



## Н. Г. ДЕБОЛЬСКИЙ

### <О взглядах Вл. Соловьева на национальный вопрос>

<...> Нравственная деятельность есть деятельность свободная и, в качестве таковой, деятельность, проникнутая всеобщим и необходимым законом\*. Но понятие всеобщности уже предполагает *многих* деятелей, ибо если бы данный субъект был единственным нравственным деятелем, то правило его деятельности имело бы единичное лишь значение; притом самый предмет ее должен быть всеобщ и необходим, т. е. быть такою вещью, которая могла бы быть не только средством, но и целью себе\*\*. Принимая эти положения Канта, г. Соловьев не согласен, однако, с ним в том, что такою целью себе могут быть только *разумные* существа. Ибо если под разумностью понимать действительную разумность, то предметами нравственной деятельности окажутся лишь существа, уже достигшие нравственного совершенства\*\*\*; если же только *способность* к разумности, т. е. к автономии или свободе, то поскольку последняя есть умопостигаемая сущность всякого существа, все существа суть предметы нравственной деятельности\*\*\*\*. Поэтому начало Канта русский мыслитель излагает в такой широкой форме: *действуй таким образом, чтобы все существа составляли цель, а не средство только твоей деятельности*\*\*\*\*\*. Но под господством такого правила общий результат нравственной деятельности всех субъектов будет их органическое соединение в царство целей, «где каждый член не есть только

\* Соловьев Вл. Критика отвлеченных начал. С. 71.

\*\* Там же. С. 71—72.

\*\*\* Там же. С. 72—73.

\*\*\*\* Там же. С. 74—75.

\*\*\*\*\* Там же. С. 75.

материал или средство, но сам есть цель, и в этом качестве определяет собою деятельность всех других, имея таким образом всеобщее законодательное значение»\*. Таким образом, нравственная деятельность выходит за пределы единичной личной жизни и обусловливается существованием *общества*. «Отсюда ясно, что полное осуществление этой объективной нравственной деятельности полагается в *долженствующем быть* или *нормальном обществе*»\*\*.

Показав затем, что всякий общественный идеал, предполагая действительные элементы общества, имеет свою целью определить нормальное, т. е. *долженствующее быть*, отношение этих элементов, г. Соловьев разрешает противоположение в обществе элементов *индивидуализма* и *общинности*. Первый элемент есть единичный, выражающийся в отдельных лицах, входящих в союз, второй — общий, заключающийся в самой той связи или общности, *которая соединяет эти лица как все и составляет идею общества*\*\*\*. Нормальное общество требует полного взаимного проникновения этих двух начал, так, чтобы каждый был целью всех (начало индивидуализма) и все целью каждого (начало общинности)\*\*\*\*; это соединение названных начал автор определяет как *свободную общинность*\*\*\*\*\*.

Приступая затем к определению общественного идеала по самому его содержанию, г. Соловьев в подробном изложении доказывает, что этот идеал не может ограничиваться *материальным обеспечением* или *формальной справедливостью*, т. е. быть экономическим или правовым. Сущность его доказательств состоит в том, что в порядке исключительно экономическом человек есть лишь средство для чужой деятельности, а в порядке исключительно правовом он есть лишь ее граница, а потому ни тот ни другой порядок не выполняют того требования, чтобы человек был безусловною *целью* деятельности<sup>6\*</sup>. Но безусловное есть то же, что всеединое, следовательно, и стать безусловною целью человек «может только в положительном взаимодействии со всеми другими, отказавшись от своей *отдельности*. В таком положительном отношении каждое суще-

\* Там же. С. 76.

\*\* Там же. С. 125.

\*\*\* Там же. С. 132.

\*\*\*\* Там же. С. 135.

\*\*\*\*\* Там же. С. 136.

<sup>6\*</sup> Там же. С. 180.

ство не ограничивается всеми другими (как в правовом порядке), а *восполняется* ими. Такое единение существ, определяемое безусловным или божественным началом в человеке, основанное психологически на чувстве *любви* и осуществляющее собою положительную часть общей нравственной формулы, — образует общество мистическое или религиозное, т. е. *Церковь*» \*. Экономический порядок соответствует *природному* началу в человеке, правовой — его *разумному* или собственно человеческому началу, *Церковь* — его *мистическому* или Божественному началу. Первые два порядка не открывают возможности для любви как для всеобщего закона, ибо первый имеет дело лишь со случайным, преходящим явлением человека, а второй — с его отвлеченным понятием: «невозможно любить истинною, т. е. совершенною любовью ни человека вообще, ни каждого человека в его внешней исчезающей действительности. Если таким образом нравственное начало не находит себе места ни в натуральном, ни в рациональном порядке, то, очевидно, им предполагается высший, абсолютный порядок, соответствующий третьему высшему элементу в существе человеческом — элементу мистическому или божественному; если человек как существо природно-материальное, а равно и человек как существо природно-разумное, не может быть безусловною целью или предметом безусловной любви, то таковою целью и предметом может быть лишь человек как существо божественное, человек в Боге или человек как Бог — такой человек, который “имеет область чадом Божиим быти”. И если, очевидно, такое божественное значение может принадлежать каждому человеку не в его отдельности, а лишь в связи со всеми, то самая связь эта, очевидно, не есть та, которую мы знаем из естественного порядка — механическая связь интересов и прав, а некоторая другая — внутренняя связь любви и свободного единства, — иными словами, мы должны предположить, что человеческие существа находятся между собою не только в известных натуральных и рациональных отношениях, из которых вытекают союзы экономические и политические, но что они также связаны более тесною связью со стороны своей внутренней сущности, образуя единый божественный организм или живое тело Божие» \*\*.

