

## П Р И Л О Ж Е Н І Е.

### Г. ВЛАДИМІРЪ СОЛОВЬЕВЪ О ПРАВОСЛАВІИ И КАТОЛИЦИЗМЪ.

(Извѣст. Славянск. Общества, 1885, мартъ).

«Оближеніе между нами возможно-ли? Кромѣ рѣшительнаго отрицанія, иного отвѣта нельзя дать на этотъ вопросъ. Истина не допускаетъ сдѣлокъ».

Хомяковъ: „Нѣсколько словъ православнаго христианина“.

Въ одномъ изъ своихъ писемъ къ Пальмеру Хомяковъ сказалъ: „Я увѣренъ въ справедливости того мнѣнія, что важнѣйшее препятствіе къ единенію заключается не въ тѣхъ различіяхъ, которыя бросаются въ глаза, т. е. не въ формальной сторонѣ ученій, но въ духѣ, господствующемъ въ западныхъ церквахъ, въ ихъ страстяхъ, привычкахъ и предрасудкахъ, а главнымъ образомъ въ томъ чувствѣ самолюбія, которое не допускаетъ сознанія прежнихъ заблужденій, въ томъ горделивомъ пренебреженіи, вслѣдствіе котораго Западъ никогда не рѣшится признать, что Божественная истина столько лѣтъ охранялась отсталымъ и презрѣннымъ Востокомъ“. Слова эти съ удивительною точностью оправдались при отдѣленіи такъ называемыхъ старокатоликовъ, которые, отшатнувшись отъ папской непогрѣшимости, утвержденной какъ догматъ, повидимому не имѣли бы уже никакихъ причинъ не присоединиться къ православію, ибо все, догмати-

чески отличающее ихъ отъ насъ, осталось висящимъ на воздухѣ, по расторженіи цѣпи папской непогрѣшимости. Чтобы сказать эти слова и повторить ихъ за нимъ, нужно было и у Хомякова, и у всѣхъ православныхъ непоколебимое убѣжденіе, что христіанская истина на сторонѣ этого востока; и вдругъ, отъ человѣка, и глубоко религіознаго, и много занимавшагося религіозными вопросами, и много размышлявшаго о богословскихъ предметахъ, слышимъ мы какъ разъ слова, діаметрально противоположныя только-что приведеннымъ. Проповѣдь самоотверженія обращается къ намъ, къ смиренному востоку. Оказывается, что мы должны побѣдить страсти, привычки и предрасудки, побѣдить то чувство самолюбія, которое не допускаетъ признанія прежнихъ заблужденій, унаслѣдованныхъ отъ Византіи. Не должно-ли было это всѣхъ удивить? Меня, по крайней мѣрѣ, это удивило до крайности.

Г. Соловьевъ въ нѣсколькихъ статьяхъ своихъ въ „Руси“ и въ „Извѣстіяхъ С.-Петербургскаго Славянскаго Благотворительнаго Общества“ посмотрѣлъ на это дѣло не съ точки зрѣнія полного безпристрастія, а принялъ въ немъ явно и открыто сторону римскаго католичества. Это видно изъ его изложенія историческаго хода событія, неправильно называемаго раздѣленіемъ церквей, событія, въ которомъ, по его мнѣнію, главная вина падаетъ на Византію и византизмъ. Тоже видимъ и въ другихъ мѣстахъ этихъ статей, напримѣръ, въ объясненіи смысла и значенія магометанства. Авторъ нашъ говоритъ: „Между православною вѣрою и жизнью православнаго общества не было сообразности“. Это совершенно вѣрно, но вѣдь и на западѣ точно такъ же, какъ и на востокѣ; почему же онъ говоритъ, относя свои слова исключительно къ востоку: „Православно исповѣдую единаго Христа въ согласномъ сочетаніи божественной и человѣческой природы, византійскіе христіане въ своей полужычской дѣйствительности разрывали этотъ союзъ“. Побѣдившіе ересь въ мысли, побѣждались ею въ собственномъ дѣйствіи; православно разсуждавшіе жили еретически“. Опять справедливо, но будто только византійскіе христіане? Все это разсужденіе, продолжаясь въ томъ же духѣ, оканчивается словами: „Восточные христіане потеряли то, въ чемъ грѣшили, въ чемъ не были христіанами—независимость политической и общественной жизни“. Будто западные христіане были въ этомъ отношеніи болѣе христіанами, чѣмъ восточные?

Такъ же точно всѣ недостатки, всѣ пороки Византіи выстав-

ляются на справедливый позоръ, а о подвигѣ той же Византіи, величайшемъ, самомъ геройскомъ подвигѣ самоотверженія, когда-либо совершенномъ народомъ, упоминается какъ о дѣйстви, заслуживающемъ укора, а не похвалы, и о постыднѣйшемъ актѣ торга и духовнаго соблазна, совершенномъ Римомъ, не упоминается вовсе. Взирая на эти два историческіе поступка, я счелъ себя въ правѣ сказать: „Какъ сатана соблазнитель, говорилъ Римъ одряхлѣвшей Византіи: видишь-ли царство сіе? пади и поклонися мнѣ, и все будетъ твое“. — Въ виду грозы Магомета собираетъ онъ Флорентійскій соборъ и соглашается протянуть руку помощи погибавшему не иначе, какъ подъ условіемъ отреченія отъ православія. Дряхлая Византія показала міру невиданный примѣръ духовнаго героизма. Она предпочла политическую смерть и всѣ ужасы варварскаго ига измѣнѣ вѣрѣ, цѣною которой предлагалось спасеніе. — Откуда это мѣрзавіе двумя мѣрами?

Это явное пристрастіе настолько изумило меня, такъ противорѣчило всему, чего я ожидалъ отъ г. Соловьева, а съ другой стороны, всѣ доводы его показались мнѣ столь мало убѣдительными, и цѣли его столь неясными и туманными, что становилось страннымъ, какъ могъ онъ самъ убѣдиться первыми, или увлечься послѣдними. Изъ этого родилось у меня невольное нѣкоторое подозрѣніе, что г. Соловьевъ не относился свободно къ своему предмету, что онъ былъ прельщенъ, соблазненъ, подкупленъ. Но да не приходитъ ни онъ, ни читатели въ ужасъ отъ моей дерзости. Да, думаю я, подкупленъ, но вѣдь, само собою разумѣется, не деньгами, не лестью и ничѣмъ сему подобнымъ, а чѣмъ-то совершенно инымъ, чѣмъ могъ бы быть подкупленъ даже человѣкъ честности Аристиды, безкорыстія Сократа, смиренія христіанскаго подвижника.

Г. Соловьевъ человѣкъ, безъ сомнѣнія, съ философскимъ направленіемъ ума. Качество довольно рѣдкое и очень цѣнное, но, однако же, какъ и всякое умственное и даже какъ и всякое нравственное качество, имѣющее и свои слабыя стороны, заставляющія впадать въ пороки своихъ добродѣтелей. Опытъ намъ показываетъ, что главный недостатокъ или порокъ философствующихъ умовъ, т. е. метафизически философствующихъ, есть склонность къ симметрическимъ выводамъ. При построеніи міра по логическимъ законамъ ума, является схематизмъ, и въ этихъ логическихъ схемахъ все такъ прекрасно укладывается по симметри-

ческимъ рубрикамъ, которыя, въ свою очередь, столь же симметрически подраздѣляются. Затѣмъ находятъ оправданіе этому схематизму въ томъ, что будто бы онъ ясно проявляется въ объективныхъ явленіяхъ міра. Взглянемъ на столь эмпирическое, повидимому, дѣло, какъ зоологическая и ботаническая систематика; и къ ней Окены, Фицингеры, Рейхенбахи, все люди высокаго ума и съ большими положительными знаніями, находили возможность прилагать свои симметрическія, схематическія формулы.

Въ такихъ симметрическихъ дѣленіяхъ принимали за таинственнаго направителя гармоніи развитія или эволюціи нѣкоторыя числа: кто *четыре*, какъ пифагорейцы, кто *пять*, какъ англійскій зоологъ Макъ-ли (M'Leay), но излюбленнѣйшимъ числомъ было *три*. Трехотомія была любимѣйшею формулою схематически-симметрическаго дѣленія. Когда грубые, неуклюжіе факты не поддавались этой симметріи, ихъ подталкивали, подпихивали, давали, по мѣткому французскому выраженію, *un coup de plume*.

Вотъ эту-то любовь къ симметрически-схематической троичности замѣтилъ я и у нашего многоуважаемаго автора, и подозреваю, что именно она прельстила, соблазнила, подкупила его, — сейчасъ увидимъ, какимъ образомъ. Сначала укажемъ на примѣры такихъ симметрическихъ дѣленій, съ ихъ почти неизбѣжными *cours de plume*.

Начинается дѣло съ знаменитаго противуположенія востока и запада, будто бы имѣвшаго мѣсто съ самаго начала человѣческой исторіи, вѣроятно, какъ проявленіе не менѣе, чѣмъ симметрическая схема, излюбленной метафизикою полярности. Но на бѣду, въ началѣ исторіи—должно вѣдь, конечно, разумѣть культурной исторіи, оставивъ въ сторонѣ каменные вѣка—мы знаемъ только востокъ, т. е. страны западной, южной и восточной Азіи и Египетъ, безъ малѣйшей примѣси запада. Этотъ западъ, т. е. Европа, былъ тогда покрытъ силошнымъ покровомъ варварства, или скорѣе дикости, и въ этомъ качествѣ никакой культурной противуположности востоку представлять не могъ. Слѣдовательно, исторія началась безъ полярнаго противуположенія. Это первый *cours de plume*, первое подталкиваніе и подпихиваніе фактовъ, съ тѣмъ, чтобы заставить ихъ гармонировать съ логическою схемою.

Далѣе, за характеристику востока принимается подчиненіе чело-вѣка во всемъ сверхчеловѣческой силѣ, а за характеристику запада—самодѣятельность чело-вѣка. Но ни одинъ народъ въ мірѣ

не заботился и не заботится менѣе о сверхъестественной силѣ какъ та треть человѣчества, которая живетъ въ Китаѣ, какъ разъ на самомъ настоящемъ востокѣ. Слѣдовательно, эту неудобную и неподатливую на схемы треть человѣчества приходится выкинуть изъ исторіи. Второй *coup de plume*. Вообще, этотъ несносный Китай стоитъ поперекъ всѣмъ апіористическимъ построениямъ исторіи! Выключеніе его мотивируется тѣмъ, что Китай уже черезчуръ восточенъ по свсей замкнутости и неподвижности. Но замкнутость его происходила отъ чисто внѣшнихъ географическихъ причинъ, по духу же и направленію не менѣе его были замкнуты Индія и Египетъ. Что же касается до неподвижности, то очевидно, что народъ, сдѣлавшій большую часть основныхъ культурородныхъ изобрѣтеній, не могъ быть неподвижнымъ, что теперешняя и давняя уже неподвижность—не отличительное свойство духа его, а возрастной признакъ его долговременной національной и государственной жизни.

Въ доказательство того, что теософическая идея связывала все мышленіе восточныхъ народовъ и обращала въ теургію все творческое воздѣйствіе человѣка на природу, между прочимъ приводится и то, что земледѣліе было у нихъ богослужебнымъ обрядомъ. Но таковымъ было оно и есть именно у китайцевъ, наименѣе теософическаго, а слѣдовательно и наименѣе теургическаго народа изъ всѣхъ живущихъ и когда либо жившихъ на землѣ.

Но и народы востока проявляютъ свою общую характеристическую черту въ различныхъ формахъ: „Индія пришла къ признанію истиннаго божества, какъ чистой, отъ всего *отъъищенной безконечности*. Это есть истина, хотя и не вся истина. Религіозная мысль востока не остановилась на индѣйскомъ міросозерцаніи“. «Туть», продолжаетъ нашъ авторъ, „скрывается раздвоеніе и противорѣчіе“. Это доказывается, и далѣе выводится: „такимъ образомъ умозрительная противоположность сверхсущей истины и ложнаго бытія замѣняется *нравственною противоположностью добра и зла*. Въмѣсто Брамъ и Майи являются Ормуздъ и Ариманъ“ т. е. міровоззрѣніе иранское. Но и на этомъ дѣло не останавливается. Все дѣло въ борьбѣ, пѣль ея—торжество добраго начала. Торжество злаго начала—смерть. Торжество добраго—жизнь всему, и если торжество полное—то жизнь вѣчная. „Идея жизни и жизни вѣчной“ лежитъ въ основѣ египетской религіи и культуры“. Вотъ и прекрасно; показаны три формы религіозной жизни востока.

Это развитіе выставлено, какъ эволюціонный процессъ, слѣдовательно какъ процессъ преемственный, что подтверждается еще слѣдующимъ мѣстомъ: „Религіозный человѣкъ востока, на послѣдней ступени своего развитія—въ Египтѣ, обоготворилъ идею жизни“. Да иначе какой бы и смыслъ имѣли эта великолѣпная трихотомія и эти дивные три момента развитія, если бы не выражались послѣдовательно? Только какое понадобилось для нихъ подталкиваніе и подпихиваніе фактовъ, какой жестокой *coup de plume*, точно землетрясеніе перекутавшій всю хронологію, всю послѣдовательность явленій во времени! Египетъ не послѣдняя, а первая ступень развитія религіознаго человѣка востока, нѣсколькими тысячелѣтіями предшествовавшая развитію религіознаго человѣка въ Индіи и Иранѣ. Да и индѣйская ступень не предшествовала иранской, а по меньшей мѣрѣ была ей одновременна—я разумѣю браманизмъ, буддизмъ же несомнѣнно явился гораздо позже магизма, совершенно обратно тому, что требовалось бы по схемѣ.

