать казавшееся для другихъ невозможнымъ, что-

1) „Русское Слово“. 1910 г., № 189.

бы хотя отчасти осуществить свою мечту, чтобы хотя немного пріобщиться къ ней. Это была страсть огненная, жажда, которая его сжигала... Томясь одиночествомъ, сгорая отъ нетерпѣливой жажды единенія, перешелъ онъ въ католичество, оставаясь православнымъ; умирая, молился за евреевъ, и до послѣдняго мгновенія былъ вѣренъ сладостной мечтѣ“ [1]).

Итакъ, стало быть, сомнѣваться въ достовѣрности вышеприведенныхъ сообщеній мы не имѣемъ никакихъ основаній. Какъ же теперь объяснить поступокъ Соловьева и примирить, какъ съ его личными заявленіями, такъ и съ сообщеніемъ свящ. Н. Колосова?

По нашему мнѣнію, его поступокъ можетъ быть вполнѣ объясненъ и получитъ надлежащее правильное освѣщеніе только въ томъ случаѣ, если мы примемъ во вниманіе характеръ его религіозности, вселенскость его христіанскаго сознанія. Понятія „католикъ“, „уніатъ“, какъ и понятіе „православный“ имѣютъ свое ясное и опредѣленное содержаніе, но всѣ они не подходятъ къ Соловьеву, не выражаютъ въ точности его религіознаго сознанія.

Самъ Соловьевъ въ одномъ изъ своихъ писемъ къ В. В. Розанову такъ характеризуетъ свою религію: „я также далекъ отъ ограниченности латинской, какъ и отъ ограниченности византійской, или аугсбургской, или женевской. Исповѣдуемая мною религія Св. Духа шире и вмѣстѣ съ тѣмъ содержательнѣе всѣхъ религій: она не есть ни сумма, ни экстрактъ изъ нихъ, какъ цѣлый человѣкъ не есть ни сумма, ни экстрактъ своихъ отдѣльныхъ органовъ“ [2]).

Всякій переходъ изъ одной Церкви въ другую предполагаетъ разрывъ со старою покидаемою Церковью или религіею. Если магометанинъ переходитъ въ христіанство или въ буддизмъ, то это значитъ, что онъ оставляетъ магометанство. Точно также и католикъ, переходя въ лютеранство, лютеранинъ въ православіе, православный въ унію, въ католичество, въ старообрядчество, однимъ словомъ, во что угодно,—своимъ переходомъ заявляютъ разрывъ съ ихъ былою Церковью. Соловьевъ же не порывалъ связи съ православіемъ и предъ смертью исповѣдывался и причастился у православнаго священника,—какъ же послѣ этого мы можемъ

1) „Русское Слово“. 1913 г.. № 17

2) Письма, т. III, стр. 43—44

наклеивать на него ярлыки: то „католикъ“, то „уніатъ“? Поэтому если нуженъ для него ярлыкъ, то это былъ всехристіанинъ, примиряющій въ себѣ разошедшіяся православіе и католичество, но не католикъ и не уніатъ. Мы уже знаемъ, что Соловьевъ считалъ возможнымъ быть вполнѣ католикомъ, не переставая быть въ то же время и вполнѣ православнымъ. Для него просто не существовало самаго факта дѣйствительнаго раздѣленія церквей; онъ допускалъ, что раздѣленіе существуетъ только на поверхности и не касается самой внутренней сущности церковной жизни, мистической стороны Церкви; въ доказательство этого онъ ссылался на то, что ни римская церковь не была когда либо отлучена какимъ либо православнымъ вселенскимъ соборомъ, ни Церковь восточная, какъ цѣлое, не была отлучена какимъ либо непогрѣшимымъ съ католической точки зрѣнія авторитетомъ. Вообще нужно сказать, что всякій мистицизмъ (а Соловьевъ, по выраженію его друга Л. Лопатина, „былъ съ головы до ногъ мистикомъ“), будучи основою религіи, въ то же время влечетъ своего адепта за установившіяся религіозныя формы. „Мистицизмъ въ извѣстномъ смыслѣ выше конфессіональныхъ различій; и трудно найти мистика, который былъ бы въ строгомъ значеніи слова правовѣрнымъ“ [1]).

Наконецъ, въ „отвѣтѣ на корреспонденцію изъ Кракова“ Соловьевъ ссылается на Флорентійскую унію, подписанную отъ лица Россіи Исидоромъ, митрополитомъ Кіевскимъ и Московскимъ; какъ извѣстно, она была отвергнута скорѣе самовольнымъ дѣйствіемъ свѣтскаго государя, великаго князя Василія Темнаго, чѣмъ правильнымъ актомъ Русской Церкви. Выводъ, который дѣлаетъ отсюда Соловьевъ,—это тотъ, что „Россія не состоитъ въ формальномъ и правильномъ раздѣленіи съ католическою Церковью, что въ этомъ отношеніи она пребываетъ въ неопредѣленномъ и ненормальномъ состояніи, въ высшей степени благопріятномъ для дѣла соединенія“ [2]). Стало быть, онъ могъ считать свой поступокъ вполнѣ правильнымъ не только съ чисто мистической, но и юридической точки зрѣнія и нисколько не противорѣчащимъ всѣмъ

1) Э. Л. Радловъ „Владиміръ Соловьевъ Жизнь и ученіе“. Спб. 1913 г., стр. 43.

2) См. брошюру В. Соловьева: „Владиміръ Святой и христіанское государство“, стр. 43.

его заявленіямъ о единоличныхъ переходахъ въ католичество, унію и т. п. Онъ вполнѣ гармонировалъ со всѣмъ его міровоззрѣніемъ и его вселенскимъ христіанскимъ сознаніемъ. И самъ Николай Толстой въ своемъ письмѣ ясно отмѣчаетъ, что В. С. Соловьевъ не переходилъ въ католичество, а въ своемъ лицѣ объединилъ православіе и католичество.

Это никакъ не переходъ, но это и не унія, какъ она понимается уніатами. Это нѣчто высшее, пока, можетъ быть, единственное. Исповѣдуясь и причащаясь въ уніатской церкви, по уніатскому обряду, Соловьевъ, по выраженію одного публициста, „какъ бы исповѣдуетъ правду обѣихъ церквей во имя грядущаго христіанства вселенскаго“ [1]), бывшаго мечтой всей его жизни.

IV.

Воззрѣнія на католичество и теократію въ послѣдній, предсмертный періодъ жизни и дѣятельности В. С. Соловьева.

Наше изложеніе мыслей В. С. Соловьева о католичествѣ и теократіи было-бы неполнымъ, если-бы мы не сказали, хотя кратко, о той перемѣнѣ въ его воззрѣніяхъ, которая произошла въ немъ въ послѣдній, предсмертный періодъ его жизни и дѣятельности.

Перемѣна эта стоитъ въ связи съ перемѣной въ его настроеніи и разочарованіемъ въ теократическихъ идеалахъ.

О перемѣнѣ въ своемъ настроеніи самъ Соловьевъ пишетъ такъ: „съ наростаніемъ жизненнаго опыта, безо всякой перемѣны въ существѣ своихъ убѣжденій, я все болѣе и болѣе сомнѣвался въ полезности и исполнимости тѣхъ внѣшнихъ замысловъ, которымъ были отданы мои такъ называемые лучшіе годы“ [2]).

Нѣтъ сомнѣнія, что подъ „внѣшними замыслами“ Соловьевъ разумѣетъ свои теократическіе идеалы и свою мечту о Россіи, какъ третьемъ Римѣ. Характеръ внутренняго перелома, происшедшаго въ Соловьевѣ въ послѣдніе годы его жизни, В. Эрнъ опредѣляетъ такъ: „переломъ состоитъ въ томъ, что съ творческой силой Соловьевъ вдругъ ощутилъ дурную схематичность прежнихъ своихъ философемъ.

1) „Русское Слово“ 1910 г, № 196. Статья Д. Философова.

2) См. предисловіе къ его переводу сочин. Платона, стр. V.

Въ этомъ огнѣ самопровѣрки сгорѣла схема теократическая, схема внѣшняго соединенія Церквей, схема планомѣрнаго и эволюціоннаго развитія Добра въ мірѣ, и Соловьевъ почувствовалъ трагизмъ и катастрофичность исторіи" [1]). Крушенію его теократическихъ утопій предшествовало разочарованіе въ мессіанскомъ назначеніи Россіи. А это послѣднее въ свою очередь обусловливалось разочарованіемъ въ русскомъ обществѣ и русской государственности По мнѣнію кн. Е Трубецкого [2]), мечта Соловьева о Россіи, какъ третьемъ Римѣ и ея мессіанскомъ назначеніи росла и развивалась подъ впечатлѣніемъ освободительной эпохи царствованія Императора Александра II, когда все русское общество увлекалось мечтой о грандіозныхъ соціальныхъ реформахъ въ христіанскомъ духѣ, о русскомъ національномъ мессіанствѣ и о русскомъ Царьградѣ, какъ центрѣ религіозно-политическаго объединенія православнаго Востока. Но послѣ Александра II-го наша внутренняя государственная политика приняла иное направленіе, и этого было достаточно для того, чтобы многіе, въ томъ числѣ и Соловьевъ, разочаровались въ осуществленіи своихъ мечтаній. Поводомъ для разочарованія Соловьева послужили преслѣдованія уніатовъ въ концѣ прошлаго столѣтія. Это „забвеніе завѣта любви" и послужило для него роковымъ предвѣстникомъ гибели третьяго Рима [3]).

Характернымъ произведеніемъ послѣдняго, предсмертнаго періода въ жизни и творчествѣ В. С. Соловьева является „Три разговора", включающіе въ себя и фантастическую „Повѣсть объ антихристѣ".

Прямого отказа отъ теократіи мы не найдемъ и здѣсь; но не трудно убѣдиться въ томъ, что онъ предполагается всѣмъ содержаніемъ этого послѣдняго произведенія. Все оно наполнено полемикой противъ толстовскаго пониманія „Царства Божія на землѣ", которое, какъ извѣстно, является

[1]) „Гносеологія В. С. Соловьева". В. Эрнъ, стр 201. Сборникъ статей о Влад. Соловьевѣ. Изд. „Путь". Москва. 1911 г

[2]) „Жизненная задача Соловьева и всемірный кризисъ жизнепониманія". „Вопросы Философіи и Психологіи". 1912 г. сентябрь—октябрь, стр. 286.

[3]) См. подробнѣе объ этомъ у Е. Трубецкого. „Крушеніе теократіи въ твореніяхъ В С Соловьева". „Русская Мысль". 1912 г., январь, стр. 10—20

у него по существу анархичнымъ: необходимымъ средствомъ для его достиженія Толстой считаетъ уничтоженіе всякой внѣшней организаціи человѣчества—церковной и государственной.

Такая точка зрѣнія представляетъ собою прямое и безусловное отрицаніе теократіи. Если бы Соловьевъ стоялъ на своей прежней теократической точкѣ зрѣнія, то несомнѣнно, что онъ выступилъ-бы на защиту ея, но этого онъ не дѣлаетъ.

Наоборотъ, мы видимъ какъ разъ противоположное. „Три разговора“ не только не упоминаютъ о вселенской теократіи, но, напротивъ, въ нихъ обнаруживается, что̀ для осуществленія теократіи въ будущемъ человѣчества недостаетъ всѣхъ необходимыхъ для этого условій.

„Мессіанская“ Россія уже перестаетъ быть самостоятельнымъ государствомъ; необходимая для теократіи неограниченная царская власть почти повсемѣстно исчезаетъ, и Европа сначала подпадаетъ подъ власть монголовъ,—потомъ организуется въ союзъ демократическихъ государствъ—Европейскіе Соединенные Штаты и, наконецъ, происходитъ объединеніе всѣхъ демократическихъ государствъ въ царство антихриста, за которымъ непосредственно слѣдуетъ второе пришествіе Христово. Ясно, что между вселенской теократіей и будущимъ человѣчества, какъ оно изображается въ „Трехъ разговорахъ“, нѣтъ ничего общаго.

Мало того, предъ концомъ вселенной христіане не только не царствуютъ, но, благодаря своей малочисленности, даже не пользуются и относительнымъ могуществомъ [1]). Христіанское государство предъ концомъ міра совершенно отсутствуетъ, такъ какъ государственная власть отъ монголовъ почти непосредственно переходитъ къ антихристу.

Наконецъ, мы уже знаемъ, что непремѣннымъ условіемъ осуществленія теократіи Соловьевъ считалъ соединеніе Церквей. Между тѣмъ, въ „Трехъ разговорахъ“ Церковь остается раздѣленной до самаго пришествія антихриста. И самое соединеніе уже не начинаетъ собою новой политической эры, а знаменуетъ конецъ всякой политики, ибо оно непосредственно предшествуетъ кончинѣ міра. Оно совершается уже вдали отъ мірского величія и блеска, въ

[1]) Т. VIII, стр 568.

пустынѣ, гдѣ протягиваютъ другъ другу руку немногіе вѣрные различныхъ христіанскихъ исповѣданій.

Изъ всего сказаннаго мы съ несомнѣнностью можемъ заключить, что Соловьевъ къ концу своей жизни окончательно убѣдился въ неосуществимости теократіи и почувствовалъ близость всемірной катастрофы По этому поводу онъ пишетъ въ 1900 г. въ послѣдней, предсмертной своей статьѣ: „что современное человѣчество есть больной старикъ и что всемірная исторія внутренно кончилась,—это была любимая мысль моего отца, и, когда я, по молодости лѣтъ, ее оспаривалъ, говоря о новыхъ историческихъ силахъ, то отецъ обыкновенно съ жаромъ подхватывалъ: „Да въ этомъ-то и дѣло, говорятъ тебѣ: когда умиралъ древній міръ, было кому его смѣнить, было кому продолжать дѣлать исторію: германцы, славяне. А теперь гдѣ ты новые народы отыщешь? Тѣ островитяне что-ли, которые Кука съѣли? Такъ они, должно быть, отъ водки и дурной болѣзни вымерли, какъ и краснокожіе американцы. Или негры насъ обновятъ? Такъ ихъ, хотя отъ легальнаго рабства можно было освободить, но перемѣнить ихъ тупыя головы такъ-же невозможно, какъ отмыть ихъ черноту“. А когда я, съ увлеченіемъ читавшій тогда Лассаля, сталъ говорить, что человѣчество можетъ обновиться лучшимъ экономическимъ строемъ, что вмѣсто новыхъ народовъ могутъ выступить новые общественные классы, четвертое сословіе и т. д., то мой отецъ возражалъ съ особымъ движеніемъ носа, какъ-бы ощутивъ какое-то крайнее зловоніе. Слова его по этому предмету стерлись въ моей памяти, но, очевидно, они соотвѣтствовали этому жесту, который вижу, какъ сейчасъ. Какое яркое подтвержденіе своему продуманному и провѣренному взгляду нашелъ-бы покойный историкъ теперь, когда вмѣсто воображаемыхъ новыхъ, молодыхъ народовъ нежданно занялъ историческую сцену самъ дѣдушка—Кроносъ въ лицѣ ветхаго деньми китайца, и конецъ исторіи сошелся съ ея началомъ! Историческая драма сыграна, и остался еще одинъ эпилогъ, который, впрочемъ, какъ у Ибсена, можетъ самъ растянуться на пять актовъ.

Но содержаніе ихъ въ существѣ дѣла заранѣе извѣстно“ [1]). Послѣднія слова Соловьева даютъ намъ основаніе

[1]) Т. VIII, 586.

думать, что онъ не только разочаровался въ возможности осуществленія теократіи, но—и въ самомъ существѣ этой идеи, почувствовалъ ея ложь Идея Царства Божія у него освободилась отъ этой временной исторической примѣси, теократія отпала, какъ ветхая скорлупа,—и Соловьевъ сталъ разсматривать ее какъ „внѣшній замыселъ“, какъ несущественный придатокъ къ его воззрѣніямъ, который можетъ отъ нихъ отдѣлиться безо всякаго для нихъ ущерба. Онъ, по выраженію Е. Трубецкого. „понялъ, что государственности, какъ такой, нѣтъ мѣста въ Царствѣ Божіемъ, что Царство Божіе даже въ земномъ своемъ существованіи и осуществленіи не теократично, а анархично“ [1]). Стало быть, потерпѣла крушеніе самая идея святой государственности, и на нее Соловьевъ представилъ какъ-бы бѣсовскую пародію, въ видѣ царства антихриста, которое съ внѣшней стороны во всемъ похоже на Соловьевскую теократію. Но воздвигнутое антихристомъ зданіе вселенской теократіи тонетъ въ огненномъ озерѣ, а вмѣстѣ съ этимъ, очевидно, проваливается въ бездну и ложная мечта Соловьева о мірскомъ владычествѣ Христа, и онъ освобождается какъ-бы отъ навожденія, заслонившаго для него подлинное Царство Божіе. „Три разговора“ и заканчиваются у него видѣніемъ этого Царства, утверждающагося на развалинахъ его теократической утопіи [2]).

Одновременно съ крушеніемъ теократіи измѣнилось отношеніе Вл. Сергѣевича и къ проблемѣ Востока и Запада, какъ неразрывно связанной съ теократіей. Въ „Повѣсти объ антихристѣ“ проблема Востока и Запада уже предстоитъ Соловьеву въ новомъ свѣтѣ, въ сознаніи апокалиптическомъ, въ сознаніи конца исторіи. Здѣсь дана имъ художественная характеристика трехъ главныхъ исповѣданій христіанства: православія въ лицѣ старца Іоанна, католичества въ лицѣ папы Петра II и протестантства въ лицѣ проф. Паули; всѣ эти разрозненныя теперь исповѣданія соединяются въ одно цѣлое подъ братскимъ посохомъ римскаго первосвященника. Соловьевъ, какъ мы видимъ, и въ послѣднемъ своемъ произведеніи остался вѣренъ мечтѣ всей второй половины своей

[1]) Е Трубецкой. „Старый и новый національный мессіанизмъ“ „Русская Мысль“. 1912 г., мартъ, стр 85.

[2]) Т. VIII, 579—580

жизни,—мечтѣ о соединеніи Церквей. Но въ „Повѣсти объ антихристѣ“ соединеніе Церквей совершается уже за предѣлами исторіи, въ плоскости апокалиптической. Соловьевъ убѣдился, наконецъ, что соединеніе Церквей и Царство Христово—трансцендентны, а не имманентны исторіи.

Отчего произошелъ такой коренной переломъ въ настроеніи и взглядахъ В. С. Соловьева? Критики отвѣчаютъ на этотъ вопросъ различно. Нѣкоторые (напр., А. И. Введенскій) думаютъ, что внутренній переломъ у Вл. Сергѣевича произошелъ подъ вліяніемъ болѣе внимательнаго изученія философіи И. Канта; другіе рѣшаютъ этотъ вопросъ иначе.

Но намъ думается, что наиболѣе вѣрнымъ будетъ то рѣшеніе, которое ставитъ внутренній переломъ у Вл. Сергѣевича въ непосредственную связь съ углубленіемъ его въ проблему, сущность зла. Онъ самъ даетъ основаніе такъ думать, такъ какъ въ предисловіи къ „Тремъ разговорамъ“ пишетъ: „около двухъ лѣтъ назадъ (т. е. въ 1897 г.) особая перемѣна въ душевномъ настроеніи, о которомъ здѣсь нѣтъ надобности распространяться, вызвала во мнѣ сильное и устойчивое желаніе освѣтить наглядным и общедоступнымъ образомъ тѣ главныя стороны въ вопросѣ о злѣ, которыя должны затрагивать всякаго“ [1]). Мы знаемъ, что въ первомъ философскомъ періодѣ его воззрѣній проблема зла рѣшалась Соловьевымъ чрезъ оправданіе добра и возможность зла объяснялась допущеніемъ свободы. Зло является у него только случайнымъ слѣдствіемъ, тѣнью свободнаго добра. Оно какъ-бы даже не имѣетъ самостоятельной реальности, исчезаетъ въ процессѣ реализаціи добра и существуетъ только отрицательно, какъ неполнота реализаціи истиннаго добра, какъ преходящее несовершенство, какъ несовершенное добро. Поэтому, зло у него является въ конечномъ счетѣ невозможнымъ, такъ какъ существованіе его только кажущееся, оно призрачно, преходяще, безсильно предъ неодолимымъ торжествомъ добра. Вслѣдствіе такого оптимистическаго отношенія къ злу и его раціональнаго, а не мистическаго пониманія, все творчество Соловьева въ этомъ періодѣ носитъ раціоналистическую окраску.

Характерны для этого періода „чтенія о богочеловѣчествѣ“, рационализирующія мистику. Соловьевъ какъ-бы не

[1]) Т. VIII, 419.

дооцѣниваетъ силы грѣха и зла и не чувствуетъ еще всего ужаса предъ нимъ.

Этимъ объясняется то, что онъ вѣритъ въ легкую достижимость правды Христовой на землѣ, вѣритъ въ христіанскую политику и зоветъ къ ней, построяетъ свою систему теократіи и т. д.

Но зло какъ-бы отомстило ему за недостаточное къ себѣ уваженіе и признаніе, и Вл. Сергѣевичъ скоро почувствовалъ ошибочность своихъ схематичныхъ построеній и прежде всего теократіи. Въ послѣднемъ періодѣ жизни его уже охватываетъ ужасъ предъ растущей силой зла и приближеніемъ его окончательнаго воплощенія въ лицѣ антихриста. Поэтому, творчество этого періода его жизни уже не имѣетъ той раціоналистической окраски, которая замѣтна въ періодахъ предшествующихъ. Оно отличается уже мистическимъ, почти пророческимъ характеромъ. Владимиръ Сергѣевичъ понялъ, наконецъ, что онъ не дооцѣнилъ силу зла, понялъ, что наступаютъ времена и сроки, когда активность, воинственность, которыя такъ плѣняли его въ католичествѣ и вообще въ исторіи, должны стать иными, новыми и—быть обращенными не на внѣшнюю только дѣятельность и созиданіе мірского Царства Божія—теократіи, но главнымъ образомъ — на внутреннее дѣланіе, на внутреннюю, духовную борьбу съ грѣхомъ и зломъ. Подъ вліяніемъ углубленія въ природу зла, Соловьевъ, наконецъ, постигъ правду мистическихъ созерцаній православнаго Востока, благодаря которымъ вышедшій изъ глубины православнаго востока старецъ Іоаннъ, надѣленный мистическимъ ясновидѣніемъ, первый узнаетъ антихриста и называетъ его, а папа Петръ II только активно проклинаетъ его и чрезъ это проявляетъ воинственный духъ католичества.

Стало быть, безъ православнаго Востока не можетъ быть опознано воплощеніе зла—антихристъ. Здѣсь, въ нѣсколькихъ строчкахъ „Повѣсти объ антихристѣ“, Соловьевъ, по выраженію Н. Бердяева, „лучше постигаетъ различіе православія и католичества, чѣмъ въ большихъ своихъ философско-богословскихъ трактатахъ“ [1]) и рѣшаетъ, наконецъ, мучившую его всю жизнь проблему Востока и Запада.

[1]) Н. Бердяевъ: „Проблема Востока и Запада въ религіозномъ сознаніи Вл Соловьева“.—Сборникъ статей о Вл. Соловьевѣ. Изд. „Путь“. Москва, 1911 г, стр 124.

V.

Критическій обзоръ взглядовъ В. С. Соловьева на католичество.

Трудно найти въ исторіи русскаго просвѣщенія за послѣдніе полвѣка другое имя, которое привлекало-бы къ себѣ такъ много вниманія и которое вызывало-бы такія разнообразныя, часто прямо противоположныя другъ другу сужденія, какъ имя покойнаго Вл. Серг. Соловьева.

Всего 13 годовъ прошло со дня его смерти, а литература о немъ возросла, можно сказать, до громадныхъ размѣровъ. Не было, кажется, ни одного общелитературнаго органа въ Россіи, который не отозвался бы такъ или иначе о Соловьевѣ. Имя его и теперь еще постоянно появляется на страницахъ газетъ и журналовъ; издаются отдѣльныя статьи и брошюры, посвященныя его памяти, читаются о немъ лекціи и рефераты и т. п. И несомнѣнно, что такъ дѣло будетъ продолжаться еще многіе годы; и даже, можетъ быть, чѣмъ дальше будетъ идти время, тѣмъ значеніе Соловьева будетъ болѣе возрастать, такъ какъ будетъ болѣе и болѣе уясняться.

Во всѣхъ этихъ трудахъ, посвященныхъ Соловьеву, его взгляды по разнымъ вопросамъ подвергнуты тщательному критическому анализу и надлежаще оцѣнены; въ особенности это можно сказать о его философскомъ и общественномъ credo. Поэтому, приступая къ критической части нашей работы, мы не обольщаемъ себя надеждою—сказать что-либо новое, неизвѣстное доселѣ никому о Соловьевѣ, произвести его оцѣнку съ какой-либо новой точки зрѣнія, такъ какъ таковыя, намъ кажется, чуть-ли уже не исчерпаны всѣ.

Въ виду того, что въ литературѣ, посвященной Соловьеву, наиболѣе хорошо разобраны и оцѣнены его философскіе и общественные взгляды и менѣе всего—богословскіе, то мы и остановимся на разборѣ послѣднихъ, тѣмъ болѣе, что разборъ его философскихъ воззрѣній, хотя-бы и связанныхъ съ богословскими, не входитъ въ нашу прямую задачу [1]). Конечно, детальный разборъ всѣхъ богословскихъ

[1]) *Примѣчаніе.* Интересующихся критикой его философскихъ взглядовъ мы отсылаемъ къ солидной, двухтомной работѣ кн. Е. Трубецкого: „Міросозерцаніе В. С. Соловьева“. Изд. „Путь“. Москва. 1913 года.

его воззрѣній и указаніе ихъ генезиса намъ былъ-бы не подъ силу и, поэтому, мы остановимся хотя на нѣкоторыхъ главныхъ положеніяхъ его, относящихся, какъ намъ кажется, къ существу нашей темы.

Изъ разбора и критики ихъ выяснится нашъ взглядъ и на другія, второстепенныя положенія Соловьева, вытекающія изъ главныхъ и непосредственно связанныя съ ними.

Изъ такихъ положеній мы прежде всего остановимся на понятіи „вселенской свободной теократіи“ и сдѣлаемъ по поводу нея нѣсколько принципіальныхъ критическихъ замѣчаній.

Какъ мы уже знаемъ, „вселенская свободная теократія“ была всепоглощающею и постоянною мечтою нашего философа. Еще будучи двадцатилѣтнимъ юношей, онъ писалъ своей кузинѣ Е К. Селевиной: „я не только надѣюсь, но такъ же увѣренъ, какъ въ своемъ существованіи, что истина, мною сознанная, рано или поздно будетъ сознана и другими, сознана всѣми, и тогда своею внутреннею силою преобразитъ она весь этотъ міръ лжи, навсегда съ корнемъ уничтожитъ всю неправду и зло жизни личной и общественной,—грубое невѣжество народныхъ массъ, мерзость нравственнаго запустѣнія образованныхъ классовъ, кулачное право между государствами—ту бездну тьмы, грязи и крови, въ которой до сихъ поръ бьется человѣчество; все это исчезнетъ, какъ ночной призракъ предъ восходящимъ въ сознаніи свѣтомъ вѣчной Христовой истины, доселѣ непонятной и отверженной человѣчествомъ,—и во всей своей славѣ явится Царство Божіе—царство внутреннихъ духовныхъ отношеній, чистой любви и радости—новое небо и новая земля“ [1]). Здѣсь мы имѣемъ основную тему того грандіознаго и стройнаго плана, который былъ впослѣдствіи разработанъ Соловьевымъ подъ именемъ „вселенской теократіи“ и съ которымъ мы познакомились выше. Центральными идеями, образующими эту теократію, являются—практическая задача Церкви въ мірѣ для осуществленія Царства Божія, съ одной стороны, и христіанскій смыслъ и значеніе государства,—съ другой. Соловьевъ ждетъ спасенія человѣчества отъ совмѣстнаго дѣйствія трехъ властей, которымъ надлежитъ господствовать надъ міромъ,—отъ первосвященника, царя и пророка. Пер-

[1]) Письма, т. III, 85.

восвященникъ пасетъ стадо Христово—Церковь; православный царь съ неограниченной властью правитъ государствомъ, согласно указаніямъ первосвященника. И, наконецъ,—вольный проповѣдникъ слова Божія—пророкъ наставляетъ въ духѣ любви святителя и царя, а съ ними вмѣстѣ и все христіанское общество.

Никакого принужденія въ отношеніяхъ властей нѣтъ. Царь совершенно свободно подчиняется первосвященнику, какъ сынъ отцу, и оба совершенно свободно повинуются велѣніямъ Божіимъ, даннымъ чрезъ пророка; столь-же добровольно все христіанское стадо подчиняется своимъ вождямъ—духовному и мірскому. И всѣ вмѣстѣ осуществляютъ на землѣ правду—Царство Христово: миръ между народами, миръ между классами, соціальную правду въ отношеніяхъ экономическихъ и взаимную любовь во всѣхъ политическихъ отношеніяхъ. Вотъ картина совершеннаго теократическаго общества на землѣ, нарисованная Соловьевымъ! Такъ какъ понятія вселенской теократіи и Царства Божія у него совпадаютъ, то мы вправѣ понимать ее, какъ конкретно изображенное Царство Божіе на землѣ.