Но толчки, подпихиванія и удары перьевъ не прекращаются. „Когда римскіе легіоны“, говорится далѣе, „явились за Евфратомъ и близь границъ Индіи, а евреи Петръ и Павелъ стали проповѣдывать новую религію на улицахъ вѣчнаго города,—восточнаго и западнаго міра уже не было, — произошло двойное объединеніе историческаго человѣчества (т. е. по прежнему должно бы быть всего цивилизованнаго человѣчества, кромѣ Китая), внѣшнее во всемірной имперіи, и внутреннее во вселенской церкви“.—Вотъ до чего доходятъ симметрическія схемы! Вѣдь г. Соловьеву, такъ же какъ и всѣмъ намъ, хорошо извѣстно, что римскіе легіоны никогда и близко не подходили къ границамъ Индіи; что за Евфратомъ ихъ большею частію били и истребляли; что между Римскою имперіею и Индіею лежалъ цѣлый культурный типъ Ирана, какъ разъ вскорѣ послѣ этого времени разцвѣтшій въ новомъ блескѣ и славѣ; что наконецъ всемірная Римская имперія—не болѣе какъ метафорическое выраженіе, гипербола, и притомъ очень смѣлая. Употреблять ее, какъ точное выраженіе дѣйствительности, всего менѣе позволительно тамъ, гдѣ идетъ дѣло о противоположеніи востока и запада, какъ двухъ полюсовъ, опредѣляющихъ собою характеръ развитія всемірной исторіи, когда изъ всего того, что г. Соловьевъ называетъ востокомъ, только Египетъ и вошелъ въ составъ этой имперіи, и, слѣдовательно, только по отношенію къ нему одному и можно говорить о внѣшнемъ упраздненіи вос-

тока. Но это искаженіе фактовъ требовалось для схематическаго построенія исторіи, дабы вмѣсто якобы „двухъ культуръ (когда ихъ было не двѣ, а нѣсколько), стоявшихъ доселѣ рядомъ, можно было поставить двѣ концентрическія сферы жизни: одну высшую—церковь, а другую низшую—гражданское общество“.

Въ другой статьѣ своей г. Соловьевъ, исходя изъ вѣрнаго, принятаго церковью, начала тройственности достоинствъ, заключавшихся въ лицѣ Іисуса Христа, какъ пути къ истинѣ и жизни: достоинства Царя, Первосвященника и Пророка, выводитъ тоже, кажется мнѣ, совершенно вѣрно, что и въ церкви, „когда первосвященникъ, царь и свободный дѣятель согласны между собою, тогда они могутъ собирательно совершать такое же служеніе, какое Христосъ совершалъ единолично, что тогда они дѣйствительно представляютъ собою всю церковь“. Но, когда онъ переходитъ къ изложенію проявившагося въ исторіи раздѣленія этихъ служеній и вражды между ними, то прибѣгаетъ и тутъ къ натяжкамъ, къ подталкиванію и къ подпихиванію фактовъ, дабы уложить ихъ въ свою схему: „Христіанскій востокъ, говоритъ онъ, избралъ царя носителемъ единовластія, представителемъ единства, верховнымъ вождемъ и управителемъ своей жизни; христіанскій западъ сосредоточился вокругъ первосвященника“. Я и тутъ спрашиваю, когда же это было? Вѣдь тутъ говорится о религіозной жизни церкви, а не о политической. Первымъ христіанскимъ царемъ былъ Константинъ, но власть его была совершенно одинаковою во всѣхъ отношеніяхъ, какъ на востокѣ, такъ и на западѣ, и ни на томъ, ни на другомъ онъ одинаково не считался верховнымъ вождемъ и управителемъ жизни церковной; во всякомъ же случаѣ, если даже и признать, что считался, то въ одинаковой мѣрѣ въ обѣихъ половинахъ имперіи. Ближайшіе преемники его, хотя и жили въ Константинополь, т. е. на востокѣ, имѣли принципиально ту же власть и тѣ же границы власти во всей имперіи. Когда Θεодосій раздѣлил имперію, то и Аркадію, и Гонорію достались, опять-таки и на востокѣ и на западѣ, одинаковыя доли власти, совершенно одинаковое царское достоинство. Когда Юстиніанъ на время и отчасти возсоединилъ западъ съ востокомъ, значеніе его было одинаково, и въ гражданскомъ и въ религіозномъ смыслѣ, на всемъ пространствѣ его владѣній. До сихъ поръ никакого различія въ этомъ отношеніи между востокомъ и западомъ не было. Затѣмъ, на западѣ общаго всему христіанству одинаго царя даже

и въ принципѣ не стало. Отъ этого положеніе западнаго первосвященника стало различаться отъ положенія первосвященниковъ восточныхъ. Но когда единая царская власть снова возстановилась на западѣ въ лицѣ Карла Великаго, то значеніе цари опять стало одинаковымъ и на западѣ и на востокѣ, и слѣдовательно, нельзя сказать, чтобы во все это время съ самаго появленія христіанскихъ царей, „явилось раздѣленіе между царскимъ востокѣмъ и первосвященническимъ западомъ“ — первосвященническимъ сталъ онъ значительно позже, въ это же время въ обоихъ были цари равнаго достоинства: въ одномъ реальный, а въ другомъ фактивный наследникъ двухъ половинъ Римской имперіи. По дальнѣйшему развитію мысли г. Соловьева выходитъ, что это раздѣленіе между царскимъ востокѣмъ и первосвященническимъ западомъ и составляетъ настоящую причину раздѣленія церквей. Это видно, во-первыхъ, изъ того, что сейчасъ вслѣдъ за симъ внутренняя западная вражда между царскою и первосвященническою властью выставляется, какъ причина незаконнаго проявленія третьяго начала — начала свободной проповѣди; а во-вторыхъ, изъ того, что, по мнѣнію автора, антагонизмъ восточнаго и западнаго христіанства коренится въ почвѣ церковно-политической, въ томъ, что католики укоряютъ насъ въ цезаро-папизмѣ, а мы ихъ въ папо-цезаризмѣ. Но не трудно усмотрѣть, что при этомъ объясненіи происхожденія протестантства, факты насилуются; какъ и въ прежде приведенныхъ примѣрахъ, они переставляются въ времени для удобной укладки въ схему. Во-первыхъ, почему же вина сваливается на царскую власть, не захотѣвшую подчиниться первосвященническому единовластію; не эта ли послѣдняя скорѣе хотѣла себѣ присвоить то, что ей вовсе не принадлежало? Но, какъ бы это тамъ ни было, очевидно, что не борьба между царскою и первосвященническою властью возбудила незаконное проявленіе третьяго начала — свободной проповѣди или протестантство. Эта борьба происходила во времена Гогенштауфеновъ, Гвельфовъ и Гиббелиновъ, и тогда ничего подобнаго протестанству не произвела; когда же это послѣднее возникло, то кесарь и папа не были во враждѣ: и нѣмецкіе и испанскіе Габсбурги, и французскіе Валуа были въ союзѣ съ папою противъ ереси.

Здѣсь не лишнимъ будетъ еще замѣтить, что мысль г. Соловьева: „когда первосвященникъ, царь и свободный дѣятель согласны между собою, тогда они могутъ собирательно совер-



шать такое же служеніе, какъ Христосъ совершалъ единолично, тогда они дѣйствительно представляютъ собою всю церковь“,— была нарушена никѣмъ инымъ, какъ папами, хотѣвшими соединить въ лицѣ своемъ всѣ эти три достоинства, присвоая себѣ и исключительное первосвященничество, то есть включая въ себя всю іерархію, и исключительную царскую власть, которая только отъ него должна была получать все свое значеніе и всю свою санкцію, и все пророчество — присвоая единственно себѣ непогрѣшимость церкви и тѣмъ совершенно уничтожая въ ней всякую свободную дѣятельность, осуждая ее на полное рабство.

Указывая на всѣ эти подпихиванія, подталкиванія и перемѣщенія фактовъ, ради умѣщенія ихъ въ схему, я не имѣлъ собственно въ виду представить критики тѣхъ пролегоменовъ автора, которые онъ почелъ за нужное положить въ основу своихъ тезисовъ; не имѣлъ въ виду, во-первыхъ, потому, что это заняло бы много времени и мѣста, а главное потому, что такая критика была бы бесполезна, такъ какъ и за устраненіемъ всей этой подготовительной части, г. Соловьевъ могъ бы оставаться при своей точкѣ зрѣнія на раздѣленіе церковей, и при желаемомъ имъ соединеніи ихъ. Я хотѣлъ лишь извлечь нѣсколько примѣровъ того, какъ схематическая симметрія можетъ прельщать, соблазнять и подкупать умы, извѣстнымъ образомъ настроенные, и направленные. Но гдѣ же именно то симметрическое построеніе, которое, по мнѣнію моему, собственно и подкупило г. Соловьева, то, которому я приписываю невѣрность его взгляда на разбираемый имъ важный вопросъ?

Въ одномъ изъ прежнихъ своихъ сочиненій, да и въ разбираемыхъ теперь статьяхъ, г. Соловьевъ проводитъ ту мысль, что осуществленіе христіанскаго идеала должно выразиться по отношенію къ мысли въ *теософiи*, т. е. въ христіанской религіозной философіи и наукѣ; по отношенію искусства и вообще воздѣйствія челоука на природу—въ *теурги*; а по отношенію къ взаимнымъ отношеніямъ людей и къ челоуческому обществу, т. е. въ политикѣ въ обширномъ значеніи этого слова,—въ *теократiи*. *Теософiю*, хотя конечно еще неполную и несовершенную, мы уже имѣемъ въ религіозной философіи; что такое и какъ должна проявиться *теургiя*, это вѣроятно еще покажетъ намъ авторъ. До сихъ поръ едва ли кто имѣетъ о ней ясное понятіе,—я по край-

ней мѣрѣ его не имѣю; во всякомъ же случаѣ теургическая дѣятельность можетъ наступить лишь по осуществленіи христіанской политики. Слѣдовательно, главная потребность настоящаго времени, главная цѣль, къ достиженію которой надо стремиться, заключается въ *теократіи*. Но ея и искать нечего—она давно уже осуществлена на западѣ въ папствѣ. Ограничиваясь однако только частию христіанства, эта теократія не имѣетъ полного характера вселенскости, настоящей каѳоличности, и потому несовершенна.

Црельстительное, соблазнительное, подкупательное дѣйствіе такой идеи на умъ, философски, или, вѣрнѣе, метафизически настроенный, и потому склонный къ схематической симметріи, понятно. Симметрическая схема этой троичности должна непременно осуществиться. Мы видѣли, какъ сама фактическая послѣдовательность историческихъ явленій не могла устоять противъ подобныхъ стремленій. Они все затуманиваютъ, все собою заволакиваютъ: и чувство религіозной истины, и подавно уже чувство національности. И вотъ, г. Соловьевъ видитъ далѣе въ русскомъ народѣ—народъ по преимуществу теократическій; ему, слѣдовательно, и предстоитъ совершить великій подвигъ соединенія разрозненнаго, осуществленіе вселенской теократіи, дабы на ея основаніи и при ея помощи осуществилась во всемъ блескѣ и славѣ теософія въ теоріи и теургіа на практикѣ. Призваніе это, какъ оказывается, должно состоять не въ провозглашеніи міру новой великой идеи, а въ великомъ нравственномъ подвигѣ, подвигѣ, состоящемъ въ великомъ актѣ самоотреченія, духовнаго самопожертвованія, который русскій народъ уже два раза совершалъ въ болѣе низкихъ сферахъ дѣятельности: разъ при призваніи Варяговъ, а другой разъ при Петрѣ. Слѣдовательно и тутъ, какъ бы въ подтвержденіе вѣрности и логичности вывода, основательности надеждъ, опять является таже соблазнительная тройственность и симметричность. Оцѣнивать значеніе совершенныхъ уже подвиговъ мы не станемъ, но приступить къ оцѣнкѣ того, который намъ еще предстоитъ, необходимо. Въ одномъ конечно согласится со мною и г. Соловьевъ: что самимъ величіемъ подвига еще не должно соблазняться, потому что даже и самоотреченію и самопожертвованію—этимъ величайшимъ нравственнымъ подвигомъ, какъ и всему на свѣтѣ, есть предѣлъ и мѣра, и эти предѣлъ и мѣра — истина. Истинѣ конечно можно и должно все принести въ жертву! А жи? Нужно, слѣдовательно, прежде чѣмъ приступить къ жертвѣ, взвѣсить и оцѣнить

съ величайшею осмотрительностью то, чему насъ призываютъ принести величайшую изъ возможныхъ жертвъ.

Зло, устранить которое мы приглашаемся актомъ самоотреченія, есть раздѣленіе церкви. Раздѣленіе церкви! — да развѣ это вещь возможная? Если подѣ церковью разумѣть вообще религіозное, или даже и христіански-религіозное общество, то почему же нѣтъ!—и раздѣленіе и подраздѣленіе, и всякое дробленіе вполне возможны, да и на дѣлѣ множество разъ повторялись. Но, если разумѣть подѣ церковью таинственное тѣло Христово, тѣло, коего Онъ глава, и одушевляемое Духомъ Святымъ, — а вѣдь такъ понимаетъ церковь г. Соловьевъ, — то вѣдь тѣло это есть святой таинственный организмъ въ реальномъ, а не въ метафорическомъ только смыслѣ; а ежели организмъ, то и индивидуальность—особь особеннаго высшаго порядка. Какъ же можетъ тѣло это раздѣлиться, оставаясь живымъ, сохраняя свою живую индивидуальность? { Недопустимость, невозможность этого очевидны. И такъ, возможно только или отдѣленіе, т. е. отпаденіе отъ церкви, или же такъ называемое раздѣленіе должно быть чѣмъ-то кажущимся, несущественнымъ, т. е. не болѣе какъ прискорбнымъ недоразумѣніемъ. Другой альтернативы тутъ вѣтъ и быть не можетъ. Слѣдовательно, предстоитъ рассмотреть, если было отдѣленіе, отпаденіе,—то кто, чѣмъ и когда отпалъ? Если-же такъ называемое раздѣленіе церковей было лишь прискорбнымъ недоразумѣніемъ, то чѣмъ можно его разсѣять и устранить?