Если мы отнимемъ эту конкретность въ теократическомъ идеалѣ Соловьева, т. е. отвлеченную и искусственно построенную по аналогіи съ троичностью Божества и потому не приложимую къ жизни идею тройственнаго служенія, то, конечно, мы не можемъ возражать противъ самаго принципа теократіи, если не хотимъ стать въ противорѣчіе съ христіанствомъ по существу. Соловьевъ исходитъ изъ совершенно правильнаго требованія, чтобы абсолютное, божественное стало всѣмъ для человѣка, чтобы оно господствовало во всѣхъ сферахъ его жизни и личной и соціальной. Разъ религія есть для человѣка откровеніе безусловнаго, она не можетъ быть для него только чѣмъ-нибудь, она или все, или ничего. Отсюда—наша обязанность подчинить ея руководству всѣ области умственной и практической нашей жизни—всѣ наши интересы политическіе и соціальные. На послѣднемъ особенно, какъ мы знаемъ, настаивалъ Соловьевъ. Преображеніе Христово должно стать началомъ преображенія всей человѣческой жизни; въ этомъ безукоризненно правильный выводъ Соловьева; но, какъ только онъ пытается провести это требованіе въ жизнь, то впадаетъ какъ-бы въ

оптическую иллюзію, подобно ап. Петру на горѣ Ѳаворѣ; у него тотчасъ исчезаетъ чувство разстоянія между божественнымъ и здѣшнимъ: земные образы завладѣваютъ его воображеніемъ.

И онъ пытается утвердить царство преображеннаго человѣчества (Царство Божіе) въ рамкахъ церковно-государственной организаціи. Но здѣсь предъ нашимъ взоромъ открывается огромный вопросъ: вмѣстимъ-ли въ эмпирическія рамки всемірно-историческаго процесса идеалъ теократіи? На это мы можемъ отвѣтить только отрицательно. Завершающій идеалъ Соловьева въ послѣднемъ счетѣ не вмѣщается въ рамки эмпирическаго существованія, даже и въ конечной точкѣ всемірной исторіи. Онъ „мыслится, по выраженію одного критика, со всей полнотою уже въ мистическомъ свѣтѣ претворенія земного въ небесное на стыкѣ имманентнаго и трансцендентнаго бытія, въ подлинномъ уже и конечномъ касаніи мірамъ инымъ“[1]).

Къ идеалу теократіи, кромѣ того, незамѣтно для самого Соловьева, прилѣпляется у него унаслѣдованная отъ славянофиловъ въ нѣсколько одухотворенномъ видѣ, націоналистическая мечта о земномъ государственномъ величіи и могуществѣ Россіи. Онъ говоритъ объ этомъ могуществѣ всякій разъ, когда заходитъ рѣчь о національномъ мессіанствѣ Россіи, объ ея „идеѣ“. Но для всякаго христіанина ясно, что эти мечты о мірскомъ величіи Россіи христіанству совершенно чужды, и о нихъ мы не найдемъ, конечно, упоминанія въ Евангеліи.

Кромѣ того, ни для кого и никогда Царство Божіе не служило источникомъ мірскихъ выгодъ. Между тѣмъ, у Соловьева зачастую поражаетъ описаніе того всеобщаго благополучія, которое наступитъ послѣ осуществленія теократіи.

Мѣстами, описаніе общественнаго быта теократическаго царства будущаго напоминаетъ даже изображеніе земного рая[2]). Такимъ образомъ, въ теократической идеѣ Соловьева мы находимъ два чуждые другъ другу элемента: съ одной стороны,— зерно вѣчной истины, которая соотвѣтствуетъ неумирающей потребности человѣческаго духа, съ другой стороны,—вре-

[1]) Волжскій „Проблема зла у Вл Соловьева“ —Сборникъ: „Вопросы религіи“, вып. I. 1906 г., стр 295.

[2]) Т. IV, 167.

менныя, мірскія мечты и увлеченія, земное „хорошо намъ здѣсь быть“ и желаніе „построить три кущи“.

Противоестественная попытка Соловьева—включить государство, какъ составную часть, въ Царство Божіе, послужила источникомъ и разныхъ внутреннихъ противорѣчій, отъ которыхъ несвободна его теократическая утопія.

Уже самыя опредѣленія теократіи, даваемыя Соловьевымъ, по существу двойственны и противорѣчивы. Съ одной стороны, она представляется въ видѣ какого-то земного рая, гдѣ преображается не только человѣкъ, но и вся тварь; самыя животныя становятся друзьями человѣка. И рядомъ съ этимъ, въ тѣхъ-же произведеніяхъ теократія изображается, какъ только временная, земная организація, вынужденная несостоятельностію человѣчества, его грѣхомъ и незрѣлостію: когда упразднится грѣховное состояніе, не будетъ надобности и въ теократіи.

Несовмѣстимость этихъ утвержденій не требуетъ доказательствъ. Если теократія есть царство человѣка преображеннаго, то она, очевидно, не можетъ быть только временной средой для воспитанія человѣка грѣховнаго.

Затѣмъ, мы встрѣчаемъ у него такого рода противорѣчіе въ мысляхъ: государственная власть должна быть подчинена церковной съ тою цѣлью, чтобы государство постепенно уподоблялось, Церкви, и въ то же время онъ говоритъ о разнородности областей церковной и государственной. „Такъ какъ высшая духовная и высшая свѣтская власть по существу своему разнородны и имѣютъ свои особыя области, то ихъ совмѣстное существованіе нисколько не нарушаетъ ихъ самостоятельности и не образуетъ двоевластія. Для столкновенія и противоборства этихъ двухъ властей нѣтъ никакого законнаго основанія“ [1]). Тутъ между представленіемъ о превращеніи мірского царства въ Царство Божіе, объ уподобленіи государства Церкви и—представленіемъ о разнородности областей церковной и государственной—противорѣчіе радикальное и рѣзко бросающееся въ глаза. Наконецъ, теократія, по Соловьеву, должна быть свободнымъ богочеловѣческимъ союзомъ; но если государство сдѣлается частью Церкви, соціальнымъ тѣломъ Христовымъ, то можетъ получиться то, что человѣкъ можетъ стать чле-

[1]) Т. V, стр. 62.

номъ богочеловѣческаго союза вопреки своимъ убѣжденіямъ,—не какъ вѣрующій, а какъ подданный, въ силу того, что государство состоитъ не изъ однихъ христіанъ, но и изъ магометанъ, іудеевъ, язычниковъ, атеистовъ и т. д.

О какой-же свободѣ тутъ можетъ быть рѣчь? Развѣ для насъ не ясно, что члены государства—не христіане не могутъ быть свободными участниками христіанскаго служенія государства, и что теократія для нихъ будетъ внѣшней насильственной нормой?

Поэтому-то нѣкоторые критики Соловьева находятъ даже самое сочетаніе словъ „свободная теократія“ противорѣчивымъ и сравниваютъ его съ такимъ выраженіемъ, какъ „круглый квадратъ“ или „деревянное желѣзо“ [1]). Всѣ эти противорѣчія, повторяемъ, коренятся въ одномъ общемъ источникѣ,—попыткѣ Соловьева свести Царство Божіе съ неба на землю, небесное осуществить въ земномъ. Но эта попытка есть совершенно недозволительная мистификація естественнаго порядка Равно какъ и попытка втиснуть Царство Божіе, хотя-бы здѣсь на землѣ, въ рамки церковно-государственной организаціи и найти земное осуществленіе мистическаго Тріединства въ объединеніи трехъ теократическихъ властей—есть столь-же недозволительная раціонализація мистическаго, Божественнаго [2]).

Теперь мы можемъ спросить: чѣмъ-же объясняется возникновеніе въ мышленіи Соловьева теократической утопіи?

---

[1]) Е. Трубецкой: „Вл. Соловьевъ и его дѣло“ —Сборникъ о Вл. Соловьевѣ. Изд. „Путь“. Москва, 1911 г., стр. 88.

[2]) *Примѣчаніе.* Основываясь на такомъ стремленіи Соловьева, М. М. Тарѣевъ находитъ, что понятіе Царства Божія у Соловьева—понятіе совершенно не евангельское, но философско-гуманистическое, что его иден ближе къ философіи О. Конта, чѣмъ къ Евангелію, и что Соловьевъ христіанскія цѣли подмѣнялъ обще-культурными задачами („Основы христіанства“, т. IV, стр. 361—382). Но мы должны сказать, что возраженія М М Тарѣева объясняются тѣмъ, что онъ самъ стоитъ на спорной точкѣ зрѣнія—исключительно индивидуальнаго пониманія хр—ства, тогда какъ Соловьеву, въ силу разныхъ обстоятельствъ, приходилось настаивать, главнымъ образомъ, на его соціальномъ значеніи. Поэтому, мы не станемъ опровергать возраженій М М. Тарѣева противъ Соловьева, такъ какъ тогда намъ пришлось-бы рѣшать сложный вопросъ о томъ, индивидуально-ли только хр—ство, или и соціально.

Гдѣ источникъ того „имманентизма христіанской религіозной мысли“ (выраженіе Е. Трубецкого), который выразился у Соловьева въ утвержденіи здѣшняго, земного, какъ окончательнаго и безусловнаго?

Намъ кажется, что источникомъ, какъ метафизическихъ, такъ и соціальныхъ утопій Соловьева, являются тѣ вліянія, та духовная атмосфера, въ которой онъ росъ и развивался, а именно—славянофильство и главнымъ образомъ Шеллингъ. Мы уже знаемъ (см. Введеніе), что Соловьевъ въ своихъ религіозно-философскихъ концепціяхъ является продолжателемъ Шеллинга. Но какъ разъ именно въ шеллингіанствѣ нашла себѣ яркое метафизическое выраженіе та пантеистическая утопія, для которой міръ уже въ данной здѣшней его дѣйствительности есть явленіе вѣчной божественной сущности. Поэтому-то, вся метафизика перваго юношескаго періода жизни Соловьева насквозь пропитана этимъ метафизическимъ утопизмомъ, который видитъ міръ въ розовомъ свѣтѣ, потому что не различаетъ ясно мірское отъ Божьяго и недостаточно углубляется въ природу зла.

Только въ послѣдній, предсмертный періодъ своей жизни и творчества онъ окончательно освободился отъ этого метафизическаго утопизма.

Въ тѣсной связи съ этимъ метафизическимъ утопизмомъ находится и теократическая или иначе соціальная утопія Соловьева. Зависимость его отъ воспринятаго имъ духовнаго наслѣдія сказывается и тутъ. Для того, чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно намъ только сопоставить ихъ: съ одной стороны, полушеллингіанская метафизика, которая вѣритъ въ здѣшній міръ, какъ откровеніе божественной сущности, а съ другой стороны,—его теократическая утопія, которая вѣритъ въ возможность утвердить ту-же сущность—Царство Божіе—въ непросвѣтленныхъ мірскихъ формахъ человѣческой общественности. Въ этомъ отождествленіи двухъ несоизмѣримыхъ величинъ и заключается тотъ „прахъ земной, прилипшій къ крыльямъ, который отягощаетъ мысль философа и задерживаетъ ея небесный полетъ“ [1]).

[1]) Цитир. выше статья Е. Трубецкого „Вл. Соловьевъ и его дѣло“, стр. 88.

Наконецъ, самая идея теократіи, хотя и религіозная, но—до-христіанская, іудейская, отвергнутая Евангеліемъ.

Мы знаемъ, что время земной жизни І. Христа было для Еврейскаго народа эпохой самыхъ напряженныхъ, націоналистически-теократическихъ надеждъ и стремленій. На Христа они смотрѣли, какъ на земного царя и всю Его миссію сводили къ устройству могущественнаго іудейскаго царства съ воинственнымъ Мессіей во главѣ.

Поэтому, мы вправѣ сказать, что ихъ религіозно-народные идеалы очень близко подходили къ тѣмъ, которые развивалъ и В. С. Соловьевъ.

Но, съ другой стороны, мы также знаемъ, что Христосъ и впослѣдствіи апостолы усиленно старались побороть эти государственно-религіозныя фантазіи Евреевъ и что эта борьба трагично закончилась Голгоѳскою смертью Христа и мученическою кончиною Его апостоловъ. Мы здѣсь могли-бы привести длинный рядъ цитатъ изъ Евангелія и апостольскихъ посланій, свидѣтельствующихъ о томъ, какъ нужно понимать то Царство Божіе (теократію), о которомъ учили Христосъ и апостолы, но не станемъ этого дѣлать лишь только потому, чтобы не утомлять читателя [1]).

Итакъ, стало быть, если и можно въ Церкви Христовой говорить о теократіи, то только въ чисто-духовномъ, нравственномъ смыслѣ; ибо здѣсь Христосъ, какъ Глава Церкви, невидимо управляетъ ею чрезъ пастырей, Духъ Святый невидимо поставляетъ церковную власть и невидимо-же научаетъ ее въ недоумѣнныхъ случаяхъ (вселенскіе соборы). Если Церковь Христова и стремится подчинить себѣ гражданское общество, возобладать надъ государствомъ, то только чисто-духовными средствами, путемъ нравственнаго воздѣйствія и вліянія.

Для характеристики церковно-государственныхъ отношеній мы здѣсь приведемъ особенно достойное вниманія Евангельское изрѣченіе, гдѣ Церковь противополагается началу государственному, какъ дѣйствующая совершенно иными средствами и не боящаяся земного умерщвленія, какъ имѣющая отечествомъ своимъ небо: „Царство Мое не отъ міра сего: если-бы отъ міра сего было Царство Мое, то

[1]) Всѣ нужныя цитаты изъ Евангелія и Посланій приведены, напр., у епископа Антонія (см. его сочиненія, т III. 77—82)

служители Мои подвизались-бы за Меня, чтобы Я не былъ преданъ іудеямъ; но нынѣ Царство Мое не отсюда“ (Іоан. XVIII, 36).

Этими краткими критическими замѣчаніями о теократіи В. С. Соловьева мы и ограничимся и перейдемъ къ критикѣ другихъ, болѣе частныхъ, положеній его системы и здѣсь прежде всего остановимся на папствѣ, которое составляетъ центральный пунктъ или, какъ нѣкоторые выражаются,— первый терминъ его теократической системы [1]).

Соловьевъ былъ увѣренъ въ правотѣ самаго принципа папства, хотя-бы фактическая исторія его не была чужда мрачныхъ пятенъ. Но эта увѣренность его питалась скорѣе отвлеченными соображеніями, излюбленными историко-философскими концепціями, чѣмъ покоилась на здравыхъ и незыблемыхъ церковно-каноническихъ основаніяхъ. Онъ, такъ сказать, увѣровалъ въ папу путемъ діалектической работы мысли, а не путемъ детальнаго и кропотливаго изученія церковной исторіи и каноники. Эту послѣднюю онъ какъ-будто прямо обходитъ.

Часть историческая также обслѣдована мало; отрицательныя инстанціи или сглаживаются, или прямо оставляются безъ разсмотрѣнія.

Вообще, вся постановка вопроса о папствѣ носитъ у него отвлеченно-философскій характеръ.

Выше мы подраздѣлили всѣ доказательства въ пользу приматства папъ, приводимыя В. С. Соловьевымъ, на три разряда: 1) метафизическія, 2) экзегетическія и 3) церковно-историческія.

Метафизическія или точнѣе теософическія доказательства приматства папъ состоятъ въ томъ, что Соловьевъ, взявъ за исходный пунктъ метафизическую идею троичности и поставивъ ее въ связь съ христіанскимъ догматомъ о Св. Троицѣ, примѣняетъ ее къ христіанской теократіи, называя носителей

[1]) *Примѣчаніе* Считаемъ нужнымъ оговориться, что мы не считаемъ Соловьева „папистомъ“, подобно нѣкоторымъ критикамъ (см. напр., еп. Антоній. „О превосходствѣ православія надъ ученіемъ папизма въ его изложеніи Вл. Соловьевымъ“, т III, 1—42), но—признающимъ только самый принципъ папства, независимо отъ его проявленія въ исторіи. Самъ-же Соловьевъ далъ блестящую критику папизма и при томъ, гораздо болѣе лучшую и основательную, нежели его вышеупомянутые критики.

первосвященническаго, царскаго и пророческаго служенія соціальной троицей, долженствующей отразить собою Божественную Троицу.

Основываясь на этой аналогіи, онъ постулируетъ, по образу Божественнаго, необходимость и земного отчества въ лицѣ римскаго первосвященника (папы) для образованія изъ всѣхъ народовъ и государствъ одной великой семьи.

Эту необходимость онъ подкрѣпляетъ и другими соображеніями. Мы здѣсь не станемъ повторять ихъ, такъ какъ они уже изложены нами въ положительной части нашей работы, а сдѣлаемъ только резюмэ ихъ.—Земной всеобщій отецъ въ Церкви въ лицѣ папы необходимъ для того, чтобы воплотить въ себѣ единство вѣры и единство дѣйствія членовъ Церкви. Церковь, долженствующая быть единой, de facto разрознена и раздроблена на отдѣльныя помѣстныя Церкви, которыя, чтобы не быть поглощенными государствомъ, и должны имѣть общій международный центръ единства, на который-бы они могли опираться въ случаѣ нужды. Такой центръ долженъ существовать не in idea, но in re. Поэтому, Соловьевъ обращается къ отысканію этого центра въ исторической дѣйствительности и, не найдя его на Востокѣ, находитъ на Западѣ, въ лицѣ римскаго папы, который и реализируетъ необходимое въ Церкви единство въ своей личности, являясь, съ одной стороны, какъ непогрѣшимый учитель вѣры, а съ другой, какъ глава, управляющій всею Вселенскою Церковью.

О всѣхъ этихъ разсужденіяхъ В. Сергѣевича мы можемъ сказать, что они въ общемъ построеніи своемъ, хотя и чисто діалектическомъ, отличаются стройностью и выдержанностью главной мысли. Принципъ троичнаго единства проведенъ строго послѣдовательно съ начала до конца. Но, уже одна эта отвлеченно—философская постановка вопроса, обставленная къ тому-же цѣлымъ рядомъ сравненій и аналогій, хотя блестящихъ, остроумныхъ и тонкихъ, но мало выясняющихъ существо дѣла и являющихся скорѣе красивыми подпорками шаткаго зданія, чѣмъ твердымъ и незыблемымъ фундаментомъ,—уже одна эта постановка умаляетъ богословское значеніе представленной Соловьевымъ защиты папства.

Чтобы критиковать его въ этомъ пунктѣ, то нужно стоять хотя на сколько-нибудь сродной съ нимъ почвѣ, если же этого нѣтъ, то критика является трудной и почти невозможной.

Сдѣлаемъ только нѣсколько замѣчаній по вопросу о единствѣ Церкви.

Единство Церкви въ томъ видѣ, какъ его понимаетъ В. С. Соловьевъ, не представляетъ собою необходимости, оно носитъ чисто внѣшній характеръ и лишено живого содержанія. Построенная на этихъ основахъ римско-католическая Церковь, которую Соловьевъ такъ идеализировалъ, дѣйствительно представляетъ собою съ внѣшней стороны стройное единство, законченное, пирамидальное зданіе, абсолютную монархію, цѣльный организмъ. Папа представляетъ собою лицо, на которомъ держится и которымъ замыкается это единство. Повсюду одно управленіе, одинъ богослужебный языкъ и одно воспитаніе духовенства. Изъ Рима исходятъ и къ Риму-же стянуты всѣ нити управленія. Превосходно дисциплинированное духовенство пребываетъ въ безусловномъ подчиненіи у папы и приводитъ къ такому-же послушанію свои паствы. Все направлено къ служенію интересамъ римскаго престола и строго выполняетъ свое назначеніе. Но, соотвѣтствуетъ-ли это блестящее единство характеру и достоинству Христовой Церкви? Ведетъ-ли оно къ тѣмъ спасительнымъ цѣлямъ, для которыхъ создана Церковь? Мы на это можемъ отвѣтить только такъ: если и ведетъ, то во всякомъ случаѣ не прямо.

Такое общество въ мірѣ дѣйствительно представляетъ внушительную силу, но эта сила—внѣшняя по отношенію ко Христу и внѣшняя по отношенію къ дѣлу спасенія. Исключительное утвержденіе папства возможно лишь за счетъ центральной религіозной идеи христіанства, ибо оно приводитъ къ возведенію относительнаго, земного въ безусловное.

Во дни увлеченія католицизмомъ Соловьевъ забылъ во многомъ вѣрную мысль, высказанную имъ раньше, что „западная Церковь въ папствѣ замѣнила Христа папою“ [1]). Всякій, изучавшій исторію папства, въ особенности въ эпоху расцвѣта латинской теократіи, поражается тѣмъ, до какой степени въ дѣяніяхъ и твореніяхъ папъ и другихъ видныхъ представителей воинствующаго католицизма образъ св. Петра заслоняетъ собою заоблачный ликъ Спасителя.

---

[1]) О Духовной власти въ Россіи, т V. стр. 207.

А. С. Хомяковъ, хорошо знакомый съ жизнью и строемъ католической Церкви, между прочимъ, такъ отзывается о ней: „Римскій міръ есть не что иное, какъ единица безъ живого содержанія, съ терафимомъ въ видѣ папы .. Единство внѣшнее, отвергающее свободу и потому недѣйствительное—таковъ Романизмъ...

Въ Романизмѣ, вѣрно понятомъ, единство для христіанъ есть лишь единство послушанія центральной власти; это—порабощеніе христіанъ доктринѣ, которой они не содѣйствуютъ и которая должна навсегда оставаться для нихъ чѣмъ-то внѣшнимъ (такъ какъ она всецѣло почіетъ въ единой главѣ іерархіи). Наконецъ, это узаконенное равнодушіе къ вѣрѣ, которая окончательно сводится къ подчиненію вѣрѣ другого. Это, очевидно, единство въ смыслѣ условномъ, а не христіанскомъ“ [1]).

Опредѣляя характеръ истиннаго единства въ Церкви, Хомяковъ говоритъ такъ: единство истинное, внутреннее—плодъ и проявленіе свободы, единство, которому основаніемъ служитъ не научный раціонализмъ и не произвольная условность учрежденія, а нравственный законъ взаимной любви и молитвы, единство, въ которомъ... никто не порабощается, но всѣ равно призываются быть участниками и сотрудниками въ общемъ дѣлѣ, словомъ, единство по благодати Божіей, а не по человѣческому установленію, таково единство Церкви“ [2]).

Съ такимъ опредѣленіемъ единства Церкви согласенъ, конечно, по существу, и самъ Соловьевъ, [3]), но онъ находитъ, что это—идеалъ, еще не достигнутый Церковью земною, и потому прежде всего нужно объединеніе внѣшнее, а потомъ уже и внутреннее, нравственное единеніе вѣрующихъ. Но съ нашей православной точки зрѣнія, нѣтъ никакой нужды въ этомъ внѣшнемъ объединеніи и въ земномъ всеобщемъ отцѣ.

Въ Церкви есть единая, невидимая Глава—Господь Іисусъ Христосъ, Который соединяетъ въ Себѣ все небес-

---

[1]) Собр. соч. А. С. Хомякова, т. II, стр 194, 233, 234. Изд. 4-е. Москва. 1900 г.

[2]) Тамъ-же, стр. 244.

[3]) См, напр, „Россія и Всел. Церковь“, стр. 114—120.

ное и земное, точно также существуетъ одинъ Отецъ для всѣхъ небесныхъ и земныхъ существъ—Богъ (Ефес. I, 10; IV, 6; Мѳ. XXVIII, 18). Нашъ глубокій мыслитель, Ѳ. М. Достоевскій, также вѣрилъ въ возможность духовнаго братства народовъ и считалъ возможнымъ въ будущемъ существованіе „единой вселенской и владычествующей Церкви". Но онъ не упоминаетъ о какомъ либо внѣшнемъ объединеніи; всѣхъ членовъ этой Церкви будетъ объединять одна лишь внутренняя сила—это любовь со всѣми ея проявленіями (главное изъ нихъ, по убѣжденію Достоевскаго—смиреніе).

Теперь перейдемъ къ разбору другихъ доказательствъ Соловьева и прежде всего экзегетическихъ. Здѣсь мы главнымъ образомъ сосредоточимся на его діалектическомъ толкованіи исповѣданія ап. Петра, при помощи котораго онъ выводитъ мысль о главенствѣ этого апостола, разумѣя именно его подъ „камнемъ" Церкви. Толкованіе Соловьева нельзя признать за единственно-возможное и несомнѣнное. Христосъ не сказалъ Петру: „на тебѣ созижду Церковь Мою", а „на семъ камени" и этимъ дѣлаетъ ясное различіе между словами „Петръ" и „на семъ камени", допуская нѣкоторую игру словъ; очевидно, выраженіе: „на тебѣ созижду", какъ думаетъ Соловьевъ, не соотвѣтствовало мыслямъ Христовымъ. Правильнѣе всего понимать слова: „на семъ камени" въ томъ смыслѣ, что здѣсь имѣется въ виду твердое, какъ камень, исповѣданіе ап. Петромъ Божества І. Христа. Вотъ тотъ камень, на которомъ зиждется Церковь и, стало быть, Господь основываетъ ее не на Петрѣ, а на Себѣ Самомъ. При такомъ пониманіи этихъ словъ, не можетъ быть и рѣчи о какой-либо человѣческой личности, какъ основномъ камнѣ Церкви.

Итакъ, скажемъ словами арх. Никанора: „слова: „на семъ камени созижду Церковь Мою" можно и должно понимать только въ смыслѣ апостольства или первенства, но никакъ не главенства Петрова" [1]). Замѣтимъ также, что изъ всѣхъ древнихъ церковныхъ авторовъ только 17 держатся того мнѣнія, будто подъ „камнемъ" нужно разумѣть ап. Петра. „Большинство-же отцовъ и учителей Церкви, достигающее цифры 44, подъ камнемъ разумѣетъ не ап. Петра, а Самого

[1]) „Разборъ Римскаго ученія о видимомъ главенствѣ въ Церкви" стр. 39 Казань. 1871 г.

Господа І. Христа, или-же исповѣданную Петромъ вѣру въ Божество Христово. Да и тѣ изъ о. о. и учителей Церкви, которые подъ „камнемъ“ разумѣли ап. Петра, обставляли свою мысль весьма важными ограниченіями, которыя дѣлаютъ ее совершенно непохожею на утвержденія нашего философа-богослова“ [1]).

Толкуя исповѣданіе Петра, Соловьевъ утверждаетъ, что „рѣшительный актъ (разумѣется, актъ вѣроучительный) долженъ быть актомъ безусловно индивидуальнымъ, актомъ одного“ и поэтому, не вселенскій соборъ, а единая личность—гарантія истины Христовой. Такимъ путемъ онъ хочетъ обосновать непогрѣшимость папы, какъ учителя Вселенской Церкви. Но это положеніе идетъ прямо въ разрѣзъ съ самымъ фактомъ вселенскихъ соборовъ. Вселенскіе соборы самымъ бытіемъ своимъ свидѣтельствуютъ о томъ, что они составляютъ органъ Божественной истины, высшую и единственно-компетентную инстанцію для рѣшенія церковныхъ вопросовъ вселенской важности. Что именно такъ древняя Церковь смотрѣла на вселенскій соборъ, это доказываетъ какъ исторія вселенскихъ соборовъ, такъ и самые акты ихъ. Такъ, напр., императоръ Константинъ Великій, созывая въ Никеѣ вселенскій соборъ для прекращенія аріанства, говорилъ: „я положилъ первымъ долгомъ моимъ заботиться о томъ, чтобы между всѣми блаженнѣйшими общинами Вселенской Церкви соблюдалась единая вѣра, искренняя любовь и согласное служеніе Вседержителю Богу. Но такъ какъ это не могло прійти въ неизмѣнный и твердый порядокъ до тѣхъ поръ, пока всѣ, или, по крайней мѣрѣ, весьма многіе епископы, собравшись вмѣстѣ, не разсмотрѣли-бы каждаго предмета, то я собралъ въ Никеѣ, сколько могъ, боголюбезнѣйшихъ епископовъ, и между ними... присутствовалъ самъ на соборѣ, гдѣ все было подвергаемо надлежащему изслѣдованію дотолѣ, пока мысль угодная Богу, назирающему все, не была выводима на свѣтъ; такъ что всѣмъ становилась ясною, и пока не оставалось болѣе ничего, что служило-бы поводомъ къ разномыслію или недоумѣнію относительно вѣры“ [2]). Точно

---

[1]) Н. Бѣляевъ „О католицизмѣ“, 77-79 Казань. 1889 г.

[2]) Дѣянія вселенскихъ соборовъ, т. І. Изд 2-е Казань 1887 г. Русскій переводъ, стр. 75—76.

также смотрѣли на соборъ и преемники Константина Великаго [1]). Эти мнѣнія императоровъ подтверждаются тѣмъ, какъ свидѣтельствуютъ о себѣ сами вселенскіе соборы. Отцы V-го всел. собора разсуждаютъ: „пастырямъ прилично подвергать общую вѣру общимъ изслѣдованіямъ... и святые отцы, которые по временамъ собирались на святыхъ четырехъ соборахъ... сообща устроили относительно возникавшихъ ересей и вопросовъ... Ибо иначе и не можетъ обнаружиться истина“ [2]).

Древніе папы тоже признавали авторитетъ соборовъ. Изъ нихъ Левъ I-й даже прямо говоритъ, что соборы затѣмъ и составляются, чтобы „полнымъ разсужденіемъ могло уничтожиться всякое заблужденіе“ [3]).

Утвержденіе, будто не вселенскій соборъ, а единая личность папы охраняетъ Христову истину, не только противорѣчитъ факту вселенскихъ соборовъ, но и прямо лишаетъ его всякаго смысла. Для чего, въ самомъ дѣлѣ, нужно было созывать такое громоздкое учрежденіе, какъ вселенскіе соборы и безпокоить епископовъ цѣлаго свѣта, если все, чѣмъ они занимались, могло быть рѣшено и безъ нихъ папой, посредствомъ папскаго опредѣленія ex cathedra?

На всѣ эти вопросы нѣтъ отвѣта, при утвержденіи личности, а не собора, какъ органа Божественной истины. Между тѣмъ, нельзя допустить, чтобы такой фактъ всемірной исторіи, какъ вселенскіе соборы, возможенъ былъ безъ всякаго смысла. Затѣмъ, Соловьевъ въ качествѣ довода противъ вселенскихъ соборовъ говоритъ, что нѣтъ способа для соборнаго опредѣленія истины. Такими способами могутъ быть или большинство голосовъ, или согласіе всѣхъ. Но первое недостойно Бога и несообразно съ природою догматическихъ истинъ, а второе невозможно и недостижимо при современномъ настроеніи человѣчества. Но если справедливо первое положеніе, то ни откуда не слѣдуетъ, чтобы для соборнаго опредѣленія Божественной истины нужно было непремѣнно согласіе всѣхъ. Напротивъ, разсмотрѣніе способа соборныхъ опредѣленій, вообще образа и формы соборныхъ дѣяній

---

[1]) Тамъ-же, 191—192.
[2]) Тамъ-же, т. V, стр. 359 Изд 1868 г Казань.
[3]) Тамъ-же, т III, 28 Изд. 1879 г. Казань.