Чтобы приступить къ рѣшенію перваго вопроса, кажется мнѣ, всего проще держаться тѣхъ рубрикъ, которыя самъ г. Соловьевъ выставилъ въ № 19 „Руси“ 1883 года, въ видѣ 9 вопросовъ.

1) „Постановленія вселенскихъ соборовъ о неприкосновенности Никейской вѣры относятся-ли къ *содержанію* этой вѣры, или-же къ буквѣ символа Никео-Константинопольскаго?“

Не обинуясь отвѣчу: къ содержанію, и притомъ, въ томъ самомъ смыслѣ, какъ понимаетъ эти слова самъ г. Соловьевъ въ статьѣ „О расколѣ въ русскомъ народѣ и въ обществѣ“ \*), гдѣ говорить: „точно также и разность въ чтеніи символа между господствующею церковью и старобрядцами могла-бы имѣть значеніе для вѣры и благочестія только въ томъ случаѣ, если бы ею

---

\* „Религіозныя основы жизни“, стр. 159.

затрогивался догматическій смыслъ сѣмвола, т. е. если бы еѹ измѣнялось *выражаемое въ сказанномъ членѣ сѣмвола понятіе и опредѣленіе о Духѣ Святомъ*. Догматичны и общеобязательныя опредѣленія сѣмвола лишь въ *силу ихъ смысла*, ибо тутъ смыслъ можетъ быть одинаковъ для *всѣхъ народовъ и временъ*, можетъ имѣть вселенское коволическое значеніе, которое никакъ не принадлежитъ отдѣльнымъ реченіямъ и буквамъ“.

Затѣмъ г. Соловьевъ предлагаетъ прямо 2-й вопросъ: „содержитъ-ли въ себѣ прибавленіе Filioque непремѣнно *ересь*?“ Но мнѣ кажется, что по логической послѣдовательности тутъ одинъ вопросъ пропущенъ, такъ что вопросъ о еретичности вставки долженъ-бы оказаться уже третьимъ, который самъ собою разрѣшается отвѣтомъ на второй—пропущенный. Мы позволимъ себѣ поэтому его вставить:

2) Измѣненіе Ниево-Константинопольскаго сѣмвола, введенное Римскою церковью, относится къ содержанію-ли вѣры или только къ буквѣ сѣмвола?

Къ буквѣ сѣмвола относится, по справедливому объясненію самаго г. Соловьева, то различіе, которое замѣчается въ чтеніи еѹ православною церковью и старообрядцами, т. е. вставка или выпускъ слова „*истиннаго*“, неизмѣняющее смысла, потому что во всякомъ случаѣ все, приписываемое въ этомъ членѣ сѣмвола Духу Святому, приложимо только къ Богу истинному, а само слово было бы только плеоназмомъ. Ну, а Filioque, исповѣданіе исхожденія Духа Святаго не отъ Отца только, но и отъ Сына,—развѣ также только плеоназмъ и необходимо подразумѣвается при исповѣданіи исхожденія Его отъ Отца, также точно, какъ подразумѣвается *истинная* Божественность Духа Святаго, при исповѣданіи прочихъ частей этого члена сѣмвола? Вѣдь вопросъ именно въ этомъ заключается, въ томъ, какъ г. Соловьевъ поставилъ его въ своей статьѣ о расколѣ. Слѣдовательно и отвѣчать на этотъ вопросъ, который (хотя и не самимъ г. Соловьевымъ сдѣланный), нельзя иначе, какъ тѣмъ, что измѣненіе сѣмвола, введенное Римскою церковью, относится къ самому содержанію вѣры, а не только къ буквѣ сѣмвола.

Случается слышать, что это Filioque не измѣненіе сѣмвола, а только лишь дополненіе еѹ. Но что же это значитъ? Дополненіе есть одинъ изъ видовъ измѣненія. Измѣненіе можетъ быть сдѣлано сколько мнѣ извѣстно, только тремя способами, или тремя видами

этого родового понятія, но и не менѣе, какъ этими тремя: опущеніемъ, замѣщеніемъ и дополненіемъ. Всѣ эти три вида измѣненій могутъ, смотря по своему содержанію, одинаково измѣнять или только букву, или самый смыслъ измѣняемаго. И опущенія и замѣщенія могутъ быть также точно невинны и несущественны, какъ дополненія могутъ быть важны и существенны. Напримѣръ, *дополненіе* въ томъ-же членѣ символа слова „истиннаго“ будетъ столь-же несущественно какъ и *опущеніе* его (если-бы оно находилось въ первоначальномъ текстѣ). Можно пойти еще далѣе. Въ символѣ есть слова: „свѣта отъ свѣта“, поставленныя для поясненія рожденія Сына отъ Отца. Если-бы это уподобительное поясненіе и было какою нибудь мѣстною церковью опущено, то, полагаю, существеннаго измѣненія смысла символъ не потерпѣлъ-бы. Ересью такой пропускъ во всякомъ случаѣ нельзя бы было назвать, а только формальнымъ нарушеніемъ заповѣданной неприкосновенности его. Также точно можно бы, безъ сомнѣнія, и замѣнить нѣкоторыя слова символа другими, хотя можетъ быть и менѣе обозначительными, но безъ существеннаго измѣненія его смысла. Но если бы кто вздумалъ сдѣлать во 2-мъ членѣ дополненіе совершенно аналогическое со сдѣланнымъ въ 8-мъ латынскими, сказавъ про Второе Лице Св. Троицы: „иже отъ Отца и Духа Святаго рожденнаго“, какъ это и спрашиваетъ Фотій въ окружномъ посланіи къ восточнымъ патріархамъ, — какаго рода было бы это дополненіе: измѣняющее лишь букву, или и самый смыслъ символа? Изъ этого очевидно, что измѣненіе въ формѣ дополненія можетъ быть столь-же существенно, какъ и въ прочихъ формахъ: опущенія и замѣщенія.

Изъ логической послѣдовательности частей символа очевидно, что о каждомъ Лицѣ Св. Троицы сначала устанавливается внутреннее отношеніе его къ другимъ Лицамъ, а затѣмъ доля его участія въ спасеніи рода человѣческаго. Такъ и о Третьемъ Лицѣ говорится о вдохновеніи Имъ пророковъ и о подобающемъ Ему поклоненіи, а прежде этого конечно объ Его отношеніи къ другимъ Лицамъ; а если это такъ, то одинаковыми ли будутъ понятія православія и римской церкви объ отношеніи Лицъ Св. Троицы между собою? Слишкомъ явно, что не одинаковы. Слѣдовательно, смыслъ символа измѣненъ въ самомъ его содержаніи, а не въ буквѣ только. Если бы въ символѣ вовсе ничего не говорилось о внутреннемъ отношеніи Третьяго Лица къ другимъ Лицамъ, если бы тамъ было лишь сказано:

„и въ Духа Святаго, Господа животворящаго.... съ Отцемъ и Сыномъ спокланяема и славима“... то латинская формула могла бы считаться только дополненіемъ (правильнымъ или неправильнымъ—это другой вопросъ), а не измѣненіемъ его по смыслу и содержанію. Теперь же, измѣненіе по содержанію неоспоримо, ибо нельзя вѣдь требовать, чтобы ко всякому утверженію прибавлялось, во избѣжаніе недоразумѣній, и отрицаніе всего, могущаго противорѣчить этому утверженію, т. е. нельзя требовать, чтобы было сказано: только, единственно отъ Отца исходящаго, ибо, если что утверждается, то тѣмъ самымъ уже и отвергается все несогласное съ этимъ утверженіемъ. Иначе вѣдь и конца бы не было формулировокъ вѣры, которая должна быть возможно краткою и сжатою.

Послѣ этого, отвѣтъ на 2-й (а по нашему счету на 3-й) вопросъ является самъ собою, какъ результатъ отвѣта на два первые. 3-й (2): „Слово *Fi Proque*, прибавленное къ первоначальному тексту Никео-Константинопольскаго символа, содержитъ-ли въ себѣ непременно *ересь*?“.

Да, содержитъ непременно, потому что относится не къ буквѣ символа, а къ смыслу и содержанію его.

Но какъ-же согласить съ этимъ выставляемые г. Соловьевымъ въ свою пользу столь высоко-авторитетныя слова Филарета Московскаго, не хотѣвшаго произнести суда надъ римскою церковью? Г. Кирѣевъ, въ отвѣтъ своемъ, приписываетъ это тому, что сочиненіе покойнаго митрополита, на которое указываетъ г. Соловьевъ, было издано еще задолго до Ватиканскаго собора. Мнѣ кажется, что и въ этомъ нѣтъ надобности. Осужденія не хотѣлъ онъ произнести по христіанскому смиренію, тѣмъ болѣе, что высокочтимый голосъ его могъ-бы считаться отголоскомъ самой церкви,—по смиренію, правило котораго въ этомъ отношеніи выражено такъ незабвеннымъ Хомяковымъ въ его катехизическомъ ученіи о церкви: „Такъ какъ церковь земная и видимая не есть еще полнота и совершеніе всей церкви, которымъ Господь назначилъ явиться при конечномъ судѣ всего творенія, то она творитъ и вѣдаетъ только въ своихъ предѣлахъ, не судя остальному человечеству, и только признавая отлученными, т. е. не принадлежащими ей, тѣхъ, которые отъ нея сами отлучаются“. Позволительно думать, что сказанное митрополитомъ Филаретомъ имѣло ближайшее вліяніе на приведенныя слова Хомякова, такъ какъ и тамъ проведена та же мысль.

И при судѣ надъ обыкновеннымъ преступникомъ, если онъ даже не отрицаетъ дѣла имъ совершеннаго, не считая его противузаконнымъ, а напротивъ того, съ горделивою смѣлостію выставляетъ его дѣяніемъ похвальнымъ, онъ все таки не считается виновнымъ, а только обвиненнымъ, и по факціи невиннымъ, пока не произнесенъ приговоръ тѣмъ, кто къ тому призванъ. Но, однакоже, хотя и удерживаются отъ произнесенія надъ нимъ осужденія, тѣмъ не менѣе, всѣ считаютъ дѣяніе его преступленіемъ и не позволяютъ себѣ совершить его. Такъ и тутъ, воздерживаясь отъ обвиненій Римской церкви въ ереси, не судя ее, мы можемъ и должны судить самихъ себя, т. е. думать, что не можемъ послѣдовать ученію ея именно изъ опасенія стать повинными въ ереси. Мы не осудимъ римскую церковь, заклеивъ ее названіемъ ереси, какъ не призванные къ суду, но можемъ и должны опасаться, именно какъ ереси, тѣхъ отклоненій отъ православнаго ученія, которыя допустила Римская церковь.

Впрочемъ, какъ бы сильно кто ни выражался объ этомъ предметѣ, сильнѣе выразиться онъ не можетъ, чѣмъ самъ папа Іоаннъ VIII въ письмѣ къ Фотію, которое приведемъ здѣсь: „Намъ извѣстны неблагопріятныя слухи, которые были вамъ переданы на нашъ счетъ и на счетъ нашей церкви; вотъ для чего я хотѣлъ объясниться съ вами, прежде даже чѣмъ вы бы мнѣ объ этомъ написали. Вамъ не безъизвѣстно, что вашъ посланный, объясняясь съ нами о символѣ, напелъ, что мы соблюдаемъ его, какъ первоначально получили, не прибавляя къ нему и не опускаая ничего, потому что знаемъ то наказаніе, котораго заслуживаетъ тотъ, кто дерзнулъ бы коснуться до него. И такъ, чтобы успокоить васъ на счетъ этого предмета, который сдѣлался для церкви поводомъ къ соблазну, мы объясняемъ вамъ еще разъ, что не только мы произносимъ его такъ, но что мы осуждаемъ даже тѣхъ, которые въ своемъ безуміи имѣли дерзость поступать иначе, въ принципѣ, какъ нарушителей Божественнаго слова и поддѣльвателей ученія Иисуса Христа, апостоловъ и отцевъ, которые передали намъ символъ черезъ соборы. Мы объясняемъ, что доля ихъ—доля Иуды, за то, что дѣйствовали какъ онъ, такъ какъ, хотя они и не сами тѣло Господа предають смерти, но раздрають вѣрныхъ Божіихъ, которые суть члены его, расколомъ, предавая ихъ, какъ и самихъ себя, вѣчной смерти, какъ было поступлено недостойнымъ апостоломъ. Я предполагаю, однако же, что Ваша Святость, которая

исполнена мудрости, не может не знать, что не легко заставить раздѣлять это мнѣніе нашихъ епископовъ и измѣнить въ короткое время столь важный обычай, укоренившійся уже въ теченіи столѣтій лѣтъ. Посему-то мы думаемъ, что не должно никого принуждать къ оставленію этой прибавки, сдѣланной къ символу, но что должно дѣйствовать съ умѣренностью и благоразуміемъ, увѣщевая мало по малу къ отказу отъ этого *богохульства*. И такъ, тѣ, которые насъ обвиняютъ въ раздѣленіи этого мнѣнія, говорятъ неправду. Но тѣ, которые утверждаютъ, что еще есть между нами лица, которыя осмѣливаются такъ произносить символъ, не слишкомъ удалены отъ истины. И такъ, прилично, чтобы Ваше Братство не слишкомъ приходило въ соблазнъ на нашъ счетъ и не удалялось отъ *здоровой части тѣла нашей церкви*, но чтобы оно содѣйствовало своимъ усердіемъ, своею кротостью и благоразуміемъ *обращенію тѣхъ, которые удалились отъ истины*, дабы заслужить съ нами обѣщанную награду. Здравіе о Господѣ, каеолическій и достоуважаемый братъ“ \*). Если не какія нибудь поношенія и бранныя слова называются богохульствомъ, а ученіе, то чѣмъ инымъ можетъ оно быть въ мнѣніи самого папы, какъ не ересью? И однако, менѣе чѣмъ черезъ полтора ста лѣтъ (въ 1015 году) это самое богохульство было принято самими папами, какъ нераздѣльная часть символа. Какова непогрѣшимость!