приводитъ къ тому убѣжденію, что согласіе всѣхъ вовсе не необходимо. „Нельзя смотрѣть на соборы, какъ на собраніе экспертовъ богословія, гдѣ шли научныя разсужденія о религіозныхъ предметахъ и истина добывалась при помощи научныхъ пособій, посредствомъ научныхъ дебатовъ и преній“ [1]). Занятія отцовъ заключались не въ ученыхъ изысканіяхъ, а главнымъ образомъ „въ свидѣтельствѣ о томъ, что дано въ Откровеніи, чему и какъ вѣруютъ тѣ Церкви, представители которыхъ присутствовали на соборѣ“ [2]). Конечно, иногда прибѣгали на соборахъ при изслѣдованіи откровенной истины и къ умозаключеніямъ и вообще къ разсудочнымъ пріемамъ, но лишь только съ цѣлью обличить ереси, покоившіяся на ложныхъ философскихъ началахъ. Стало быть, истина на соборахъ опредѣлялась не согласіемъ всѣхъ, а показаніемъ свидѣтельствъ Св Писанія и Преданія, и поэтому ссылка Соловьева на невозможность согласія всѣхъ неудачна.

Но, если Соловьевъ утверждалъ, что не соборъ, а личность—гарантія истины Христовой, то онъ долженъ былъ объяснить какъ—либо паденіе ап. Петра, а также и многочисленныя паденія, заблужденія и даже ереси папъ. Онъ это и дѣлаетъ путемъ провозглашенія непогрѣшимости ex cathedra, говоря, что ап. Петръ непогрѣшимъ, когда говоритъ и дѣйствуетъ, какъ пастырь всѣхъ, а папа непогрѣшимъ, когда говоритъ ex cathedra. Это объясненіе Соловьева порождаетъ много неустранимыхъ затрудненій. Въ самомъ дѣлѣ, когда папа говоритъ ex cathedra? Гдѣ тотъ критерій, посредствомъ котораго мы могли бы отличать катедратическія опредѣленія папы отъ его личныхъ мнѣній, какъ частнаго человѣка? Рѣшеніе этого вопроса въ высшей степени важно и поэтому, католическіе богословы потратили очень много ума и энергіи для его разрѣшенія, но ни къ чему опредѣленному не пришли. По самому распространенному мнѣнію объ этомъ вопросѣ,—къ непогрѣшимымъ декретамъ ex cathedra относятся тѣ опредѣленія, въ которыхъ папа обращается не къ частнымъ лицамъ, или даже по мѣстнымъ церквамъ, а къ Церкви Вселенской. Важнымъ признакомъ непогрѣшимости считается при этомъ, чтобы

---

[1]) Н. Бѣляевъ, стр. 218. Цит. выше.

[2]) Тамъ-же, стр. 218.

опредѣляемый папою предметъ вѣры и благочестія огражденъ былъ анаѳемою. Придается значеніе даже нѣкоторымъ формальностямъ, касающимся порядка обнародованія папскихъ опредѣленій [1]). Но почему папа не можетъ погрѣшать, обращаясь ко Вселенской Церкви? И почему въ документахъ, адресованныхъ на имя частныхъ лицъ или помѣстныхъ церквей, папа является только частнымъ человѣкомъ, могущимъ заблуждаться, какъ и всякій смертный? Что за странная непогрѣшимость, если она стоитъ въ зависимости даже отъ соблюденія извѣстныхъ формальностей при обнародованіи папскихъ документовъ? Мотивъ всѣхъ этихъ требованій и условій остается совершенно неустановленнымъ и необъяснимымъ.

Для иллюстраціи папской непогрѣшимости мы могли-бы привести много примѣровъ, но приведемъ изъ нихъ хотя-бы одинъ. Папа Левъ III, не смотря на требованіе императора Карла Великаго, не согласился внести въ Никео-Цареградскій символъ испанское прибавленіе Filioque, и, для огражденія символа отъ такого посягательства на его цѣлость и на будущее время вычеканилъ символъ на двухъ таблицахъ, которыя и утвердилъ на стѣнахъ храма.

Папа же Бенедиктъ VIII, по настоянію императора Генриха, около 1014 и 1015 г.г. внесъ это прибавленіе въ символъ, и съ тѣхъ поръ испанская прибавка сдѣлалась догматомъ всей римско-католической церкви [2]).

Затѣмъ, Вл. Соловьевъ утверждаетъ, что только въ единеніи съ „камнемъ“, т. е. съ римскимъ папою и возможны настоящіе вселенскіе соборы. Но справка съ исторіей вселенскихъ соборовъ ясно показываетъ ошибочность подобныхъ утвержденій. Извѣстно, что II и V вселенскіе соборы происходили безъ участія папъ и ихъ легатовъ [3]). Однако, никто не сомнѣвался и не сомнѣвается во вселенскомъ значеніи ихъ. Хотя католики и говорятъ, что эти соборы получили значеніе вселенскихъ потому, что впослѣдствіи были призна-

---

[1]) См. Н. Бѣляевъ. стр. 190—192.

[2]) Примѣръ взятъ изъ кн. А. Лебедева „О главенствѣ папы или разности православныхъ и папистовъ въ ученіи о Церкви“, стр. 77. СПБ 1887 г.

[3]) См. кн. Н Бѣляева, стр. 207—208, 232.

ны таковыми Римскою Церковью. Но въ актахъ V всел. собора имѣются неопровержимыя данныя, доказывающія произвольность этого утвержденія. Какъ извѣстно, отцы V всел. собора нѣсколько разъ приглашали на соборъ папу Вигилія. И когда стало извѣстно, что папа намѣренно замедляетъ соборнымъ рѣшеніемъ, отцы прямо сказали ему: „пусть вѣдаетъ твое блаженство, что мы и одни должны, собравшись вмѣстѣ, объявить наше мнѣніе“ [1]), и объявили и никто не отвергъ вселенскости ихъ объявленія. Если же и дорожили на Востокѣ подписями папъ или ихъ легатовъ подъ вѣроопредѣленіями и соборными актами, то вовсе не потому, чтобы отказъ отъ подписи лишалъ ихъ силы и значенія, а только потому, чтобы этимъ не было произведено въ Церкви раскола и соблазна, что давало-бы силу ереси.

В. С. Соловьевъ доказываетъ божественное происхожденіе папства тѣмъ, что оно будто-бы получило свое начало отъ Христа чрезъ ап. Петра, преемниками котораго и являются современные папы. Но и здѣсь Вл. Серг. идетъ въ разрѣзъ съ свидѣтельствомъ соборныхъ постановленій и фактами исторіи. Такъ, напр., 28 правило IV Халкидонскаго собора прямо говоритъ, что преимущество Римскому епископу „отцы дали“, а не отъ Христа происходитъ.

Это правило читается такъ: „престолу ветхаго Рима отцы прилично дали преимущества: поелику то былъ царствующій градъ“ [2]). Выраженіе „отцы дали“ ясно показываетъ, что отцы IV вселенскаго собора вовсе не признавали за Римскимъ епископомъ какихъ-либо особыхъ преимуществъ, полученныхъ отъ Христа чрезъ ап. Петра. Вообще нужно сказать, что „вселенскіе соборы прямо и категорически разъяснили, что преимущества римской каѳедры не имѣютъ необходимой связи ни съ догматами вѣры, ни съ богоустановленнымъ устройствомъ Церкви, что они ведутъ свое начало не отъ Христа и апостоловъ, а признаны за папами позднѣе по уваженію къ знаменитости и важности того мѣста, гдѣ они епископствовали“ [3]).

Мы здѣсь, конечно, не намѣрены излагать всю исторію папства, чтобы можно было видѣть то, какъ постепенно

[1]) Н Бѣляевъ, стр. 232—234.

[2]) См. кн. Н. Бѣляева, стр. 158.

[3]) Тамъ-же, стр. 157.

развивалось это сознаніе своего приматства у папъ и какую важную роль сыграли здѣсь историческія обстоятельства, игнорируемыя обычно Соловьевымъ.

Патріаршая власть римскаго епископа надъ Западными церквами и сознаніе церковнаго приматства крѣпли и развивались параллельно Оба эти стремленія переплетались между собою и поддерживали другъ друга. Въ томъ и другомъ отношеніи римскіе епископы достигли многаго, но развитіе папистической идеи едва-ли даже не опередило укрѣпленіе ихъ церковной юрисдикціи на Западѣ. Причиною этого отчасти было то, что восточные епископы никогда не давали соотвѣтствующаго отпора папистическимъ притязаніямъ римскихъ епископовъ. Они „никогда не возвышали своего голоса до той ноты, которую Церковь привыкла слышать въ посланіяхъ римскихъ первосвященниковъ; къ нимъ обращались чаще всего въ тонѣ напускного смиренномудрія, до утрировки примѣняя къ дѣлу правило: худой миръ лучше доброй ссоры“ [1]). На востокѣ какъ-будто не хотѣли понять, что каждое римское притязаніе имѣетъ значеніе не для настоящаго только, но и для будущаго. Такъ, напр., папа Левъ Великій отказался признать 28 канонъ Халкидонскаго собора, вздумавъ поразить своими громами константинопольскаго патріарха. Въ отвѣтъ на это „Анатолій пишетъ съ видомъ провинившагося дитяти, оправдывается; и императоръ тоже говоритъ со Львомъ почтительно и скромно“ [2]). Вмѣсто того, чтобы указать забывшемуся іерарху его границы, напомнить ему, что на востокѣ сознаютъ свои права такъ-же ясно, какъ и 110 лѣтъ тому назадъ,—Льва Великаго умилостивляютъ, какъ разгнѣваннаго властелина. Между тѣмъ, каждая римская претензія, не опротестованная во время, входила въ церковное сознаніе запада и слѣдствіемъ этого было то, что когда на востокѣ вспомнили о серьезной полемикѣ противъ папскихъ притязаній, то было уже поздно, такъ какъ онѣ получили уже авторитетъ освященной вѣками древности; идеи эти проникли въ сознаніе западнаго христіанскаго міра, и за папою уже стояла покорная ему западная Церковь.

---

[1]) Проф В В. Болотовъ. „Лекціи по церковной исторіи“, стр. 318
[2]) Проф. В. В Болотовъ „Лекціи по церк. исторіи“, стр. 318

Изъ историческихъ обстоятельствъ, способствовавшихъ развитію папизма, укажемъ только нѣкоторыя.

Одно изъ нихъ уже указано въ 28 правилѣ IV всел. собора—это политическое значеніе Рима, какъ столицы имперіи. Затѣмъ, Церковь Римская была Церковью апостольскою и отъ этого авторитетъ ея увеличивался. Перенесеніе столицы изъ Рима въ Византію—Константинополь и постепенное ослабленіе зависимости Рима отъ Константинополя также возвысило власть папства.

Но еще болѣе содѣйствовало возвышенію папства паденіе Западной имперіи, когда папы являлись единственными защитниками и ходатаями угнетенныхъ предъ побѣдителями, и когда варвары, разрушая государство и государственныя учрежденія, не касались Церкви и ея учрежденій и, вслѣдствіе этого, права папъ оставались неприкосновенными. Не малую роль въ дѣлѣ возвышенія папства сыграли также многочисленные подлоги въ пользу папскаго приматства (главные изъ нихъ): 1) измѣненіе 6-го правила Никейскаго собора и смѣшеніе его съ правилами Сардикійскаго собора, 2) книга папъ (Liber Pontificalis), 3) дарственная грамота Константина Великаго, 4) лже-исидоровы декреталіи, 5) декретъ Граціана и постоянныя притязанія самихъ папъ на главенство въ Церкви.

Постепенное возвышеніе папства отчасти отразилось даже на титулѣ папъ: сперва папа считался викаріемъ Петра, князя апостоловъ, затѣмъ, Петръ замѣняется Христомъ, и папа становится викаріемъ Самого Христа. Сперва Петръ и папа—одно лицо и одна власть, а потомъ Христосъ и папа—одно лицо и одна власть [1]).

Однако, какъ бы тамъ ни было, но ученіе о главенствѣ папы не было введено въ систему католическаго богословія до Ѳомы Аквината,—онъ первый оказалъ эту услугу Римской Церкви [2]). Въ благодарность за это папа Левъ XIII уже въ XIX вѣкѣ возвелъ Ѳому Аквината въ достоинство учителя (доктора) Церкви, а его богословіе (Summa theologiae) повелѣлъ считать образцовымъ.

---

[1]) См. кн. А. Лебедева, стр. 181 Цит. выше

[2]) Тамъ же, стр. 202.

Для доказательства приматства папъ, а также и той мысли, что оно было признаваемо на Востокѣ, Соловьевъ особенно подробно останавливается на эпохѣ папы Льва Великаго и анализѣ историческихъ событій этой эпохи. Конечно, Соловьевъ прекрасно зналъ, какой періодъ церковной жизни наиболѣе выгоденъ для его теоріи, и этимъ объясняется то, что онъ остановился на славной въ исторіи Западной Церкви эпохѣ Льва Великаго, когда папскій авторитетъ, благодаря личнымъ моральнымъ достоинствамъ этого папы, дѣйствительно стоялъ очень высоко. Сначала Соловьевъ излагаетъ воззрѣнія самого Льва Великаго на папство, но они, собственно, для насъ не важны, такъ какъ Левъ Великій, подобно всѣмъ другимъ папамъ, имѣлъ самыя возвышенныя представленія о своихъ правахъ и преимуществахъ и при всякомъ удобномъ случаѣ заявлялъ ихъ.

Для насъ въ данномъ случаѣ интересно то, какъ отнеслись къ этимъ притязаніямъ восточные епископы. По Соловьеву, они не заявляли протеста противъ нихъ на Халкидонскомъ соборѣ. Но если мы и согласимся съ этимъ, то это еще не значитъ, что восточные епископы и на самомъ дѣлѣ признавали справедливость всѣхъ заявленій Льва Великаго. Заключать e silentio во всякомъ случаѣ не основательно.

Нужно замѣтить, что вселенскіе соборы изслѣдовали папскія посланія только со стороны ихъ существеннаго содержанія. Провѣрка ихъ ограничивалась только тѣми пунктами, которые прямо касались предмета, подлежащаго соборному рѣшенію. Всѣ же побочные вопросы оставались безъ изслѣдованія и отцы объ нихъ умалчивали, что однако не служило знакомъ ихъ согласія. Акты соборные даютъ основаніе думать именно такъ. Такъ, напр., посланіе Льва Великаго Халкидонскимъ соборомъ было принято и одобрено. Однако, Маркіанъ Іотапскій отозвался о немъ, что, „оно большею частью правильно“ [1]). „Противъ „томоса“ (исповѣданія Льва Великаго), говоритъ проф. В. В. Болотовъ, высказались съ сомнѣніемъ въ его полномъ православіи и нѣкоторые епископы, подлежащіе экзарху Ѳессалоникскаго викаріатства,

[1]) Дѣянія вселенскихъ соборовъ. Русск. перев., т. IV. Казань. 1865 г., стр. 33.

относящагося къ римской же Церкви. И нужны были сильныя мѣры, чтобы успокоить эти сомнѣнія“ [1]).

Равнымъ образомъ, приняты и одобрены были посланія папы Агаѳона I шестымъ вселенскимъ соборомъ. Но, подавая свои мнѣнія объ этихъ посланіяхъ, отцы собора ясно выразили ту мысль, что соглашаются съ папою собственно въ тѣхъ пунктахъ, которые направлены къ обличенію моноѳелитства.

Стало быть, тотъ фактъ, что заявленія папъ о своемъ авторитетѣ и прерогативахъ остались на вселенскихъ соборахъ неопротестованными, не свидѣтельствуетъ о томъ, что вселенскіе соборы соглашались съ ними. Здѣсь отчасти проявилась мудрость епископовъ, не желавшихъ усложнять распри и возбуждать новые споры между тѣми, согласіе и единодушіе которыхъ было необходимо для уничтоженія ересей. Что касается догматической стороны въ папскихъ посланіяхъ, то самъ по себѣ фактъ принятія и одобренія ея на вселенскихъ соборахъ ничуть не свидѣтельствуетъ о томъ, что восточные епископы признавали папскія притязанія и непогрѣшимость ихъ въ дѣлахъ вѣры. Это для насъ станетъ яснымъ, если мы познакомимся съ самой процедурой принятія этихъ посланій.

Нельзя думать, что папскія посланія были для соборовъ какою либо нормою или критеріемъ, которымъ они руководились при составленіи вѣроопредѣленія. Въ дѣйствительности, дѣло обстояло иначе. Посланія папъ, прежде одобренія ихъ, были подвергаемы тщательному анализу со стороны согласія ихъ со вселенскимъ преданіемъ, и когда оказывалось, что въ нихъ содержится здравое ученіе, основанное на Св. Писаніи, Преданіи, отеческихъ и соборныхъ опредѣленіяхъ, то соборы воздавали папамъ похвалы.

Очевидно, епископы, присутствовавшіе на соборахъ, руководились общимъ принципомъ, получившимъ еще на V вселенскомъ соборѣ такую формулировку: „не иначе должно принимать то, что пишется кѣмъ либо, какъ если оно будетъ найдено предварительно согласнымъ съ православною вѣрою св. отцевъ“. Въ частности. исторія принятія посланія Льва Великаго на IV всел. соборѣ, чему Соловьевъ придаетъ слиш-

[1]) Проф. В. В Болотовъ. „Лекціи по Церк. Исторіи“, стр. 297.

комъ большое значеніе, такова: IV вселенскій соборъ, прочитавши на одномъ изъ своихъ засѣданій это посланіе,—посланіе дѣйствительно замѣчательное по вѣрности изложенія догмата о соединеніи двухъ естествъ во Христѣ, тѣмъ не менѣе, прежде чѣмъ принять его, поручилъ особой комиссіи провѣрить его, и когда это было сдѣлано и затѣмъ доложено о православіи римскаго исповѣданія, оно было принято соборомъ, какъ голосъ, какъ исповѣданіе всей Церкви“ [1]). Слѣдовательно, IV всел. соборъ мыслилъ себя, какъ власть высшую, чѣмъ римскій епископъ и считалъ себя компетентнымъ для того, чтобы провѣрять и оцѣнивать папскія посланія и въ частности посланіе Льва Великаго.

Наконецъ, такой фактъ, какъ провозглашеніе анаѳемы VI-мъ вселенскимъ соборомъ на папу Гонорія (моноѳелита), уже прямо говоритъ за то, что притязанія папъ на главенство и непогрѣшимость въ Церкви не были признаваемы на Востокѣ. Что же касается самаго факта написанія посланій папами на Востокѣ, то нужно сказать, что право писать посланія восточная Церковь усвояла не только римскимъ епископамъ, но и всѣмъ епископамъ вообще, особенно предстоятелямъ знаменитыхъ каѳедръ. Такъ, напр., восточная Церковь, равно какъ и сама западная, не мало приняла посланій отъ Игнатія Богоносца, Поликарпа Смирнскаго, Діонисія Коринѳскаго, Діонисія Александрійскаго и др. Посланія Игнатія, а также и Климентовы читались даже въ храмахъ наравнѣ съ Св. Писаніемъ, и однако, отсюда не слѣдуетъ, что Игнатія и другихъ восточныхъ епископовъ, писавшихъ посланія къ разнымъ церквамъ, восточная Церковь признавала главами Церкви. Итакъ, фактъ признанія догматическаго посланія папы Льва Великаго, а также посланій Агаѳона I теряетъ всякую доказательность по отношенію къ теоріи папства, развиваемой Соловьевымъ.

Выше нами было сказано, что Соловьевъ въ цѣляхъ уніональныхъ, или частнѣе, съ цѣлью какъ либо оправдать новые догматы римско-католической Церкви, выдвинулъ теорію развитія догматовъ, основы которой нами и были изложены. Теперь мы посмотримъ, насколько пріемлема для насъ эта теорія и достигаетъ ли она своей цѣли.

---

[1]) А. Лебедевъ. „О главенствѣ папы“, стр. 60. Цит. выше.

У Соловьева она логически вытекаетъ изъ его метафизическаго ученія о Церкви, какъ тѣлѣ Христовомъ, и ея развитіи Мы не станемъ отрицать правильности ученія Соловьева по данному вопросу, такъ какъ, дѣйствительно, если Церковь есть организмъ, то, какъ и всякій организмъ, она неизбѣжно должна развиваться. Но при этомъ, мы должны сдѣлать существенную оговорку, а именно, что Церковь, какъ богочеловѣческій организмъ, имѣетъ двѣ стороны: божественную и человѣческую и, поэтому, развиваться въ ней можетъ только человѣческая сторона, а не божественная. Очевидно, божественную сторону въ Церкви хотѣлъ оттѣнить ап. Павелъ, когда называлъ ее не сѣменемъ или зерномъ, но именно тѣломъ (τό σῶμα) Христовымъ и такого рода названіемъ давалъ понять, что онъ разумѣетъ при этомъ состояніе ея, какъ вполнѣ уже развившееся (τό σῶμα), организовавшееся, съ присутствіемъ въ ней всѣхъ силъ, необходимыхъ для жизни и развитія [1]). Теперь мы зададимъ такой вопросъ: къ какой же сторонѣ Церкви—божественной или человѣческой—относится все вѣроученіе Церкви? Конечно, къ божественной, что утверждаетъ и самъ В. С. Соловьевъ.

Мы знаемъ, что вся сумма церковнаго вѣроученія заключена въ Божественномъ откровеніи, которое дано въ Церкви изначала и является по существу неизмѣннымъ. Отсюда-то постепенно, въ силу разныхъ историческихъ обстоятельствъ, (главнымъ образомъ—ересей) Церковью и извлекаются отдѣльныя вѣроучительныя истины—догматы. Стало быть, догматы получаются путемъ разъясненія Церковью тѣхъ или другихъ истинъ Откровенія и являются понятіями производными изъ Откровенія—факта первоначальнаго. Это намъ необходимо имѣть въ виду, чтобы не смѣшивать, подобно многимъ богословамъ, этихъ двухъ различныхъ понятій.

Благодаря догматамъ, улучшается наше разумѣніе истинъ даннаго Откровенія, но не увеличивается число истинъ вѣры. Что догматомъ ничего новаго и существеннаго не прибавляется къ Откровенію, это вытекаетъ изъ основного его свойства богооткровенности (догматъ долженъ

---

[1]) Что апостолъ не смѣшиваетъ понятій: сѣмя или зерно съ тѣломъ,—ясно можно видѣть изъ его словъ въ 1 Кор. XV, 37—38.

непремѣнно имѣть основаніе въ Откровеніи): Церковь не новую истину даетъ въ догматѣ, а формулируетъ или разъясняетъ истину, уже данную въ Откровеніи и составляющую содержаніе вѣры, предметъ чувства, дѣлая ее доступною и для мысли.

Но, не прибавляя ничего къ Откровенію, догматы даютъ новое содержаніе для нашего сознанія, многое прибавляютъ къ нему. Стало быть, обогащается новымъ содержаніемъ не Откровеніе, а церковное вѣроученіе, церковное вѣросознаніе. Догматы являются не только новымъ словеснымъ выраженіемъ, болѣе полнымъ и точнымъ, старыхъ и всѣмъ извѣстныхъ истинъ, но и логическими ихъ формулами, новыми понятіями. Благодаря имъ, въ наше сознаніе вступаютъ новыя истины, неясно безъ нихъ сознававшіяся въ Церкви. Напр., догматы о единосущіи и ипостасномъ единеніи естествъ во Христѣ не были вполнѣ ясны въ до-никейскій и до-халкидонскій періодъ.

Ими несомнѣнно было увеличено содержаніе религіознаго сознанія вѣрующихъ, но только—сознанія, а не Откровенія. Эти понятія (догматы) представляютъ собою выводы изъ Откровенія или раскрытіе положеній, заключенныхъ въ Откровеніи не прямо, а косвенно (т. е. не по буквѣ, а по духу и въ выводахъ), не явно, а скрытно (не explicite, а implicite). Слѣдовательно, догматы находятся въ такомъ-же отношеніи къ Откровенію, какъ растеніе къ зерну. Какъ растеніе заключено въ зернѣ и постепенно, въ силу разныхъ физическихъ условій, изъ него развивается, такъ и догматы заключены въ Откровеніи и также постепенно, въ силу разныхъ историческихъ обстоятельствъ, изъ него развиваются

Но, допуская такое развитіе догматовъ, мы всегда должны помнить, что оно возможно лишь при двухъ условіяхъ: 1) въ основѣ его должно лежать Божественное Откровеніе, которое является по существу неизмѣннымъ и заключаетъ въ себѣ всю сумму (implicite) церковнаго вѣроученія и 2) путемъ созванія вселенскихъ соборовъ [1]).

Догматическій прогрессъ возможенъ еще и съ другой стороны. Какъ извѣстно, всякій догматъ представляетъ со-

[1]) Изложенная нами точка зрѣнія высказана и хорошо обоснована проф. прот. П. Я. Свѣтловымъ. (См его „Христіанское вѣроученіе въ апологетическомъ изложеніи“, стр. 293—320, т. I. Кіевъ, 1910 г.).

бою сумму двухъ слагаемыхъ: содержанія и формы. Содержаніе составляетъ божественный и откровенный, а потому и неизмѣнный факторъ, форму-же—человѣческій, ограниченный, а потому всегда несовершенный факторъ. Поэтому, никакой рѣчи не можетъ быть объ измѣняемости и усовершаемости перваго фактора; что-же касается второго, то надо замѣтить, что хотя и всякая догматическая формула истинна и даже относительно совершенна, но по свойственной человѣческому разуму ограниченности, она не можетъ быть абсолютно совершенной, выражающей всю истину до конца, ибо слово человѣческое не въ состояніи воплотить объективную истину цѣликомъ, а потому здѣсь всегда возможны дополненія, измѣненія и т. д. Церковь, выражая откровенныя истины въ тѣхъ или другихъ опредѣленныхъ формулахъ, тѣмъ самымъ не лишаетъ себя возможности воспользоваться болѣе совершенными формулами, если только въ нихъ будетъ заключаться та-же самая мысль, что и въ первыхъ. Понятіе такой развиваемости и усовершаемости догматическихъ формулъ, повидимому, не чуждо и нашей богословской наукѣ. Такъ, напр., А. С. Хомяковъ, этотъ выдающійся богословъ по силѣ христіанскаго сознанія, однажды высказалъ такую мысль, что ап. Іоаннъ, употребившій слово „Логосъ“ въ приложеніи ко Христу, если-бы въ числѣ своихъ слушателей встрѣтилъ лицъ, воспитавшихся на философскихъ системахъ, подобныхъ новѣйшимъ германскимъ, то весьма возможно, что онъ вмѣсто термина „Логосъ“ сказалъ-бы „объектъ“, и эта форма была-бы также вполнѣ законна, такъ какъ она выражала-бы ту-же самую мысль, что и терминъ „Логосъ“.

Изъ другихъ представителей богословія, раздѣляющихъ вышеизложенныя мысли, мы можемъ указать на проф. П. И. Линицкаго [1]), А. И. Введенскаго [2]) и С. Глаголева [3]).

Теперь, если мы посмотримъ съ установленныхъ нами точекъ зрѣнія на теорію развитія Церкви и догматовъ въ

---

[1]) См. „Пособіе къ апологетическому богословію“ (Философія вѣры). Кіевъ. 1904 г, стр 46

[2]) Религіозное обновленіе нашихъ дней Вып. I. Москва 1903 г., стр 55.

[3]) Задачи русской богословской школы. Бог. Вѣстникъ. 1905 г. XI кн., стр. 337—441.

ея изложеніи Вл. Серг. Соловьевымъ, то многое изъ высказаннаго имъ мы найдемъ справедливымъ, тѣмъ болѣе, что историческіе факты, представленные Соловьевымъ и никѣмъ не опровергнутые, говорятъ за это.

Какъ ни необычны разсужденія Соловьева о развитіи Церкви и догматовъ для православныхъ богослововъ, которые обычно понимаютъ названіе Церкви „тѣломъ Христовымъ“ не метафизически, подобно Соловьеву, а метафорически, но мы думаемъ, что общій строй и тонъ разсужденій его ручается за то, что онъ ратуетъ собственно за раскрытіе догматическаго ученія, но никакъ не за созданіе новыхъ догматовъ, не имѣющихъ основанія въ Божественномъ Откровеніи. Въ пылу полемики, онъ иногда дѣйствительно обнаруживалъ, если не колебаніе мысли, то допускалъ неосторожныя выраженія, позволявшія считать его отступникомъ отъ Православія, и отсюда понятнымъ становится подозрительное отношеніе къ его убѣжденіямъ по данному вопросу со стороны нѣкоторыхъ православныхъ богослововъ. Во всякомъ случаѣ, по нашему мнѣнію, Соловьева нельзя ставить въ связь въ вопросѣ о развитіи догматовъ съ Минскимъ, Мережковскимъ, Розановымъ и друг., какъ это дѣлаютъ они.

На первый взглядъ они дѣйствительно могутъ показаться его продолжателями, какъ сторонники догматическаго развитія Церкви. Но на самомъ дѣлѣ между ними и Соловьевымъ нѣтъ ничего общаго, кромѣ сходныхъ словъ. Они ратуютъ уже не за раскрытіе богооткровенной истины, въ смыслѣ усвоенія ея умомъ человѣческимъ, а за продолженіе Откровенія, говорятъ о новомъ пророчествѣ въ христіанскомъ мірѣ, и исходящемъ не отъ Церкви только, но и изъ устъ отдѣльныхъ пророковъ, чего уже ни Соловьевъ, ни мы принять не можемъ (посл. къ Евр. I, 1—2).