На вторую часть вопроса: на какомъ же вселенскомъ соборѣ эта ересь подвергалась осужденію?—кажется мнѣ, также не трудно отдѣчать. На всѣхъ тѣхъ, на которыхъ былъ установленъ Никео-Цареградскій символъ, и на всѣхъ тѣхъ, на которыхъ постановленія двухъ первыхъ соборовъ были подтверждены и неприкосновенность символа провозглашена. Въ самомъ дѣлѣ, если какой либо догматъ установленъ, какъ торжественное свидѣтельство, что такова именно была постоянная вѣра вселенской церкви, къ чему же еще повторять тоже свидѣтельство при всякомъ случаѣ, когда какое либо общество вѣрующихъ (хотя бы это была самая многочисленная и уважаемая мѣстная областная церковь), отступаетъ отъ этого догмата, и не одинаково ли это относится какъ къ тому случаю, когда догматъ былъ формулированъ по поводу бывшаго уже уклоненія отъ содержимой въ ней истины, или въ предупредж-

---

\*) *Guettée*, «La pap. schism», p. 347—348.



деніе еще будущихъ и неслучившихся еще уклоненій? Если поэтому не предстоитъ надобности въ новомъ повторительномъ провозглашеніи догмата, на примѣръ, о единосущности Отца и Сына (формулированнаго по поводу явившейся до собора ереси), то также точно не предстоитъ ея и для всѣхъ тѣхъ частей символа, противъ коихъ никто еще не возставалъ до ихъ вселенскаго утвержденія. Позволю себѣ для поясненія снова обратиться къ примѣру законодательства гражданскаго. Совершенно проступокъ, не предусмотрѣнный закономъ, какъ положительное нарушение права. Очевидно, судъ будетъ въ затрудненіи и даже въ невозможности поставить рѣшеніе, ибо для сего требуется еще предварительный законодательный актъ. Но если точный и опредѣленный законъ уже постановленъ, какая надобность въ повторительномъ законодательномъ актѣ, для подтвержденія закона, при его нарушеніи? И тутъ, достаточность законодательнаго акта совершенно независима отъ того, — былъ ли законъ установленъ въ виду случавшагося уже правонарушенія, или въ виду только предупрежденія правонарушеній, возможныхъ въ будущемъ.

4 (3): „Если сказанное прибавленіе, появившееся въ западныхъ церквахъ съ VI вѣка и около половины VII ставшее извѣстнымъ на востокѣ, заключаетъ въ себѣ ересь, то какимъ образомъ бывшіе послѣ сего два Вселенскіе собора: шестой въ 680 и седьмой въ 787 годахъ не осудили эту ересь и не осудили принявшихъ ее, но пребывали съ ними въ церковномъ общеніи?“

Отвѣтъ на этотъ вопросъ отчасти тоже уже данъ. Не осудили снова потому, что оно было уже осуждено ясною формулировкой догмата объ исхожденіи Св. Духа. Но почему же пребывали въ общеніи? Потому, что прибавленіе *Filioque* было ересью, появившеюся въ области Римскаго патріархата, но не было еще тогда ересью Римскаго патріархата, какъ свидѣтельствуесть отказъ Льва III допустить измѣненіе символа слишкомъ двадцать лѣтъ послѣ седьмаго Вселенскаго собора. Почему же было и не оставаться въ общеніи съ этимъ патріархатомъ въ цѣломъ и съ представителями его на соборахъ? Въ Римскомъ патріархатѣ было тогда, или, пожалуй, даже имѣло тогда большое распространеніе ложное богословское мнѣніе, противорѣчащее ясно формулированному догмату символа, одинаково принятаго какъ на западѣ, такъ и на востокѣ. Вѣроятно и на востокѣ также были тогда распространены нѣкоторыя ложныя богословскія мнѣнія, какъ это во всѣ времена

бываетъ. Вотъ и все; изъ-за чего же повторять на соборѣ догматъ и изъ-за чего прекращать общеніе? Да и этого мало: въ сущности онъ былъ повторенъ, т. е. подтвержденъ, такъ какъ соборы обыкновенно подтверждали рѣшеніе прежнихъ соборовъ, и папскіе легаты наравнѣ съ прочими участвовали въ этомъ подтвержденіи \*), слѣдовательно ни они, ни римскій патріархатъ, который они собою представляли, не могли быть почитаемы состоящими въ ереси, какъ, еще гораздо послѣ этого, это прямо выражаетъ папа Іоаннъ VIII въ только-что приведенной выпискѣ. Какъ частное (сколько бы оно ни было распространено) неправильное мнѣніе, оно и могло и должно было быть предоставлено внутреннему распоряженію областной Римской церкви, тогда въ цѣломъ не только еще вполне православной, но особенно уважаемой по твердости и непоколебимости ея въ борьбѣ противъ иконоборства.

На 5 (4) вопросъ: „не дозволительно ли всякому православному слѣдовать о прибавленіи *Filioque* мнѣнію св. Максима Исповѣдника, толкуя это прибавленіе въ православномъ смыслѣ?“—кажется мнѣ, должно отвѣчать, что толковать это прибавленіе, какъ и вообще всякое мнѣніе, можно и должно только въ томъ смыслѣ, въ какомъ толкуютъ сами принимающіе его, т. е. въ настоящемъ случаѣ римскіе католики; а они, безъ сомнѣнія, толкуютъ его въ смыслѣ предвѣчнаго исхожденія Св. Духа, какъ въпостаси Св. Троицы. Если же придавать какому бы то ни было мнѣнію—религіозному, философскому, научному, политическому, литературному не тотъ смыслъ, который придаютъ ему тѣ, кто его установили и приняли, а свой особый смыслъ; то можно согласиться почти со всѣмъ, съ чѣмъ угодно. Такъ, напримѣръ, понимая по своему народное вер-

---

\*) Седьмой вселенскій соборъ говоритъ въ правилѣ 1-мъ: «Начертанныя прежними вселенскими соборами правила и постановленія пребываютъ несокрушимыми и непоколебимыми... Всецѣлое и непоколебимое содержимъ постановленіе сплхъ правилъ, изложенное отъ всехвальныхъ Апостоловъ, святыхъ трубъ Духа, и отъ шести святыхъ вселенскихъ соборовъ».—*Макарія*, Введеніе въ православное богословіе, стр. 308.—А на VI соборѣ читалось посланіе папы Агафона къ императору Константину отъ 679 года, гдѣ сказано: «Съ простотою сердца и съ твердостію преподанной отъ отцевъ вѣры, мы соблюдаемъ все, что только правильно опредѣлено святыми достопочтенными предшественниками нашими и пятью великими соборами». (ibid. стр., 324). Какъ же послѣ этого VI собору было не продолжать состоять въ общеніи съ западнымъ патріархатомъ?

ховенство (*souveraineté du peuple*), можно утверждать, что мы, русскіе, придерживаемся тѣхъ же политическихъ воззрѣній, какъ французскіе республиканцы, послѣдователи Жанъ-Жака-Руссо, потому что вѣдь весь Россійскій народъ желаетъ самодержанія, видитъ въ немъ свой политическій идеалъ.

6-й (5) вопросъ: „Помимо *Filioque*, какія другія ученія римской церкви и на какихъ вселенскихъ соборахъ осуждены какъ ересь?“

Догматическихъ ученій, въ строгомъ смыслѣ этого слова, принимаемыхъ Римскою церковью и отвергаемыхъ Православною, кромѣ различія въ символѣ, только два: провозглашенные на послѣднемъ ватиканскомъ соборѣ, какъ догматы, ученія: о безпорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы Маріи, и о непогрѣшимости папы, говорящаго *ex cathedra*. О первомъ я говорить не буду, какъ потому, что оно дѣйствительно не было осуждено ни на одномъ вселенскомъ соборѣ, такъ и потому, что вмѣстѣ съ ученіемъ о папской непогрѣшимости падаетъ и все то, что только на ея авторитетѣ и зиждется. Ученіе же о папской непогрѣшимости также точно ересь противъ догмата символа о церкви, какъ *Filioque* ересь противъ догмата о Третьемъ Лицѣ св. Троицы.

Надо только замѣтить, что неправильное понятіе о церкви, въ которомъ заключается вся сущность различія между православіемъ и латинствомъ, въ началѣ было выражено не еретическимъ словомъ, а еретическимъ поступкомъ, который, по неизбѣжному логическому развитію, довершился въ наши дни и еретическимъ словомъ. Въ чемъ состоялъ и какія послѣдствія имѣлъ этотъ еретическій поступокъ, изложено со всею желательною полнотою, ясностью и убѣдительностью въ богословскихъ статьяхъ Хомякова.

Если каждый протестантъ признаетъ за собою полное право рѣшенія того, въ чемъ заключается религіозная истина; то то же право присвоила себѣ и областная римская церковь, съ тою однакоже разницею, что если протестантъ и присваиваетъ себѣ право на опредѣленіе религіозной истины, то зато и обязанность признанія этого опредѣленія ограничиваетъ своимъ лицомъ; тогда какъ римская областная церковь считаетъ признаніе своей узурпации обязательнымъ для всѣхъ. Но протестантъ и основываетъ свое понятіе о церкви на началахъ разума, а не на преданіи; преданія не находилось также и въ пользу западнаго патриархата, какъ обладателя религіозной истины, и потому область

надо было замѣнить лицомъ, патріархатъ патріархомъ, на что можно было частію отыскать, частію поддѣлать нѣкоторое подобіе преданія. Истинное преданіе, также какъ и писаніе, усваиваютъ непогрѣшимость только церкви, какъ единому цѣлому,—и римскій католицизмъ этого не отвергаетъ, но только сосредоточиваетъ церковь, по крайней мѣрѣ въ отношеніи знанія истины, въ одно лицо. Подобно Людовику XIV, сказавшему *l'état c'est moi*, и папа говоритъ: церковь—это я. Но гдѣ же это основаніе? Церковь есть существо единое и вѣчное; поэтому, разъ данная ей сила и власть съ нею, какъ съ единымъ и вѣчнымъ, во вѣкъ и пребываетъ. Но папа существо смертное, и посему, если кому-либо изъ папъ и была бы присвоена полнота церковной власти, то онъ не только отъ кого нибудь долженъ былъ ее получить, но и кому либо передать, и на эту преемственную передачу должно бы быть установлено какое нибудь, вполнѣ достаточное для достиженія своей цѣли, средство, точно такъ, какъ, на примѣръ, всѣ эти условія исполнены при передачѣ той доли власти или значенія церковнаго, которыя присвоены епископу, священнику—рукоположеніемъ, и даже всякому мірянину—крещеніемъ. Чѣмъ же выполняются эти условія для каждаго отдѣльнаго папы? Если даже признать, что эта полнота власти, или это сосредоточеніе въ одномъ лицѣ атрибута всецерковности и было присвоено первому папѣ, т. е. апостолу Петру; то, такъ какъ ни онъ, и ни одинъ изъ послѣдующихъ папъ не передавалъ того, чѣмъ во всемъ мірѣ только одинъ и обладалъ, своему преемнику—этимъ путемъ передача происходить не могла.

Или же при поставленіи всякаго новаго папы совершается нѣкое особое 8-е таинство? Какъ говоритъ Хомяковъ: „Кто пріурочиваетъ учительство къ какой либо должности, предполагая, что съ нею неразлучно связанъ божественный даръ ученія, тотъ владеетъ въ *среѣ* таинства рационализма, или логическаго знанія“ \*); и въ другомъ мѣстѣ: „что касается до совершенства вѣры, то признавая его обязательнымъ для каждаго христіанина (ибо христіанинъ лишается чистоты вѣры не иначе, какъ дѣйствіемъ грѣха), церковь не можетъ допустить притязанія какого либо епископа на такое совершенство, иначе на непогрѣшимость въ вѣрѣ;

---

\*) Полн. собр. сочин. Хомякова, т. II, стр. 59.

по ея понятію, такое притязаніе есть верхъ нелѣпости. Чтò бы подумали, если бы епископъ заявилъ притязаніе на совершенство христіанской любви, какъ на принадлежность своего сана? А притязаніе на непогрѣшимость вѣры не тоже ли самое? и въ выноскѣ дополняетъ это: „предположить, что мнимо-непогрѣшительный епископъ обладаетъ совершенствомъ не вѣры, въ точномъ смыслѣ слова, а только логическаго познанія въ вещахъ міра невидимаго, значило бы допустить небывалое *таинство рационализма*, иначе сказать, допустить предположеніе, что существуетъ таинство, сообщающее человѣку силу, не чуждую даже и бѣсамъ“ \*). Но такого таинства не признаютъ и сами католики, а если бы и признавали, то опять таки, кто же передаетъ папѣ специальную благодать этого таинства, такъ какъ вѣдь обладающіе низшею степенью благодати, потребной для совершенія таинства, не могутъ передать высшей ея степени?

Или при каждомъ избраніи папы совершается непосредственное, прямое повтореніе разъ совершившагося сошествія Духа Святаго въ день пятидесятницы? Но никто не имѣетъ дерзости утверждать этого.