Несмотря на все это, теорія Соловьева встрѣтила очень много возраженій со стороны нѣкоторыхъ представителей нашего богословія [1]).

Мы не станемъ входить въ подробный разборъ этихъ возраженій, такъ какъ всѣ они до извѣстной степени осно-

---

[1]) См., напр., статьи А Шоствина и Т. Стоянова въ журналѣ „Вѣра и Разумъ“ за 1886 г., 1885 г., 1887 г., 1888 г г.

ваны на непониманіи теоріи Соловьева, а также на смѣшеніи двухъ различныхъ понятій,—догматовъ съ Откровеніемъ, что въ свою очередь обусловливается неяснымъ и неточнымъ понятіемъ о догматѣ, его сущности и происхожденіи.

„Въ своей борьбѣ противъ теоріи догматическаго развитія адепты догматической неподвижности, говоритъ проф.-прот. Свѣтловъ, воодушевляются ревностью по вѣрѣ, желаніемъ въ неприкосновенной цѣлости сохранить Божественное Откровеніе. Но развитіе или совершенствованіе догматовъ представляется имъ отрицаніемъ вѣры, Божественнаго Откровенія только по недоразумѣнію, и недоразумѣніе это сполна вызывается грубымъ смѣшеніемъ догматовъ и Откровенія, въ которомъ ученіе о догматическомъ развитіи ничуть неповинно [1]).

Противъ историческихъ фактовъ, представленныхъ Соловьевымъ въ защиту своей теоріи, его оппоненты не могли возразить по существу почти ничего и выставляли главнымъ образомъ только одинъ фактъ анаѳематствованія на вселенскихъ соборахъ еретиковъ, умершихъ задолго до собора, опредѣлившаго тотъ или другой догматъ. А именно, они указывали на фактъ анаѳематствованія Ѳеодора, еп. Мопсуетскаго на V-мъ всел. соборѣ за несторіанство (553 г.), хотя онъ умеръ гораздо раньше этого (428—429 г.г.) и даже раньше III собора, спеціально созывавшагося для разсмотрѣнія несторіанства (431 г.). Но, одного этого факта, конечно, мало для опроверженія всей теоріи и къ тому-же онъ можетъ быть вполнѣ благопріятно объясненъ въ ея пользу. Вѣдь теорія развитія догматовъ нисколько не отрицаетъ осужденія соборами ранѣе ихъ появившихся ересей, а наоборотъ, эти ереси служили поводомъ для раскрытія новыхъ догматовъ, а анаѳематство этихъ ересей дѣлало этотъ догматъ общеобязательнымъ, падая проклятіемъ на всѣхъ его непринимающихъ. Понятно, что при такомъ положеніи дѣла, не составляетъ существенной разницы, живъ-ли инициаторъ той ереси, которая побудила собрать соборъ, или умеръ.

Вѣдь первой обязанностью собора для яснаго раскрытія догмата есть признаніе ересью того ученія, которое рас-

---

[1]) Проф.-прот. П. Я. Свѣтловъ: „Христ. вѣроученіе въ апологет. изложеніи", т. I, стр 338—339. Кіевъ 1910 г.

пространяло ложныя понятія о существѣ этого догмата. Отсюда понятно и осужденіе Ѳеодора Мопсуетскаго, а также и папы Гонорія и др., уже умершихъ еретиковъ, даже много лѣтъ спустя послѣ ихъ смерти.

Къ этому мы можемъ прибавить еще, что Ѳеодоръ Мопсуетскій, независимо отъ несторіанства, пользовался репутаціей еретика еще и за то, что отвергалъ нѣкоторыя книги Св. Писанія, отрицалъ пророчески—мессіанское значеніе нѣкоторыхъ псалмовъ и въ толкованіи книги Іова и Пѣснь Пѣсней рѣзко расходился съ церковными традиціями. Поэтому, осужденіе его несторіанскихъ мыслей послужило лишь только поводомъ для собора высказать воззрѣніе на него, какъ еретика, твердо установившееся въ Церкви еще до собора.

Главнымъ недостаткомъ теоріи Соловьева является его увлеченіе принципомъ эволюціи тамъ, гдѣ ему не должно быть мѣста. По нему догматическое развитіе Церкви точкою отправленія своего имѣло minimum догматическаго сознанія, путемъ дифференцированія все болѣе расширяющагося и дѣлающагося сложнѣе. Такимъ minimum'омъ у него является идея богочеловѣчества, этотъ, по его выраженію, „перводогматъ“ христіанства.

Здѣсь собственно и заключается слабая сторона его ученія, которую не могли не замѣтить его оппоненты. Они справедливо указали ему, что уже въ символѣ апостольскомъ и въ посланіяхъ апостольскихъ вѣра христіанъ представляется по содержанію своему гораздо богаче, чѣмъ то утверждаетъ Соловьевъ, и что обязательное значеніе имѣлъ въ ученіи апостольскомъ не одинъ „перводогматъ“, но все, чему они учили, все преданіе. Впрочемъ, благодаря полемикѣ со своими оппонентами, Соловьевъ внесъ впослѣдствіи много поправокъ въ свою теорію и поэтому, она утратила у него строго-эволюціонный характеръ.

Теперь мы спросимъ, достигла-ли теорія Соловьева своей цѣли, или иначе говоря, оправдала-ли она „новые“ католическіе догматы? На это можно отвѣтить только отрицательно. Новые католическіе догматы (главнымъ образомъ: Filioque, Infallibilitas ex cathedra, Immaculata conceptio) могли-бы быть оправданы только въ томъ случаѣ, если-бы они имѣли основаніе въ Божественномъ Откровеніи, т. е. въ Св. Писаніи

и Преданіи, но такъ какъ такового они не имѣютъ (и Соловьевъ этого не доказалъ) [1]), то они не могутъ быть признаны за подлинно церковные догматы [2]).

Кромѣ того, они провозглашены и приняты только одною католическою Церковью, и даже послѣ раздѣленія Церквей, помимо вселенскаго собора и поэтому, не могутъ имѣть общеобязательнаго значенія. Что-же касается того часто повторяемаго возраженія Соловьева, что новые католическіе догматы не противорѣчатъ общецерковному догматическому ученію и никакимъ вселенскимъ соборомъ не осуждены, какъ еретическіе, то нужно сказать, что оно правильно и неуязвимо только съ формально-юридической стороны. Если разсуждать по существу дѣла, то для осужденія этихъ догматовъ и не нужно было вселенскаго собора, который, кстати сказать, и невозможенъ вслѣдствіе раздѣленія Церквей.

Къ католической Церкви въ данномъ случаѣ вполнѣ приложимы слова отцовъ V вселенскаго собора: „хотя-бы нечестивый и не получилъ осужденія отъ кого-либо посредствомъ слова, однако онъ произноситъ на себя анаѳему самымъ дѣломъ, отдѣляя самого себя чрезъ свое нечестіе отъ истинной жизни“ [3]). Нашъ отечественный мыслитель А. С. Хомяковъ, разсуждая объ этомъ вопросѣ, также говоритъ: „Романизмъ, поставивъ на мѣсто единства соборной вѣры независимость личнаго или областного мнѣнія, явилъ себя первою ересью противъ догмата о естествѣ Церкви или о вѣрѣ Церкви въ себя: Римляне рѣшили догматическій вопросъ безъ согласія своихъ братьевъ, они присвоили себѣ монополію благодати. Римскій міръ подразумѣвательно объявилъ (и упорствуетъ въ своемъ объявленіи), что міръ восточный есть не

---

[1]) Соловьевъ, какъ это видно изъ одного примѣчанія его въ „Исторіи и будущности теократіи“ (т. IV, 243), хотѣлъ разсмотрѣть Filioque по существу во второмъ и третьемъ т. т. этого сочиненія, но такъ и не успѣлъ этого сдѣлать.

[2]) Если католики и ссылаются въ оправданіе Filioque на Іоан. XV, 16, то совершенно напрасно, такъ какъ въ данномъ мѣстѣ содержится мысль о посольствѣ Св. Духа чрезъ Сына, а не объ исхожденіи Его отъ Сына. Стало быть, они смѣшиваютъ исхожденіе съ посольствомъ, почему и слово Filioque подлежитъ исключенію изъ символа, хотя самая мысль о дѣйствіи чрезъ Сына вполнѣ правильна.

[3]) Дѣянія всел. соб., т. V, стр. 364. Изд. Каз. Дух. Ак.

болѣе, какъ міръ илотовъ въ вѣрѣ и ученіи. Онъ совершилъ нравственное братоубійство. Для его осужденія не было надобности въ соборѣ, т. е. въ свидѣтельствѣ. Онъ самъ себя отлучилъ и тѣмъ самымъ себя осудилъ, самъ подалъ противъ себя свидѣтельство: abiit, evasit, erupit" [1])

Итакъ, теорія догматическаго развитія, выдвинутая Соловьевымъ въ цѣляхъ уніональныхъ, при правильномъ пониманіи ея, не въ состояніи оправдать новыхъ католическихъ догматовъ, какъ не провозглашенныхъ вселенскими соборами и не имѣющихъ для себя основанія въ Божественномъ Откровеніи.

А если такъ, то, стало быть, она не оправдываетъ того назначенія, которое придавалъ ей Соловьевъ и не можетъ послужить базисомъ для соединенія Церквей.

Вообще объ уніональныхъ планахъ и проэктахъ Соловьева нужно сказать, что они намъ представляются какими-то двойственными, противорѣчивыми. Съ одной стороны, какъ мы знаемъ, онъ часто высказывался противъ всякой внѣшней, механической уніи и единоличныхъ переходовъ въ католичество, но въ то-же время это не мѣшало ему придавать слишкомъ большое значеніе соглашеніямъ церковныхъ правительствъ, формальнымъ договорамъ русскаго Синода и русскаго правительства съ Ватиканомъ [2]). Въ глубинѣ своего мистическаго опыта Соловьевъ, конечно, былъ членомъ Церкви вселенской, онъ былъ и православнымъ и католикомъ, устремленъ былъ къ Церкви грядущей. Но на поверхности своего сознанія и своей практики онъ былъ уніатомъ, т. е. сторонникомъ формальныхъ договоровъ и соглашеній. И прежде всего онъ хотѣлъ формальнаго соподчиненія Церкви православной папѣ, намѣстнику Петра. Единство вселенской Церкви для него было связано съ формальнымъ подчиненіемъ церковной іерархіи папѣ.

Особенно характерно для уніатскихъ наклонностей Соловьева его письмо къ еп. Штросмайеру, гдѣ онъ прямо говоритъ объ условіяхъ уніи и о томъ, что папа пріобрѣтетъ въ русскомъ народѣ народъ благочестивый и т. д. Правда, Соловьевъ вездѣ говоритъ не о присоединеніи Восточной

[1]) Собр. соч. А. С Хомякова, т II, 184—185 Изд. 4-е. Москва 1900 г

[2]) См. т. V, стр. 35.

Церкви къ Западной, а о возсоединеніи ихъ, но его всегда соблазняетъ католическій формализмъ въ пониманіи единства Церкви и католическій имперіализмъ въ пониманіи іерархическаго строя Церкви и, благодаря этому, онъ, въ концѣ концовъ, склоняется къ уніи.

Этимъ-то, т. е. католически-формальнымъ пониманіемъ единства Церкви, а также страстнымъ желаніемъ поскорѣе увидѣть это единство въ дѣйствительности и могутъ быть объяснены, по нашему мнѣнію, всѣ противорѣчія и двойственность въ уніональныхъ планахъ и проэктахъ Соловьева.

Не правъ былъ Хомяковъ, когда говорилъ, что унія въ Церкви невозможна. Уніи, формальные договоры, соглашенія и т. п. возможны лишь въ политикѣ, въ отношеніяхъ между государствами, но не въ Церкви, гдѣ политиканство недопустимо.

Строго говоря, мы даже не можемъ и говорить о внѣшнемъ соединеніи Церквей; рѣчь можетъ быть только о соединеніи двухъ человѣческихъ міровъ, міра восточно-христіанскаго и западно-католическаго. Церковь—одна и въ ней полнота всего. Раздѣльны и неполны лишь люди, лишь человѣческая исторія. Поэтому, и соединеніе этихъ двухъ христіанскихъ міровъ возможно только въ глубинахъ церковной мистики, а не путемъ формальныхъ соглашеній церковныхъ властей. Между тѣмъ Соловьевъ, по мнѣнію Н. А. Бердяева, все-таки недостаточно углубилъ проблему различія православія и католичества и не дошелъ до различія мистическаго опыта Востока и Запада. „Вѣдь, источниковъ раздѣленія православнаго Востока и католическаго Запада, говоритъ Н. А. Бердяевъ, нужно искать не въ догматикѣ и не въ церковномъ строѣ, а въ глубинѣ религіозно-мистическаго опыта. Учебники догматики и каноническаго права ничего не могутъ дать для разрѣшенія проблемы Востока и Запада. Различія въ догматикѣ и церковномъ строѣ—вторичныя, производныя и вытекаютъ изъ различія въ религіозномъ опытѣ, въ изначальной мистикѣ богообщенія. Міръ православный и католическій такъ отчужденъ и такъ плохо понимаютъ другъ друга не потому, что ихъ раздѣляетъ Filioque, чистилище, непорочное зачатіе св. Дѣвы, папа, а потому, что ихъ религіозный опытъ глубоко различествуетъ, потому,

что у этихъ міровъ разное отношеніе ко Христу, потому что мистика православная и католическая, т. е. таинственные корни религіозной жизни глубоко несходны“ [1]).

Поэтому, Соловьеву нужно было углубиться въ мистическое различіе католичества и православія и тамъ искать источниковъ раздора и возможности примиренія.

На Западѣ, въ католичествѣ Богъ—объектъ, внѣ человѣка и надъ человѣкомъ. Человѣкъ вытягивается къ Богу, устремляется къ Нему. Это вытягиваніе вверхъ чувствуется въ архитектурномъ стилѣ готики и создаетъ красоту католической культуры. Мистическій опытъ католичества—антропологиченъ, въ немъ напрягается и вибрируетъ человѣческая стихія, человѣкъ тянется къ объекту своей любви—Христу, Который и является предметомъ влюбленности и подражанія.

Готическій стиль символизируетъ собою всю католическую мистику, изъ которой родилась вся западная католическая культура, отличающаяся активнымъ, антропологическимъ характеромъ. „Западъ никогда не шелъ отъ Христа, какъ внутренняго факта мистическаго опыта, онъ не исходилъ изъ данности Божественнаго, но влюбленно устремлялся къ Христу, поднимался отъ человѣка къ Божеству“.

Поэтому, въ католичествѣ всегда былъ „не столько бракъ человѣка съ Богомъ, сколько влюбленность человѣка“.

Принятіе стигматовъ, а также романтическое томленіе по чашѣ св. Грааля—особенно характерны для католической мистики.