Или вся церковь, несомнѣнно обладающая даромъ непогрѣшимости въ установленіи и охраненіи божественной истины—какимъ либо актомъ сполна передаетъ этотъ даръ папѣ? Въ чемъ же состоитъ этотъ актъ? Въ избраніи папы конклавомъ кардиналовъ? Но мы знаемъ историческое значеніе этого званія. Первоначально назывались кардиналами семь епископовъ городовъ въ ближайшихъ окрестностяхъ Рима: Остіи, Порто, Ст. Руфины, Альбы, Сабинны, Тускули, и Пренесты. Почему же сосредоточивалась въ нихъ полнота церковныхъ даровъ? Да сверхъ того мы знаемъ еще, что этой коллегіи кардиналовъ, каковы бы ни были ея значеніе и преимущества,—право на избраніе папъ было присвоено только на помѣстномъ Латеранскомъ соборѣ 1059 года, а что до этого папы избирались весьма различнымъ образомъ, часто римскими патриціями, духовенствомъ и народомъ; на какомъ же основаніи можно бы было присвоить этимъ избирателямъ всецерковное полномочіе?

Или не принять ли, наконецъ, за основаніе главенства, верховен-

---

\*) Полн. собр. соч. Хомякова, т. II, стр. 122.

ства и конечно непогрѣшимости папъ то изумительное, невѣроятное основаніе, которое приводитъ г. Соловьевъ? Я охотно сознаюсь, что, не будучи начитанъ въ богословскихъ ухищреніяхъ католической полемики, не берусь рѣшить—римскимъ ли богословамъ, или самому г. Соловьеву принадлежитъ открытіе этого, для меня по крайней мѣрѣ, новаго краеугольнаго камня, лежащаго въ основѣ папскаго зданія. Своими словами передать мысль эту я не могу, изъ опасенія такъ или иначе невольно исказать ее, и потому буквально переписываю, и только позволю себѣ подчеркнуть нѣкоторыя выраженія и сдѣлать въ скобкахъ нѣкоторыя примѣчанія. „Эта кафедра (т. е. римская) должна быть въ *реальномъ* смыслѣ кеедрю св. Петра, т. е. за настоящаго руководителя земной церкви во всемъ теченіи ея историческаго бытія долженъ быть принять одинъ и тотъ же могучій и бессмертный духъ первоверховнаго апостола, *таинственно связанный съ его могилою въ вѣчномъ городѣ и дѣйствующій черезъ весь преемственный рядъ папъ*, получающій такимъ образомъ единство и солидарность между собою. Такимъ образомъ, *видимый папа является орудіемъ*, часто весьма несовершеннымъ, а иногда и совсѣмъ негоднымъ, *посредствомъ котораго незримый руководитель церкви* (т. е. вѣдь духъ апостола Петра) *проводитъ свое дѣйствіе* и направляетъ историческія дѣла земной церкви въ каждую данную эпоху; такъ что каждый папа есть не столько глава церкви, сколько вождь данной исторической эпохи. Но, если въ это свое время онъ умѣетъ вести временныя дѣла церкви въ согласіи съ ея вѣчными цѣлями“, (да какъ же бы ему не умѣть, если онъ, независимо отъ своихъ личныхъ качествъ—все таки остается орудіемъ духа апостола Петра?) „если онъ является чистымъ и достойнымъ орудіемъ Вѣчнаго Первосвященника и Его верховнаго апостола (значитъ онъ орудіе не только духа ап. Петра, а и самаго Иисуса Христа), тогда христіанское челоуѣчество прямо видитъ черезъ него то, что больше его, и признаетъ въ немъ своего истиннаго вождя и главу“ (значитъ иногда только вождь, а иногда и глава вмѣстѣ; кто же судить непогрѣшимаго и рѣшаетъ о его достоинствѣ?). Въ этихъ немногихъ строкахъ столько удивительнаго, что и не перечислишь всѣхъ недоумѣній, которыя рождаются при ихъ чтеніи. У церкви значитъ, двѣ главы невидимыя: Иисусъ Христосъ—глава всей церкви небесной и земной, и духъ апостола Петра—только земной, и еще третья глава видимая—папа, впрочемъ не постоянная, а только

переменяющаяся, иногда бывающая, иногда нѣтъ, и въ послѣднемъ случаѣ замѣняемая вождемъ, но все таки остающаяся орудіемъ духа Петра. Далѣе, если, не смотря на недостойнство и даже совершенную негодность, папа все таки остается орудіемъ духа апостола, то и тутъ является, безъ сомнѣнія, нѣкоторое таинство, которое, однакоже, мы уже не въ правѣ назвать восьмымъ, потому что это будетъ таинство нѣкоего особаго низшаго разряда, таинство, коимъ недостойному сообщается благодать не Божія, а апостольская только, и черезъ это таинство рядъ папъ оказывается рядомъ оракуловъ, черезъ которыхъ говоритъ духъ апостола, по крайней мѣрѣ, когда папы говорятъ *ex cathedra*. Могучій и безсмертный духъ апостола таинственно связанъ съ его могилою въ Римѣ! Почему же только его духу дана такая привилегія, или только на его духъ наложена такая повинность?—основаній для этого не видно. Такая связь духа съ могилою и оракульское дѣйствіе на папъ не будетъ ли тѣмъ, что Хомяковъ называетъ фетишизмомъ мѣста? И если эта связь существуетъ, переставали ли папы быть орудіемъ духа, когда жили въ Авиньонѣ, и перестанутъ ли, когда переселятся въ Фульду, или на островъ Мальту, какъ имѣли намѣреніе? Если столькое зависитъ отъ освященія мѣста могилою, то не гораздо ли большую таинственную силу долженъ бы имѣть Іерусалимъ? И значеніе главы, или, по крайней мѣрѣ, вождя церкви, не вѣрнѣе ли бы было присвоить Іерусалимскому, чѣмъ Римскому патріарху?

Изъ всего сказаннаго объ этомъ предметѣ видно, что, хотя догматъ сѣмвола о церкви и читается одинаково и въ тѣхъ же самыхъ словахъ, какъ православными, такъ и римскими католиками, но смыслъ, соединяемый ими съ этими словами, совершенно различный, такъ что тотъ и другой смыслы не могутъ считаться правильными, и если одинъ православенъ, то другой еретиченъ; а вѣдь въ смыслѣ, въ содержаніи вѣры и вся сущность дѣла, говоритъ самъ г. Соловьевъ. Если отнести этотъ смыслъ, это значеніе догмата о церкви къ тому времени, когда былъ измѣненъ Никео-Цареградскій сѣмволъ, то окажется, что латыняне относили тогда понятіе о ея святости и каѳоличности единственно къ своему римскому патріархату, такъ какъ присвоили ему право провозглашенія обязательнаго для всей церкви исповѣданія вѣры, ибо когда присвоили себѣ это право относительно одного члена сѣмвола, — уже нѣтъ никакихъ основаній, почему бы они могли не

счесть себя въ правѣ поступить точно также и относительно всего символа, любая часть котораго вѣдь не болѣе же священна и неприкосновенна, чѣмъ всякая другая. Если же отнести пониманіе догмата о церкви къ послѣдующимъ временамъ, и въ особенности въ времени послѣ послѣдняго Ватиканскаго собора, то очевидно, что понятіе это включаетъ въ себѣ по крайней мѣрѣ слѣдующее догматическое ученіе: вѣрую во единую святую, каеолическую и апостольскую церковь, всецѣло передавшую свой существенѣйшій атрибутъ быть органомъ познанія божественной истины единому лицу папы. Г. Соловьевъ утверждаетъ, что такая передача столь же законна и сообразна съ духомъ церкви, какъ и передача этого атрибута ея собору. „Это не значитъ, говоритъ онъ, чтобы православная церковь принимала самую форму соборности за непремѣнное ручательство истины.. Вѣрить въ соборъ вообще или въ соборное начало никто не обязанъ... Соборное начало само по себѣ есть начало человѣческое, и какъ все человѣческое, можетъ быть обращено и въ хорошую и въ худую сторону... Ясно, такимъ образомъ, что соборность не ручается за истинность, а слѣдовательно не можетъ быть предметомъ вѣры“. Это все совершенно справедливо. Поэтому православная церковь и не вѣритъ въ соборъ, какъ въ соборъ, подобно тому какъ римская церковь вѣритъ въ папу какъ въ папу. Православная церковь вѣритъ только въ самое себя, а потому и въ такой соборъ, который ею утвержденъ, который есть ея проявленный голосъ, выражающій истинное, изначала ей присущее, исповѣданіе, и потому нарекаетъ его Вселенскимъ. А это-то, по самому существу дѣла, несообразно, несовмѣстимо съ догматическимъ признаніемъ непогрѣшимости папы въ дѣлѣ ученія, признаніемъ безъ разсужденія, безъ оцѣнки имъ провозглашаемаго или имѣющаго еще быть имъ провозглашеннымъ, признаніемъ, такъ сказать, предварительнымъ, какъ было бы несообразно и несовмѣстно съ таковымъ же признаніемъ непогрѣшимости и собора. Церковь никогда не признавала непогрѣшимости собора вообще или собора съ такими-то и такими-то опредѣленными признаками, а признаетъ только непогрѣшимость тѣхъ семи соборовъ, которые сама, а не кто другой, нарекла Вселенскими, также какъ и тѣхъ, которые и впредь наречетъ Вселенскими.

Въ самомъ дѣлѣ, гдѣ же ручательство за тождество исповѣданія церкви съ исповѣданіемъ папскимъ? А римская церковь, при самомъ выгодномъ для нея толкованіи догмата папской непогрѣ-



шимости, должна признавать это совпаденіе, это тождество не только за все прошедшее время, вопреки исторіи (признаніе полуаріанскаго сѣмвола папой Либериємъ и осужденіе Вселенскимъ соборомъ папы Гонорія, недопущеніе однимъ папою вставки въ сѣмволь и допущеніе ея другимъ), но и, такъ сказать, предварительно и за все будущее время бытія земной церкви. — Г. Соловьевъ приводитъ примѣры ложныхъ, еретическихъ соборовъ, имѣвшихъ притязаніе быть Вселенскими. Но эти примѣры свидѣтельствуютъ не за него, а противъ него, ибо доказываютъ, что критеріумъ истины полагаетъ православная церковь не въ какомъ либо формальномъ, наружномъ качествѣ того или другаго историческаго собора, а въ признаніи или непризнаніи голоса собора за свой собственный голосъ. Какъ же поступить съ папскимъ рѣшеніемъ, за которымъ напередъ уже признана непогрѣшимость? Соборное начало, какъ таковое, авторъ признаетъ за человѣческое, и съ этимъ мы не споримъ; а единоличное папское начало признаетъ ли онъ, или не признаетъ за таковое же? Онъ признаетъ по крайней мѣрѣ, что папство превращалось въ папизмъ; отрѣшилось ли оно и теперь отъ него, для насъ безразлично, ибо если превращалось въ прошедшемъ, то можетъ состоять въ немъ и теперь и превратиться въ будущемъ. Чтò же дѣлать тогда признающей папство (въ католическомъ смыслѣ) церкви? Ей нѣтъ другаго выхода, какъ такъ или иначе отречься отъ самой себя, т. е. или не послѣдовать за папой и отказаться отъ ею же признаннаго догмата непогрѣшимости, или же отказаться отъ собственной своей непогрѣшимости и святости, послѣдовавъ за ложью, такъ какъ вѣдь папизмъ есть ложь и по признанію самого г. Соловьева. При соборномъ началѣ, какъ церковь его понимаетъ, въ такую дилемму она и впасть не можетъ. Или же папизмъ можетъ проявляться только въ частныхъ ошибкахъ по церковному управленію, по различнымъ временнымъ мѣрамъ, имъ принимаемымъ, а не по пониманію и привозглашенію религіозной истины? Опять спрашиваю, гдѣ же за это ручательство?—И мы опять впадаемъ въ 8-е таинство—таинство раціонализма.

Соборное начало есть начало человѣческое. Правда, и это не ведетъ насъ ни къ какому противорѣчію, ни къ какому абсурду. Но можно ли признать единоличное папское начало за божественное? Мы видѣли, что такъ же нѣтъ, хотя по католическому началу и должно бы было, ибо, какъ же иначе приписывать ему не-

погрѣшимость? Утверждать этого не рѣшается по видимому и г. Соловьевъ, почему и придумалъ свою странную гипотезу о духѣ апостола Петра, таинственно связанномъ съ его могилою. Божественность остается безспорно и единственно за началомъ всецерковнымъ и началу соборному можетъ принадлежать лишь по столыку, поскольку оно совпадаетъ съ нимъ, а потому и не вводитъ насъ въ избѣжное противорѣчіе. Поэтому и признается оно церковью, какъ средство обнаруженія или проявленія хранимой ею истины, — только, и не болѣе этого. Начала же единичнаго, папскаго Церковь признать не можетъ, ибо была бы при этомъ признана или признать его за божественное, какъ таковое, или же, подобно соборному, также за человѣческое, и тѣмъ подвергнуть себя противорѣчію, подчиняясь ему, какъ непогрѣшиму. Неизбѣжность этого противорѣчія Церкви самой съ собою ясно признавали и сами папы, пока были православными. Не писалъ ли Григорій Великій Артіохійскому патріарху по случаю приданія титула вселенскаго Константинопольскому патріарху: „Ты не можешь не согласиться, что если одинъ епископъ назовется вселенскимъ, то вся церковь рушится, если падетъ этотъ *вселенскій* \*)“.