На православномъ Востокѣ мистическій опытъ имѣлъ и имѣетъ другой характеръ. На Востокѣ, въ православіи Богъ—субъектъ, внутри человѣка. Здѣсь человѣкъ не вытягивается къ Богу, но Богъ Самъ нисходитъ къ нему, и человѣкъ принимаетъ Христа внутрь себя. Въ восточномъ православіи нѣтъ такого подражанія и влюбленности, какъ въ католической мистикѣ, такъ какъ Христосъ здѣсь не объектъ, а субъектъ, внутренній фактъ. „Для восточной мистики характерна идея θέωσις'α, обоженія человѣческой при-

---

[1]) Сборникъ статей о В. Соловьевѣ Изд. „Путь“, Москва. 1911 г., стр. 115. Статья Н Бердяева. „Проблема Востока и Запада въ религіозномъ сознаніи Вл Соловьева“.

роды изнутри, путемъ принятія внутрь себя Христа". Стало быть, здѣсь есть также активность, но „она направлена внутрь, на просвѣтленіе и обоженіе человѣческой природы, а не вовнѣ, не на творчество культуры, не на выявленіе въ исторіи". Типъ восточной мистики мало благопріятствуетъ творчеству, творческой активности въ исторіи, такъ какъ весь направленъ на внутреннее духовное дѣланіе, незримое на поверхности исторіи. Востокъ менѣе антропологиченъ, чѣмъ Западъ, но зато на Востокѣ глубже устроены отношенія человѣка къ Богу. Въ восточной идеѣ θέωσις'α хранится какъ-бы мистическая тайна сліянности съ Богомъ, т. е. начала преображенія міра. „На Востокѣ нѣтъ культурно-исторической динамики, но есть динамика внутренняго богообщенія" [1]).

Почему религіозная жизнь христіанскаго человѣчества распалась на два опыта, на два пути, ведущіе къ одной и той-же цѣли—Богу, сказать трудно и даже невозможно, такъ какъ это—тайна свободы человѣческой и благодати Божіей. Здѣсь только возможны болѣе или менѣе вѣроятныя соображенія. Мы знаемъ, что когда обрушилась Западная Римская имперія и на Европу хлынулъ цѣлый потокъ варваровъ, то сама исторія какъ бы поставила задачею для Западныхъ народовъ и христіанской Церкви—устроить опять нѣчто цѣлое изъ обломковъ разрушеннаго варварами зданія.

Нужно было проявить много энергіи и активности, чтобы выполнить эту грандіозную задачу, и Западная Церковь дѣйствительно сдѣлала это.

Но задача эта, будучи временной, исторической, отразилась и на дальнѣйшей жизни церковной и перешла постепенно въ отвлеченный и абсолютный идеалъ святости.

Между тѣмъ, на Востокѣ, въ тихихъ пустыняхъ Египта и Сиріи, на островахъ греческихъ и уединенной горѣ Аѳонъ некого было спасать и нечего было созидать; поэтому, и выработался здѣсь идеалъ жизни тихой, созерцательной, уединенной, съ отложеніемъ „всякаго житейскаго попеченія". Съ увѣренностью можно также сказать, что на выработку

---

[1]) Анализъ Западной и Восточной мистики сдѣланъ нами по статьѣ Н. Бердяева „Проблема Востока и Запада въ религіозномъ сознаніи Вл. Соловьева", стр. 114—120. Цит. выше.

различныхъ типовъ мистики имѣли большое вліяніе и національныя особенности западныхъ (болѣе активныхъ) и восточныхъ (болѣе пассивныхъ) народовъ [1]).

Конечно, эти два типа святости не исключаютъ другъ друга, взаимно восполняютъ и, поэтому, мы не можемъ сказать, чтобы правда была исключительно только у насъ, а на Западѣ только одна ложь. Это только два пути, ведущіе къ одной и той-же цѣли—Богу.

Между тѣмъ, Соловьевъ, какъ сказано выше, говоря постоянно о соединеніи Церквей, не углубился въ различіе мистики православія и католичества, на каковой почвѣ, собственно, и возможно это соединеніе. Онъ мало интересовался католической мистикой, она не влекла его къ себѣ и поэтому, у него нѣтъ внимательнаго проникновенія въ особую жизнь католическихъ святыхъ.

Восточную аскетическую мистику онъ также плохо понималъ и цѣнилъ.

Онъ видѣлъ въ ней что-то индійское, почти іогизмъ, т. е. уже искаженіе христіанскаго религіознаго опыта. Вообще нужно сказать, что въ церковной жизни и отношеніяхъ Церквей его интересовали болѣе стороны политическія и внѣшнія, нежели внутренняя, подлинно-религіозная жизнь.

Большая заслуга съ его стороны была только въ томъ, что онъ часто и энергично напоминалъ о томъ главномъ, отъ чего зависитъ по преимуществу успѣхъ въ великомъ дѣлѣ соединенія Церквей, а именно о необходимости взаимной христіанской любви, долженствующей замѣнить собою взаимную вражду. Единство въ вѣрѣ достижимо лишь на почвѣ любви, оно—результатъ любви, а не наоборотъ. За этою точкою зрѣнія Соловьева дѣйствительно нужно признать глубокую психологическую правду. Единеніе людей въ мысляхъ легче всего устанавливается на почвѣ взаимной любви, между любящими—это извѣстно изъ психологіи. Эта-же истина, наконецъ, выражена и въ извѣстномъ богослужебномъ возгласѣ: „возлюбимъ другъ друга, да единомыслiемъ

[1]) См. объ этомъ статьи: С Н. Булгакова: „Размышленія о національности“ (Вопр. Философ. и Психол. 1910 г. май—іюнь); А Катанскаго: „Характеристика православія, католичества и протестантства“. (Христ. Чт 1875 г. № 1); М. Ковальницкаго· „Національность въ историческомъ развитіи хр—ства“ (Труды Кіевск. Дух Ак. 1880 г.)

исповѣмы". Остается только пожалѣть, что какъ католическая, такъ и православная іерархія оставляютъ безъ вниманія эту глубокую истину и вмѣсто взаимной любви какъ-бы намѣренно обостряютъ отношенія между тою и другою Церковью.

Мы сказали, что мистика католичества мало интересовала Соловьева и привлекала его. Но что-же въ такомъ случаѣ его больше всего привлекало въ католичествѣ, чѣмъ объясняются его симпатіи къ нему? Намъ думается, что его симпатіи къ католичеству объясняются отчасти изъ его теократическихъ идеаловъ—утопій и формально—юридическихъ взглядовъ на единство Церкви. Въ лицѣ римскаго папы онъ видѣлъ того вселенскаго первосвященника, который былъ ему нуженъ для осуществленія теократіи на землѣ, и въ римско-католической Церкви—то желанное единство, котораго онъ не находилъ на Востокѣ. Но больше всего католичество плѣняло его своимъ антропологизмомъ и активностью. Мы знаемъ, что богочеловѣческій процессъ, по нему, универсаленъ и обнимаетъ собою все въ мірѣ, и поэтому и христіанство онъ признавалъ не индивидуальнымъ только, но и соціальнымъ и космичнымъ. На послѣднихъ двухъ пунктахъ онъ часто настаиваетъ съ особенною силою. Ему казалось, что въ католичествѣ идея богочеловѣчества выражена яснѣе, чѣмъ на Востокѣ. православіе котораго онъ называлъ „вогнанной внутрь себя ересью" [1]).

Церковная католическая организація ему казалась болѣе приспособленной къ активному богочеловѣческому процессу въ исторіи, къ борьбѣ за правду Христову на землѣ. Онъ жаждалъ Церкви свободной и воинствующей и требовалъ отъ нея дѣятельнаго отношенія къ исторіи и общественности. Но ничего подобнаго онъ не находилъ на Востокѣ, пассивность и инертность котораго его отталкивали. На Востокѣ Соловьевъ видитъ только исключительно созерцательную, молитвенную религіозность, на Западѣ-же активную, трудовую. На Востокѣ онъ не находилъ такой организаціи и единства Церкви, какъ на Западѣ, безъ которыхъ невозможно активное, воинствующее осуществленіе правды Христовой на землѣ, въ земной исторіи человѣчества, невозможенъ богочеловѣческій процессъ. Пассивность и инертность

[1]) См. Введеніе къ „Россіи и Всел Церкви", стр. 47

православія привели, по мнѣнію Соловьева, Церковь восточную къ порабощенію ея государствомъ и національной стихіей и тѣмъ лишили ее вселенскаго, универсальнаго характера.

Однимъ словомъ, Петръ—камень Церкви нуженъ, по мнѣнію его, для осуществленія Царства Христова на землѣ. И онъ поэтому склонился предъ Петромъ Церкви Римской, предъ римскимъ папой, а въ лицѣ его вообще предъ активно—воинствующимъ іерархическимъ строемъ католичества.

У Соловьева въ его французской книгѣ: „La Russie et l'Eglise universelle" приводится одна русская легенда о св. Николаѣ и св. Кассіанѣ, которая, по его мнѣнію, хорошо характеризуетъ отношеніе какъ католичества, такъ и православія вообще ко всему земному, къ культурѣ, соціальному дѣланію и т. д.

Св. Николай символизируетъ собою католическую церковь, а св. Кассіанъ—православную. Мы передадимъ содержаніе этой легенды въ томъ видѣ, какъ она приведена у Соловьева [1]).

„Святой Николай и св. Кассіанъ, посланные изъ рая навѣстить землю, увидѣли однажды на дорогѣ бѣднаго крестьянина, телѣга котораго, нагруженная сѣномъ, глубоко завязла въ грязи и который дѣлалъ безплодныя усилія, чтобы заставить свою лошадь сдвинуть возъ съ мѣста.

— Пойдемъ, подсобимъ доброму человѣку, сказалъ св. Николай.

— Сохрани меня Богъ, отвѣтилъ св. Кассіанъ: я боюсь запачкать свою хламиду.

— Ну, тогда подожди меня, или лучше иди себѣ безъ меня своей дорогой, сказалъ св. Николай,—и, безстрашно забравшись въ грязь, онъ бодро помогъ мужику вытащить телѣгу изъ колеи. Когда, покончивъ съ этой работой, св. Николай догналъ своего товарища, онъ былъ весь въ грязи, и запачканная и разорванная хламида его напоминала рубище бѣдняка. Велико было изумленіе св. Петра, когда онъ увидѣлъ его въ этомъ видѣ у вратъ рая.

— Э! кто тебя такъ отдѣлалъ?—спросилъ онъ его.

---

[1]) „Россія и Вселенская Церковь", стр. 77—78.

Святой Николай разсказалъ какъ было дѣло.

— А ты,—спросилъ св. Петръ св. Кассіана,—развѣ не былъ съ нимъ при этой встрѣчѣ?

— Какъ-же, но я не имѣю привычки вмѣшиваться въ то, что меня не касается и прежде всего я подумалъ о томъ, чтобы не загрязнить дѣвственную бѣлизну моей хламиды.

Ну, такъ вотъ,—сказалъ св. Петръ, тебя, св. Николай, за то, что ты не побоялся испачкаться, выручая ближняго изъ бѣды, отнынѣ будутъ праздновать два раза въ году, и ты будешь въ глазахъ всѣхъ крестьянъ святой Руси самымъ большимъ святымъ послѣ меня. А ты, святой Кассіанъ, довольствуйся непорочной бѣлизной твоей хламицы, а праздновать тебя будутъ лишь въ високосные года—разъ въ четыре года".

Изъ анализа и объясненія этой легенды, приложеннаго Соловьевымъ вслѣдъ за нею, видно, что хотя онъ и одобряетъ Св. Кассіана, но всѣ симпатіи его—на сторонѣ св. Николая. Онъ такъ говоритъ: „св Кассіану нѣтъ надобности становиться другимъ человѣкомъ и нерадѣть о чистотѣ своего незапятнаннаго одѣянія. Ему надо только признать, что собратъ его обладаетъ нѣкоторыми важными качествами, отсутствующими въ немъ самомъ и, вмѣсто того, чтобы дуться на этого неутомимаго работника, ему слѣдуетъ искренно признать его за товарища и руководителя на томъ земномъ пути, который имъ обоимъ еще остается пройти" [1]).

Намъ думается, что тѣ-же стороны въ католичествѣ, которыя плѣняли Соловьева и привлекали его къ себѣ, служатъ причиной симпатіи къ нему и значительной части нашего русскаго интеллигентнаго общества (см. Введеніе). Всѣмъ извѣстно, что нашу интеллигенцію болѣе всего занимаютъ и мучатъ вопросы земного порядка, изъ которыхъ на первомъ мѣстѣ стоитъ вопросъ соціальный, затѣмъ экономическіи и др. [2]).

Не находя никакого отвѣта на эти вопросы въ „пассивномъ „православіи, многіе изъ нашихъ интеллигентовъ невольно обращаются къ активному, воинствующему католичеству,

---

[1]) „Россія и Всел. Церковь", стр. 84.

[2]) Объ этомъ, напр., свидѣтельствуютъ „Вѣхи".

которое такъ или иначе все-таки отвѣчаетъ на нихъ, а не проходитъ мимо. Католичество еще со временъ Августина отождествило Церковь съ градомъ Божіимъ, съ царствомъ на землѣ, и весь папизмъ, такъ порицаемый Соловьевымъ и нашими православными богословами, выросъ именно изъ этого смѣшенія Церкви съ градомъ, съ царствомъ. Католичество не взыскуетъ Града Грядущаго, такъ какъ оно имѣетъ его въ іерархическомъ строѣ Церкви и въ притязаніяхъ быть царствомъ. Наконецъ, въ самое послѣднее время католическое духовенство энергично взялось за соціальную проблему и стало стремиться къ руководительству соціальнымъ движеніемъ. Его толкнуло на этотъ путь отчасти сознаніе колебанія почвы подъ ногами католической Церкви въ высшихъ классахъ населенія и желаніе обезпечить себѣ будущее, а также инициатива папы Льва XIII, издавшаго въ 1891 г. знаменитую энциклику „Rerum novarum“, прямо озаглавленную: „о положеніи рабочихъ“ [1]). Благодаря этому, при содѣйствіи духовенства, на Западѣ создались могучія католическія соціально-экономическія организаціи.

Подъ флагомъ католицизма возникло множество кооперацій, явились цѣлые католическіе рабочіе союзы и т. п. Нынѣшній папа Пій X также продолжаетъ въ этомъ отношеніи политику своего предшественника Льва XIII, что видно, напр., изъ того, что въ декабрѣ 1903 г. онъ издалъ документъ, въ которомъ повторилъ всѣ главныя мысли Льва XIII по соціальному вопросу и предложилъ ихъ для руководства всѣмъ католическимъ ассоціаціямъ и кружкамъ [2]).

Все это какъ разъ отвѣчаетъ запросамъ и стремленіямъ нашей русской интеллигенціи и, поэтому, неудивительно, что вѣрующая ея часть проявляетъ свои симпатіи къ активному и воинствующему католичеству. В. С. Соловьевъ былъ только наиболѣе яркимъ и своеобразнымъ представителемъ [3]) этой части нашей интеллигенціи.

---

[1]) В Соколовъ. „Современное папство и соціальный вопросъ“ Богъ Вѣстникъ, 1904 г. Іюнь, стр. 222.

[2]) Тамъ-же, стр. 227.

[3]) Своеобразіе его зависѣло отъ его философско-богословскихъ концепцій.