Очевидно, что тутъ разумѣлся не одинъ почетный титулъ, каковымъ былъ, напримѣръ, почтенъ папа на халкидонскомъ соборѣ, а названію *вселенскій* приписывалось то именно значеніе, которое дается папамъ, какъ непогрѣшимымъ главамъ церкви. И дѣйствительно, рушилась бы церковь, если бы какому либо патріарху

---

\*) Что Григорій I имѣлъ въ виду, наравнѣ съ другими патріархами, и папѣ самимъ, видно изъ его отвѣта Александрійскому патріарху Евлогію, который согласившись не давать титула вселенскаго Константинопольскому патріарху титуловалъ имъ самого Григорія: *«Какъ вы приказали?»* я прошу васъ, не дайте мнѣ никогда слышать это слово—*приказаніе*, потому что я знаю, кто я и кто вы. По вашему мѣсту—вы мои братья, по вашимъ добродѣтелямъ—мои отцы... Я вижу однако, что Ваше Блаженство не совсѣмъ удержали то что я желалъ доверитъ вашей памяти, потому что я сказалъ, что вы *не должны придавать и мнѣ этого титула столько же, какъ и другимъ*; а вотъ въ надписи письма вашего, вы даете мнѣ, который ихъ отвергъ, горделивые титулы *вселенскаго и папы*.... Если Ваша Святость называетъ меня Вселенскимъ папою, *вы отнимаете у себя то, чѣмъ я былъ бы всецѣло*». Въ письмѣ къ Императору Маврікію Григорій Великій выражается еще сильнѣе: *«Я говорю безъ малѣйшаго колебанія, что кто называетъ себя вселенскимъ епископомъ, или желаетъ этого титула, есть по своей гордости предтеча Антихриста»*. (Guettée, La papauté schismatique, pag. 219, 221, 223).

этотъ титулъ могъ принадлежать въ этомъ смыслѣ, ибо нѣтъ ни одного древняго патриаршаго престола, на которомъ по временамъ не возсѣдали бы еретики... Такъ и на римскомъ былъ полуаріанинъ Либерій, патриpassіане Зефиринъ и Каллистъ и моноелитъ Гонорій, осужденный посмертно VI вселенскимъ соборомъ и преданный имъ анаемѣ, и анаема эта была подтверждена и папою Львомъ II \*).

Г. Кирѣевъ въ своемъ возраженіи противъ г. Соловьева, между прочимъ, выразился такъ: „Отцы соборовъ не самостоятельныя законодатели, а, такъ сказать, свидѣтели вѣроученія своихъ духовныхъ чадъ, своихъ церквей. Соборныя постановленія отцевъ санкціонируются отдѣльными церквами и составляютъ часть непогрѣшимаго ученія вселенской церкви“. Я не знаю, почему слова эти показались г. Соловьеву прямымъ отрицаніемъ церкви \*\*). Въ нихъ собственно ничего другаго не сказано сверхъ того, что говорить и самъ г. Соловьевъ: „По католическому ученію папа (равно какъ и Вселенскій соборъ) имѣетъ обязанность формулировать церковныя догматы, но не имѣетъ никакого права выдумывать свои собственные“. Или въ другомъ мѣстѣ: „верховный первосвященникъ не имѣетъ права провозглашать какія нибудь новыя откровенія, или новыя истины, не содержащіяся въ данномъ всей церкви Божественномъ откровеніи. Папа не можетъ быть источникомъ или дѣйствующею причиною догматической исти-

---

\*) Въ письмѣ Льва II къ императору Константину Погонату отъ 7 мая 683 г. сказано: «Мы анаематствуемъ изобрѣтателей новаго заблужденія: Теодора Фаранскаго, Кира Александрійскаго, Сергія Пирра, Павла и Петра Константинопольскихъ и также Гонорія, который, вмѣсто того, чтобы очистить эту апостольскую церковь ученіемъ апостольскимъ, едва не испровергъ вѣры нечестивою измѣною». (*Guettée, La papauté schismat.* стр. 249). И такъ, непогрѣшимый передаетъ непогрѣшимой анаемѣ непогрѣшимаго за ересь, видно также непогрѣшимую.—Сверхъ сего и папа Адрианъ II призналъ это осужденіе какъ фактъ (*ibid.*, pag. 315).

\*\*) Гетте въ своей исторіи церкви говоритъ также: «Онъ (епископъ), въ силу своего епископскаго достоинства, есть законный (*autorisé*) представитель своей церкви; но эта церковь имѣла право протестовать, если ея епископъ приписывалъ ей другую вѣру, чѣмъ ту, которую она исповѣдывала, преслѣдовать своего епископа и заставить его изложить по канонамъ» (*Vol. III, pag. VIII*). Такъ поступила, напримѣръ, и русская церковь со своимъ митрополитомъ, вернувшемся съ флорентинскаго собора.

ны". Но что значитъ формулировать догматы, какъ не тоже самое, что и свидѣтельствовать о вѣроученіи церкви? Но существенная разница православнаго и католическаго понятія заключается въ томъ, что, ежели соборъ, никогда не считаеый непогрѣшимымъ предварительно, невѣрно формулируетъ ученіе церкви, т. е. дастъ невѣрное свидѣтельство объ ученіи церкви, то она его не признаетъ истиннымъ соборомъ, какъ это и было и съ разбойничьимъ соборомъ, и съ соборомъ флорентинскимъ. Но какъ поступить церкви при неправильной формулировкѣ догмата папой, какъ поступить въ томъ случаѣ, если даже вмѣсто формулированія догмата онъ выдумаетъ свой собственный, т. е., по словамъ г. Соловьева, превыситъ свою власть, которой границъ не положено, поступить вопреки своего права, котораго онъ есть однакоже единственный судья и блюститель? Вѣдь онъ уже предварительно признанъ непогрѣшимымъ. Падетъ единый вселенскій, и рухнетъ церковь! Очевидно, дѣло въ томъ, что г. Соловьевъ совершенно неправильно выразилъ католическое вѣроученіе, сказавъ, что папа *не имѣетъ права* чего либо сдѣлать. Чтобы примирить значеніе папы съ значеніемъ церкви, по католическому понятію, должно бы сказать что папа, по какиимъ то таинственнымъ причинамъ *не имѣетъ не права, а возможности* выдумывать свои собственные догматы и что все, что бы онъ ни призналъ за догматъ, будетъ уже *ipso facto* непремѣнно формулировкой догмата, т. е. свидѣтельствомъ всецерковнымъ, по тѣмъ же таинственнымъ причинамъ. Вѣдь и о церкви нельзя сказать, что она не имѣетъ права выдумывать новыя догматы, а должно сказать, что она по божественному обѣтованію, по руководительству истиннаго главы ея, по вдохновенію Духа Святаго, не имѣетъ этой возможности, хотя про соборъ можно и должно сказать, что онъ не имѣетъ этого права.

Кажется, различіе между православнымъ понятіемъ о непогрѣшимости собора и между католическимъ понятіемъ о непогрѣшимости папы—достаточно рѣзко и велико. Одно есть совпаденіе съ непогрѣшимостью самой церкви, достигаемое посредствомъ санкціи или, такъ сказать, ратификаціи рѣшеній собора фактическимъ признаніемъ церкви; другое же требуетъ для такого совпаденія или особаго таинства, или таинственнаго воплощенія, концентраціи церкви въ папѣ, или, по крайней мѣрѣ, признанія его невольнымъ органомъ проявленія духа апостола Петра, т. е. его оракуломъ—все такихъ предположеній, на которыя, по меньшей мѣрѣ, не

имѣется никакихъ основаній, или, вѣрнѣе, которыя противорѣчатъ истиннымъ началамъ христіанства.

„Церковь управляется не снизу а свыше; образъ ея устройства не демократическій, а теократическій“ говоритъ далѣе г. Соловьевъ. Первое положеніе справедливо, но противъ него никто и не возражаетъ; но вторымъ совершенно ничего не сказано, или сказано тоже, какъ еслибъ кто думалъ опровергнуть, что такой-то предметъ круглый, утверждая, что онъ зеленый. Демократическій противопоставляется монархическому или аристократическому, но ни коимъ образомъ не противопоставляется теократическому. Теократія, т. е. непосредственное Божіе руководство церкви, можетъ проявляться также точно черезъ одно лицо, черезъ собраніе лицъ, какъ и черезъ совокупность всѣхъ сыновъ церкви, т. е. теократія церковная представляется, повидимому, одинаково возможною и въ формѣ монархіи, и, въ формѣ аристократіи, и въ формѣ демократіи. Я говорю *повидимому*, т. е., что такъ это намъ вообще представляется; а въ сущности тутъ возможность должна вполнѣ совпадать съ дѣйствительностью, т. е. всецерковность и есть единственная возможная форма истинной теократіи.

Въ доказательство теократическаго управленія Церковью, съ чѣмъ конечно всѣ вѣрующіе въ Церковь согласны, г. Соловьевъ приводитъ формулу рѣшенія церковныхъ постановленій: „изволися Духу Святому и намъ“.—Вотъ этимъ-то именно изволеніемъ Духа Святаго и выражается *всецерковное признаніе* соборнаго рѣшенія. „Въ этихъ словахъ“, говоритъ Хомяковъ, „выражается не горделивое притязаніе, но смиренная надежда, которая впослѣдствіи оправдывалась или отвергалась согласіемъ или несогласіемъ всего народа церковнаго, или всего тѣла Христова“. Что это не чье либо частное мнѣніе, доказывается, съ одной стороны, свидѣтельствомъ исторіи, а съ другой прямымъ свидѣтельствомъ православной Церкви въ лицѣ восточныхъ патріарховъ и собора восточныхъ епископовъ, выразившихся въ своемъ окружномъ посланіи отъ 6 мая 1848 г., признанномъ и нашимъ Синодомъ: „У насъ ни патріархъ, ни соборы никогда не могли ввести чего-либо новаго потому, что *хранитель благочестія у насъ есть самое тѣло церкви, т. е. самый народъ*“... Тоже самое выражено и въ словахъ Василия Великаго: „гдѣ духовные мужи начальствуютъ при совѣщаніяхъ, *народъ же Господень послѣдуетъ имъ по единому сердцу* приговору, тамъ усумнится ли кто, что совѣтъ составляется въ обще-

ніи съ Господомъ нашимъ Иисусомъ Христомъ“ \*). Въ этомъ, значить, и заключается единственное ручательство за изволеніе Святаго Духа; гдѣ же оно при папской непогрѣшимости, при которой одно изъ двухъ: или соизволеніе Духа Святаго напередъ уже прикрѣплено къ папскому рѣшенію, или же принимается совпаденіе церкви съ лицомъ папы, поглощеніе ея въ немъ, черезъ посредство одной изъ вышеприведенныхъ, ни на чемъ не основанныхъ и по существу своему несообразныхъ фикцій? Однимъ словомъ, соборное начало, и только оно одно, хотя само по себѣ и человѣческое, совмѣстимо съ понятіемъ о церкви; единоличное же папское начало съ нимъ не совмѣстимо.

И такъ, догматъ о Церкви въ символѣ, хотя и читается и нами и католиками въ тѣхъ же словахъ, не совершенно ли различенъ по смыслу, ему придаваемому въ православіи и въ латинствѣ? И сообразно ли будетъ съ христіанскою совѣстью, хотя бы и подъ возвышенными предлогами смиренія и самоотреченія, считать по существу различное за тождественное, потому что оно прикрывается въ символѣ единствомъ буквы? А при различномъ пониманіи, возможно ли церковное единеніе?

Что касается до неосужденія римскаго понятія о церкви на Вселенскомъ соборѣ, то мы скажемъ, что осужденіе на соборѣ, въ которомъ участвовала бы одна православная церковь, было бы излишне, потому что ученіе о папской непогрѣшимости несовмѣстно съ слѣдствіями, выходящими изъ понятія о церкви, какъ оно выражено въ символѣ; а если несовмѣстно слѣдствіе, то несовмѣстны и самые принципы; да кого бы рѣшенія такого собора убѣдили, кромѣ тѣхъ, которые уже убѣждены? Такой же соборъ, въ которомъ участвовали бы и православная и римская церковь, невозможенъ, ибо одно уже искреннее согласіе на такой соборъ со стороны послѣдней было бы уже отреченіемъ отъ ея неправильнаго понятія о церкви, было бы уже полнымъ самоосужденіемъ, ибо и самая ересь ея, по отношенію къ догмату о церкви, въ томъ и заключается, что подъ полноправною церковью разумѣла она въ разные эпохи: или свою областную церковь — римскій патриархатъ, или своего верховнаго іерарха — папу.

7 (6): „Если расколъ, по точному опредѣленію св. отецъ, есть

---

\*) *Макарій*, Введ. въ прав. бог., стр. 306.

отдѣленіе части церкви отъ своего законнаго церковнаго начальства изъ-за вопроса обряда или дисциплины, то отъ какаго своего церковнаго начальства отдѣлилась римская церковь“? спрашиваетъ г. Соловьевъ и этимъ вопросомъ утверждаетъ, что для римской церкви, какія бы новшества она ни вводила въ обрядъ или въ дисциплинѣ, расколъ невозможенъ по самому существу дѣла, по самому опредѣленію понятія: „расколъ“. Но, утверждая это, онъ доказываетъ слишкомъ много. Онъ доказываетъ, что вообще расколъ невозможенъ для всякой автокефальной церкви, ни для русской, напимѣръ, ни для греческой (королевства), ни для румынской, ни для сербской, ни для каждаго изъ восточныхъ патріархатовъ. На это, кажется мнѣ, можно отвѣчать, что и для каждой автокефальной церкви расколъ все таки остается возможнымъ, ибо всѣ онѣ только части вселенской церкви и, слѣдовательно, не совершенно самостоятельны, не отдѣльныя индивидуальности, а только органы одного тѣла, обладающіе извѣстною долею самостоятельности, а слѣдовательно имѣютъ и свое начальство въ совокупности и цѣлости церковной. Позволю себѣ прибѣгнуть и тутъ къ сравненію, взятому изъ другой области. Штаты, составляющіе сѣверо-американскій союзъ, вѣдь также могутъ быть названы автокефальными, ни одинъ не можетъ считать другаго, да и не считаетъ, своимъ политическимъ начальствомъ, но таковымъ, безъ сомнѣнія долженъ считать всю совокупность штатовъ, весь союзъ; а потому, есть и такія стороны политической жизни, произвольно допустивъ которыя, они были бы повинны въ политическомъ расколѣ. Продолжая наше сравненіе, мы можемъ сказать, что всѣ тѣ общія начала, которыя были установлены въ первоначальномъ союзномъ актѣ—суть какъ бы политическіе догматы союза, обязательные для всѣхъ штатовъ. — и слѣдовательно, отклоненіе отъ нихъ было бы политической ересью. Но относительно рабовладѣльчества въ союзномъ актѣ ничего сказано не было, и слѣдовательно, оно догматомъ считаться не могло, а подходило подъ разрядъ обрядовъ; но, какъ извѣстно, это дѣло не было предоставлено ихъ полному произволу, и изъ-за него началась война. Вопросъ въ томъ: строго ли легально съ формальной точки зрѣнія, съ точки зрѣнія границъ автокефальности, былъ положенъ предѣлъ ихъ произволу въ этомъ случаѣ? И въ церковномъ отношеніи весь вопросъ приводится къ тому же,—къ тому: до какихъ границъ простирается автокефальность, включаетъ ли она въ себя все, что не

относится къ догмату въ строгомъ смыслѣ этого слова, отпаденіе отъ коего было бы уже ересью? Анализа этого вопроса я на себя не беру, но правильнымъ отвѣтомъ на него былъ бы, кажется, тотъ, что есть обряды, которые, по несущественности ихъ, представляются каждой автокефальной церкви устанавливать совершенно независимо отъ другихъ; есть еще менѣ существенные, которые могутъ быть различны даже и въ предѣлахъ одной и той же независимой областной церкви; но что есть обряды другіе, служащіе символическимъ выраженіемъ самаго церковнаго ученія или догмата, которые не могутъ быть предоставлены полной свободѣ отдѣльныхъ церквей, каковую бы долю самостоятельности за ними ни признавать. Иные своеобразные обычаи римской церкви, какъ, напримѣръ, причащеніе мірянъ подъ однимъ видомъ, и принадлежатъ именно къ этому послѣднему разряду. Самопроизвольное измѣненіе въ такихъ обрядахъ есть, во всякомъ случаѣ, соблазнъ, какъ это и доказали гуситскія войны, а вводить въ соблазнъ всего менѣ прилично церкви. Что бы сказали, напримѣръ, если-бы какая либо изъ восточныхъ церквей ввела у себя это различіе въ причащеніи клира и мірянъ, не снесясь съ прочими церквами, подъ предлогомъ своей автокефальности! Посему, и на этотъ вопросъ г. Соловьева должно отвѣчать, что и автокефальная церковь въ иныхъ случаяхъ можетъ стать повинною въ расколѣ, ибо, хотя такія церкви по отношенію ихъ другъ къ другу и состоятъ въ свободномъ союзѣ, но въ союзѣ любви, избѣгающемъ паче всего соблазна, и что совокупность всѣхъ церквей, т. е. церковь вселенская, и для нихъ начальство, употребляя этотъ не совсѣмъ тутъ приличный терминъ. Если это и не совсѣмъ согласуется съ опредѣленіемъ раскола, приведеннымъ г. Соловьевымъ, то отвѣчу его же словами, что во всемъ надо смотрѣть на смыслъ, а не на букву. Специально же въ этомъ случаѣ надо бы знать, въ какому времени относится представленное имъ опредѣленіе, чтобы рѣшить, какое значеніе придавалось въ немъ понятію обряда: ибо всякое опредѣленіе дается вѣдь сообразно съ фактами, имѣющимися въ виду, съ фактами констатированными, и слѣдовательно надо удостовѣриться въ объемѣ понятія, заключавшагося въ словахъ: обрядъ и дисциплина, чтобы опредѣлить долю свободы, которая приведеннымъ опредѣленіемъ предоставлялась автокефальнымъ церквамъ, т. е. дѣлала для нихъ возможнымъ или невозможнымъ вообще впаденіе въ расколъ.



Если на эти 6, а по моему счету 7 вопросовъ, отвѣты сдѣланы правильно, то отвѣты на остальные вытекаютъ изъ нихъ уже сами собою.

8 (7): Римская церковь не можетъ уже теперь почитаться нераздѣльною частью вселенской церкви; раздѣленія церквей, какъ невозможнаго, никогда не было, а было отпаденіе римской церкви отъ вселенской, начавшееся съ IX-го вѣка и завершившееся Ватиканскимъ соборомъ 1870 и 1871 годовъ, и, хотя оно въ корнѣ своемъ, пожалуй, не было дѣломъ человѣческой политики, но въ дальнѣйшемъ развитіи и результатѣ своемъ далеко перешло за границы ея.

9 (8): Стараться о возстановленіи церковнаго единства между востокомъ и западомъ, конечно, должно, но не жертвуя ради его истинною вѣры и церкви, ибо, перейдя за эти границы въ своемъ стараніи, мы именно впади бы въ вину подчиненія дѣлъ вѣры расчетамъ человѣческой политики, хотя бы то было и ради святаго дѣла славянскаго объединенія.—Наконецъ,

10 (9): „Если возстановленіе церковнаго общества между восточными и западными *православными* есть наша обязанность, то должны ли мы отлагать исполненіе этой обязанности подъ предлогомъ чужихъ грѣховъ и недостатковъ?“

Не должны, если можемъ по совѣсти считать и западныхъ *православными*, если чужіе грѣхи и недостатки не представляютъ непреодолимаго препятствія для церковнаго общенія; въ противномъ же случаѣ, должны пока стараться устранять эти препятствія къ общенію, а не закрывать на нихъ глаза и не представлять ихъ себѣ въ ложномъ свѣтѣ, ибо въ такомъ же ложномъ свѣтѣ будемъ смотрѣть тогда и на ту истину, причастниками которой сдѣлались по милости Божіей.

Такъ представляется дѣло, если то прискорбное событіе, которое неправильно именуется раздѣленіемъ церквей, совершилось дѣйствительно, а не мнимо и призрачно только, т. е. если совершилось отпаденіе одной части вселенской церкви отъ ея единства.

Посмотримъ теперь на него съ другой стороны, соглашаясь съ г. Соловьевымъ, что въ сущности такого факта не было, что римскій патріархатъ не отпадалъ въ сущности отъ церковнаго единства, что церковь продолжала сохранять свое существенное единство, не смотря на видимые раздоръ и раздѣленіе, и что, слѣдовательно, произошло лишь прискорбное тысячелѣтнее недоразумѣ-

ніе между двумя половинами христіанскаго міра. Въ этомъ случаѣ, возстановленіе церковнаго общенія между ними и возможно и обязательно, и всякія, препятствующія этому святому дѣлу, стороннія соображенія, и прежде всего гордость, должны быть отложены въ сторону. Тогда оставалось бы лишь ознакомиться со способами, какъ осуществить это великое дѣло, и это долженъ бы намъ показать г. Соловьевъ, такъ какъ онъ всего ближе съ нимъ освоился. Но, къ сожалѣнію, такого указанія мы у него не находимъ, встрѣчая лишь одно предложеніе, которое, во всякомъ случаѣ, можетъ считаться только предварительнымъ, весьма отдаленнымъ къ нему шагомъ. Эта предварительная мѣра заключается, по мнѣнію г. Соловьева, въ допущеніи *полной свободы духовнаго взаимодействія между западнымъ католичествомъ и нашимъ православіемъ*.

Эта формула: *полная свобода духовнаго взаимодействія*—очень обща. Что собственно подъ нею разумѣтъ? Сейчасъ вслѣдъ за нею г. Соловьевъ разбираетъ положеніе нашей печати относительно церковнаго вопроса. Свобода духовнаго взаимодействія, во сколько она выражается въ печати, была бы свободой церковной полемики. Это, кажется, разумѣетъ и авторъ, заключая свою рѣчь желаніемъ допущенія полной богословской свободы, ради доставленія возможности войти въ безпрепятственное общеніе съ церковными силами запада. Но подъ полною свободою духовнаго взаимодействія можно вѣдь также понимать и свободу католической вообще, и іезуитской въ частности, пропаганды въ народѣ. Между этими двумя свободами лежитъ однако же самое рѣзкое, самое существенное различіе. Первая есть добросовѣстная борьба равнымъ окружіемъ, которой, и по моему мнѣнію, не должно быть полагаемо никакихъ преградъ, и это даже совершенно независимо отъ взгляда на римскій католицизмъ, на то, будетъ ли онъ считаться нами ересью, расколомъ, или нераздѣльною частью вселенской церкви, отдѣленной отъ насъ лишь прискорбнымъ недоразумѣніемъ. Но также точно и при всѣхъ этихъ трехъ взглядахъ не можетъ и не должна быть допускаема пропаганда католичества въ народѣ. Въ самомъ дѣлѣ, если и на нашей и на ихъ сторонѣ истина, то единственно желательнымъ будетъ лишь то, чтобы мы взаимно это поняли и признали, и, въ такомъ случаѣ, къ чему съ нашей стороны допущеніе, а съ ихъ домогательство проповѣди обращенія отъ одной формы истины къ другой въ средѣ невѣжественной, гдѣ вѣдь эта

проповѣдь возможна не иначе, какъ подъ условіемъ выставленія нашей формы истины ложью? Безъ этого вѣдь перемѣна формы истины невозможна, какъ ничѣмъ не мотивируемая. Съ этой точки зрѣнія, это не оправдывалось бы даже и въ томъ случаѣ, если бы, при равныхъ силахъ пропаганды, мы могли рассчитывать на равный успѣхъ въ католическихъ странахъ, ибо это было бы напраснымъ смущеніемъ совѣстей, и даже прямымъ противурѣчіемъ тому, чего собственно желаетъ и г. Соловьевъ. О практическихъ послѣдствіяхъ, объ усиленіи полонизма, я уже и не говорю, ибо не можетъ же и онъ отрицать, что католичество смѣшало свое дѣло съ полонизмомъ и наоборотъ, и что объединеніе славянства, въ какомъ бы смыслѣ его ни понимать, есть дѣло предназначенное русскому, а не польскому народу. И такъ, намъ остается только говорить о допущеніи полной свободы церковной полемики, и въ этомъ я становлюсь совершенно на одну сторону съ г. Соловьевымъ, считая это дѣло полезнѣйшимъ и необходимѣйшимъ, хотя польза, которой онъ отъ сего ожидаетъ и желаетъ, совершенно отлична отъ той, которой желаю и ожидаю я. Я ожидаю и желаю отъ полемики не сглаженія недоразумѣній—ибо это было бы только заштукатуриваніемъ и замалевываніемъ нашихъ различій, а, напротивъ того, выясненія и распространенія въ нашемъ сознаніи въ большей опредѣленности, силѣ и живости истины православія и лжи католичества. Но все равно, какія бы ни были наши желанія и надежды; въ ближайшемъ средствѣ, ведущемъ къ ихъ осуществленію, мы согласны, и вотъ мои доводы:

Мой отрицательный доводъ тотъ, что, какихъ бы мнѣній кто ни держался о значеніи цензуры вообще, остается, какъ несомнѣнный фактъ, что цензура въ предметахъ религіозныхъ и церковныхъ лишена всякой силы и значенія, потому что и сама печать, которую она ограничиваетъ и которая безспорно составляетъ одну изъ величайшихъ общественныхъ силъ въ вопросахъ философіи, науки, политики и литературы, никогда не выказывала ея, или только въ слабой сравнительно степени въ предметахъ религіозныхъ. Религіозная мысль въ своемъ теченіи и развитіи не избирала себѣ, и до сихъ поръ не избираетъ, русла печати, и, хотя распространеніе другихъ идей чрезвычайно ускорилося и расширилося съ тѣхъ поръ, какъ было проложено для нихъ это новое русло, идеи религіозныя все продолжали и продолжаютъ по прежнему держаться древнѣйшаго русла—изустнаго сообщенія. Это,

для другихъ проявленій мысли столь узкое, мелкое, усѣянное столькими препятствіями, русло всегда имѣло и продолжаетъ имѣть такую ширину, глубину, скорость паденія для идей религіозныхъ, что ихъ распространеніе вдоль него оставляетъ далеко за собою все, чѣмъ можетъ похвалиться печать. Слѣдовательно, загражденіе русла печати для распространенія религіозныхъ идей уподобляется запиранію узкой калитки, при настезѣ открытыхъ воротахъ. Какое распространеніе идей печатью можетъ сравниться съ распространеніемъ живымъ словомъ трехъ прозелитивныхъ религій: буддизма, христіанства и ислама? Даже распространеніе ересей Арія, Несторія далеко превосходитъ его. Реформы Гуса, Лютера, Кальвина много ли были обязаны печати, когда она уже появилась во времена двухъ послѣднихъ? И въ новѣйшее время, разныя секты за границей и у насъ: квакерство, методизмъ, мормонство, хлыстовщина, молоканство, штундизмъ и даже, распространившіеся въ высшихъ слояхъ общества, редстокизмъ, нашковское согласіе—посредствомъ ли печати распространялись и распространяются? Многимъ ли задержалось распространеніе всѣхъ видовъ нашего старообрядчества и раскола тѣмъ, что печать была не къ ихъ услугамъ?

Мой положительный доводъ тотъ, что религіозныя ученія только тогда выказывали свое величайшее жизненное воздѣйствіе на умы и сердца людей, когда имъ было противъ чего бороться, что побѣждать. Такъ было въ первые вѣка христіанства, когда они боролись противъ гоненій; такъ было въ послѣдовавшіе за тѣмъ четыре вѣка, когда они боролись противъ ересей. Напротивъ того, когда водворялось мертвящее единство, все равно—устанавливаемое ли властью, или обычаемъ и живнію, сила религіознаго вліянія изсякала. Такъ и римское католичество изсыхало въ самомъ корнѣ своемъ, покрывалось плѣсенью индиферентизма и внутренняго невѣрія, передъ тѣмъ какъ разбудило его реформатское движеніе. Послѣ него, на самомъ папскомъ престолѣ, вмѣсто развратнаго, покрытаго преступленіями Александра VI, политика и воителя Юлія II, мецената Льва X, мы видимъ мужей строго благочестивыхъ. Католичество ожило и теперь живетъ еще тѣмъ импульсомъ, который тогда ему былъ данъ. Когда мысль обращается къ религіознымъ вопросамъ, неизбѣжны и уклоненія—ко это есть признакъ жизни, и неужели полезно задумывать разгорающуюся искру?

Позволю себѣ по этому случаю одно отступленіе. Нашъ знаме-

нитый писатель-художникъ, графъ Л. Н. Толстой оставилъ свою художническую дѣятельность и обратился къ религіозной и богословской. Сочиненія его считаются еретическими, и на сколько я знаю, не будучи съ ними близко знакомъ, они и дѣйствительно таковы, потому что, признавая въ самомъ строгомъ смыслѣ нравственную сторону христіанства (которую также, можетъ быть, въ томъ или другомъ неправильно толкуютъ), они отвергаютъ его догматическую сторону и на этомъ, конечно, основаніи не допускаются до печати. Чтò же этимъ прелупреждается и какая достигается польза? Не предупреждается ровно ничего, потому что всякій, желающій съ ними ознакомиться, имѣетъ полную на то возможность; а главное, кому же неизвѣстны тѣ возраженія, которыя дѣлаются противъ христіанскихъ догматовъ со стороны полнаго невѣрія? Вѣрующій христіанинъ, непоколебленный столькими нападками на христіанство, которыя, такъ сказать, носятся въ воздухѣ, бьютъ въ уши и въ глаза, конечно не поколеблется и доводами графа Толстаго, въ которыхъ вѣдь нѣтъ же ничего новаго, особеннаго, и который вѣдь и не имѣлъ собственно специально въ виду этого колебанія. Но, съ другой стороны, не будетъ ли уже выигрышемъ то, если кто отъ полнаго невѣрія будетъ приведенъ, и высокимъ авторитетомъ писателя, и его изложеніемъ, къ воспріятію хотя бы одной высокой нравственной стороны ученія, чтò часто можетъ послужить путемъ къ полному обращенію невѣрующаго? На полу-дорогѣ, такъ сказать на скользкомъ склонѣ, рѣдко кто можетъ остановиться, и, какъ сказалъ Хомяковъ: „нравственныя требованія, неоправданныя доктриною, скоро теряютъ свою обязательную силу и превращаются въ глазахъ людей въ выраженіе непослѣдовательнаго произвола“.—Тѣ, на кого подѣйствовали бы съ указанной стороны сочиненія графа Толстаго, не могли бы долго оставаться на этой точкѣ, и, или бы снова впали въ свое прежнее умственное состояніе, или, если бы были сильно поражены нравственнымъ величіемъ ученія, жалѣя съ нимъ разстаться, стали бы искать его догматическаго оправданія и основанія. Не съ нравственной ли стороны и всегда начинало христіанство свое привлеченіе и свое просвѣтительное воздѣйствіе на умы и сердца людей? На сколькихъ и между русскими, и между людьми другихъ вѣроисповѣданій, имѣли самое благодѣтельное вліяніе богословскія сочиненія Хомякова, нѣкогда также вѣдь запрещенныя! Какая же польза отъ мнимаго соккрытія сочиненій графа Толстаго отъ слуха

и взоромъ? Не иная какая, какъ только охраненіе ихъ же отъ тѣхъ возраженій и опроверженій, которыя, безъ сомнѣнія, были бы на нихъ сдѣланы, потому что вѣдь ни одинъ уважающій себя человѣкъ не будетъ писать противъ того, кто лишенъ возможности защищаться, да и сами эти возраженія и опроверженія становятся въ сущности невозможными. Въ чистомъ проигрышѣ остается само движеніе религіозной мысли, лишаемой необходимаго ей жизненнаго возбужденія подъ мертвящимъ покровомъ наружнаго единства и тѣмъ приводимой къ покою индифферентизма, самаго близкаго сосѣда полному невѣрію.

Возвращаясь къ г. Соловьеву. Свободная полемика, допущенія которой онъ справедливо желаетъ, можетъ, во всякомъ случаѣ послужить только къ расчищенію пути для предполагаемаго общенія и единства. Въ чемъ же будетъ состоять сама цѣль, для которой полемика вѣдь только средство? Какую форму могутъ принять эти единство и общеніе? Надо же имѣть это въ виду, чтобы знать, къ чему же наконецъ стремиться; объ этомъ должно же вѣдь составить себѣ какое нибудь понятіе, вѣдь долженъ же свѣтить намъ впереди какой нибудь маякъ, по которому мы могли бы направлять нашъ путь. Г. Соловьевъ объ этомъ ничего не говоритъ, предполагая вѣроятно, что говорить объ этомъ еще слишкомъ рано. Но мы видимъ передъ собою нѣсколько формъ такихъ возможныхъ общеній и единеній, т. е. нѣсколько для нихъ основаній. Попробуемъ разобрать ихъ, и если г. Соловьевъ видитъ еще иныя, пусть ихъ укажетъ.

Во-первыхъ, это могла бы быть унія въ томъ смыслѣ, въ какомъ она была осуществлена въ православныхъ областяхъ бывшаго польскаго государства на основаніяхъ постановленій Флорентинскаго собора, т. е. признанія всѣхъ догматовъ католичества, не только уже установленныхъ, но и впредь имѣющихъ быть установленными, съ сохраненіемъ православныхъ обрядовъ и славянскаго богослуженія. Но объ этомъ видѣ единства и общенія говорить нечего, ибо г. Соловьевъ самъ положительно отъ него отказывается. „Желанное соединеніе церквей никакъ не можетъ состоять въ облагненіи православнаго востока, или исключительномъ преобладаніи западной церкви“, говоритъ онъ. И еще въ другомъ мѣстѣ: „съ нашей стороны для соединенія съ ними не нужно отказываться ни отъ чего своего истиннаго и существеннаго“. — Значитъ, это не то.

Во-вторыхъ, мы могли бы признать догматы католицизма, сохранивъ вполнѣ и свое церковное управленіе, и свою церковную независимость, т. е. не признавать ни главенства, ни непогрѣшимости папы. Но это было бы еще менѣе тѣмъ, чего желаетъ г. Соловьевъ; ибо, съ одной стороны, онъ говоритъ, что стоять за непреложность догматическихъ рѣшеній семи вселенскихъ соборовъ, а съ другой—не произошло бы никакого единства, въ особенности не установилось бы теократіи въ томъ смыслѣ, какъ онъ ее понимаетъ и желаетъ. Да и какъ приняли бы мы догматы, не признавая главнаго основанія, на которомъ они утверждаются?

Въ-третьихъ, мы могли бы сохранить всё свои догматы и всё свои обрядовыя различія, но признать главенство папы, въ томъ же смыслѣ, въ которомъ признають его католики, т. е. непремѣнно и непогрѣшимость его въ дѣлѣ ученія. Этимъ путемъ единство пожалуй бы и установилось, но вѣдь только или на счетъ того, что мы считаемъ религіозной истиной, или на счетъ самыхъ очевидныхъ требованій логики, противъ которыхъ устоять невозможно, ибо вѣдь это значило бы принять основаніе и не принимать послѣдствій изъ него вытекающихъ, признать непогрѣшимость папы и не признавать того, что онъ въ своей непогрѣшимости постановилъ и догматически утвердилъ. Мы бы остановились на крайне скользкой и узкой ступенькѣ, на которой не могли бы удержаться и должны бы были неизбѣжно скатиться въ полный римскій католицизмъ, или, по крайней мѣрѣ, въ унию

Остается еще четвертый возможный видъ единства и общенія, собственно тотъ, при которомъ различія православія и римскаго католичества являются чистымъ недоразумѣніемъ, и потому именно тотъ, который и долженъ быть желателенъ г. Соловьеву: „Все нами признаваемое признается и католиками, ничего нами признаваемого они не отрицають“, говоритъ г. Соловьевъ. Значить, это, и только это и есть существенное, все же остальное—одно недоразумѣніе и слѣдовательно несущественно. Чего же лучше! Но въ дѣлѣ религіи все догматическое непремѣнно и существенно, хотя можетъ быть и не наоборотъ, т. е. не все существенное вмѣстѣ съ тѣмъ непремѣнно и догматично. Объ этомъ можно спорить и разсуждать, и во всякомъ случаѣ, какъ въ геометрическихъ теоремахъ, обратное положеніе потребовало бы особаго доказательства. Но, если все догматическое непремѣнно существенно, то, во всякомъ случаѣ, все несущественное уже никакъ не догматично.

Несущественнымъ, а слѣдовательно и недогматичнымъ, будетъ такимъ образомъ все, въ чемъ мы различествуемъ; слѣдовательно и въ символѣ вѣры несущественно, а потому и не догматично все то, чѣмъ мы различаемся; не догматична поэтому и вставка *Filioque*. Въ символѣ тоже не существенна и не догматична папская непогрѣшимость, а догматична только непогрѣшимость церкви.

Если съ обѣихъ сторонъ это будетъ признано, то, думается мнѣ, всѣ препятствія къ общенію и единенію будутъ устранены; признать же это съ нашей стороны также, кажется, нѣтъ препятствій; а со стороны католиковъ? Но г. Соловьевъ говоритъ: „что должны сдѣлать католики для соединенія съ нами—это ихъ дѣло“. Ихъ дѣло, конечно; но тѣмъ не менѣе я не понимаю, что такое значить соглашеніе, если оно дѣлается не съ обѣихъ соглашающихся сторонъ? И какое же это будетъ единеніе и общеніе, если къ нему приступаютъ не обоюдно? Для меня это что-то немислимое. Мы можемъ согласиться на томъ основаніи, что все намъ общее существенно и догматично, а все насъ различающее существеннаго и догматичнаго значенія не имѣетъ; но признаніе это необходимо должно быть обоюднымъ, т. е. если наша церковь допустить римскихъ католиковъ къ полному церковному общенію съ собою, то и римская церковь должна точно также допустить и насъ къ полному съ собою общенію. Иначе мы впадемъ въ нелѣпость, которую Хомяковъ, обсуждавшій этотъ же вопросъ, при разборѣ брошюры князя Гагарина, выставилъ съ поразительною ясностью. Словами его я и окончу свое слишкомъ длинное возраженіе: „И такъ, церковь сложилась изъ двухъ провинціальныхъ церквей, состоящихъ во внутреннемъ общеніи: церкви римской и церкви восточной“ (но не на началахъ полной обоюдности). „Одна смотритъ на спорные пункты, какъ на сомнительныя мнѣнія“ (какъ на несущественное, чего и требуетъ отъ русскаго православія г. Соловьевъ), „другая, какъ на члены вѣры“ (что опять-таки ей повидимому предоставляетъ г. Соловьевъ). «Отлично! Восточный принимаетъ римскую вѣру; онъ остается въ общеніи со всею церковью; но половина принимаетъ его съ радостью, а другая не смѣетъ судить его, потому что объ этомъ предметѣ у нея нѣтъ опредѣленной вѣры“ (или можемъ даже выразиться, потому, что признаетъ несущественнымъ то, что призналъ существеннымъ нерешедшій въ римскую вѣру). „Возьмемъ теперь обратный случай,



Ктонибудь из области римской принимает восточное мнѣніе; онъ необходимо исключается изъ общенія съ своею провинціальною церковью, ибо онъ отвергъ членъ ея символа, то есть догматъ вѣры“ (теперь мы должны уже сказать не одинъ, а три догмата ея вѣры), „а черезъ это самое исключается изъ общенія и съ восточными (такъ какъ они признаютъ себя въ полномъ общеніи съ западными). Западные исключаютъ человѣка изъ общенія за то, что онъ вѣруетъ тому, чему вѣруютъ ихъ братья, съ которыми они состоятъ въ общеніи, а восточные исключаютъ этого несчастнаго за то, что онъ исповѣдуетъ ихъ собственную вѣру. Трудно вообразить себѣ что-либо болѣе нелѣпое. Изъ этого смѣшнаго положенія только одинъ выходъ, а именно: допустить, что латинянинъ не лишится общенія за принятіе восточнаго вѣрованія, то есть за оставленіе догмата. Тѣмъ самымъ латинскій догматъ низводится на степень простаго мнѣнія“. То есть, мы возвращаемся къ первому единственно возможному предположенію обоюдности, которое и заключаетъ въ себѣ подразумеваемое огступленіе римской церкви отъ всѣхъ ея отличительныхъ догматовъ, въ особенности же отъ папской непогрѣшимости, въ которой всѣ прочіе имѣютъ свое единственное основаніе — не какъ мнѣнія, а какъ догматы. Но на такой точкѣ и ей оставаться невозможно. Естественное и неизбѣжное логическое развитіе должно привести отъ подразумеваемаго къ ясному и отчетливому отказу отъ всего несущественнаго, т. е. отъ всего догматически различающаго римскую церковь отъ православія, которое тѣмъ самымъ и признается за тождественное съ вселенскимъ вѣроученіемъ.

Вотъ неизбѣжный результатъ единенія и общенія обѣихъ церквей, при томъ предположеніи, что въ настоящее время ихъ разделяетъ только недоразумѣніе, что лишь то существенно и догматично, что обще имъ обѣимъ. Отъ такого рѣшенія вопроса ни русскому народу, ни православію вообще нѣтъ причинъ отказываться; дай Богъ, чтобы этихъ причинъ не было и у римскаго католицизма; но неужели же можно обольщать себя надеждою, что ихъ и въ самомъ дѣлѣ у него не найдется?

Въ заключеніе я долженъ сказать, что та искренность и смѣлость, съ которыми г. Соловьевъ рѣшился высказать свое мнѣніе, по истинѣ, заслуживаетъ уваженія и благодарности.