Если вникнуть в сущность этих выводов русского философа, то в них невольно бросается в глаза тот же недостаток исследо-

\* Там же. С. 172.

\*\* Там же. С. 180.

вания основных руководящих понятий, с которым мы и ранее того встречались в его трактате. Г-н Соловьев совершенно правильно признает предметом нравственной деятельности *общество*. Но если так, то, без сомнения, крайне важно выяснить отношение этого понятия к понятию единичного неделимого. Между тем, у г. Соловьева это отношение выяснено далеко недостаточно, и именно от этого недостаточного выяснения зависит, как нам кажется, весь ход его последующих рассуждений. И во-первых, из того обстоятельства, что нравственная деятельность выходит за пределы единичной личной жизни, еще не следует, что ее предмет есть общество. Из этого обстоятельства следует только *отрицание эгоизма*, обязанность к *другим* людям; но существование наряду со мною других людей еще не есть общество, хотя бы я и имел относительно них нравственные обязанности. Так, например, христианин *обязан* любовью ко всякому ближнему; но этот ближний может быть и не связан с ним в одно христианское общество, т. е. в *Церковь*: обязанность любви равно распространяется и на мусульман, язычников и евреев, не входящих в состав нашей Церкви. Следовательно, выход за пределы своей единичной личности — *одно*, а общественность — *другое*, обязанности к ближнему *одно*, а обязанности к своему церковному союзу — *другое*. Для того чтобы было общество, требуется *нечто большее* существования других людей и сознания к ним нравственной обязанности; и это *нечто большее* именно и надлежало выяснить, чего г. Соловьев не делает. Правда, у него есть намек на такое выяснение, но этот намек немедленно затем разрушается последующими толкованиями. Рассматривая элементы индивидуальности и общинности, г. Соловьев указывает на то, что последний заключается в *самой той связи* или *общности*, которая *соединяет* лица, как все, и составляет *идею* общества (см. выше). Если бы автор твердо выдержал это определение общинного начала, то, вероятно, не противопоставил бы затем общинность индивидуализму, как *всех каждому*. Если общинность есть *соединяющая связь*, то она также мало *все*, как и *каждый*, но она есть *то*, в чем все и каждый соединены. Аналогия с организмом, допускаемая г. Соловьевым относительно общества, может вполне выяснить эту мысль. Организм ни есть ни *все* его части, и ни *каждая* его часть, но *связь этих частей в одно целое по своеобразному типу*. Если эта типическая связь сохраняется, то вещественное содержание частей может даже изменяться, не нарушая целостности организма. Так и общество, как *связь* всех и каждого, есть то *постоянное, типически-своеобразное целое*,

которое владеет и всеми, и каждым и остается пребывать при их реальной смене. Поэтому и *все*, и *каждый* суть понятия равно индивидуалистические, ибо *все* есть *сумма* каждого, а каждый — *слагаемое* этой суммы, общество же не есть ни сумма, ни отдельные слагаемые, а та *связь*, которая образует из них типически-своеобразное неделимое. Поэтому тот идеал свободной общинности, при помощи которого г. Соловьев желает разрешить противоположность индивидуализма и общинности — каждый для всех и *все* для каждого — не дает ей никакого разрешения. Это идеал *вполне индивидуалистический*, об обществе как о *целом* ничего не говорящий, но говорящий лишь о составляющих его неделимых. Работать для общества значит работать не для всех и каждого, а для поддержания той своеобразной типической связи, которая их соединяет и складывает из них неделимое высшего порядка. Именно такая постановка вопроса и отличает этику, признающую своим предметом *общество*, от этики иного типа. Можно проповедовать философский и христианский альтруизм, т. е. любовь к людям, совершенно игнорируя *общество*, т. е. то *сложное неделимое*, которого они суть части, и начала нравственности нередко так и излагаются, как бы люди были только *каждый* и *все*, а *общества* вовсе не было. Христианское нравоучение о любви к ближнему, в его популярной постановке, именно так и излагается. Если же г. Соловьев дает своей этике *общественную* постановку, то он и должен твердо выдержать взгляд на общество не как на *собира- тельное*, а как на идеальное целое.

Быть может, наши замечания найдут излишне придирчивыми. Они действительно были бы таковы, если бы в дальнейшем изложении автор освобождался от своего понимания общества как собирательного целого. Но в том-то и дело, что он, напротив, именно из этого взгляда последовательно развивает всю свою теорию, т. е. у него постоянно вместо интересов *общества* говорится об интересах *собрания неделимых*, живущих в общественном союзе. Вследствие того *общество* как таковое выветривается у него в чистую неопределенность, которую он совершенно произвольно окрещивает наименованием *Церкви*. Церковь, по его мнению, есть «единение существ, определяемое безусловным или божественным началом в человеке, основанное психологически на чувстве любви и осуществляющее собою положительную часть общей нравственной формулы». Но как бы мы ни вникали в это определение, никаких существенных атрибутов Церкви мы в нем не находим. Не находим, во-первых, указаний на какое-либо определенное *учение* веры,

единомысленное исповедание которого, без сомнения, существенно для Церкви. Во-вторых, не находим указания на какие-либо определенные правила церковного *устройства* и *управления*, без которого Церкви также не существует. Не находим, наконец, указания ни на какие определенные *обязанности*, относящиеся *именно* к Церкви. Обязанность любви есть обязанность относительно *всякого* человека, и, следовательно, ею не исчерпываются специальные обязанности, относящиеся *собственно до Церкви* как общества верующих. Словом, в том, что г. Соловьев называет Церковью, мы не находим никаких принадлежностей Церкви как таковой, как *общества*, а находим только общее указание на то нравственное настроение, которое и благоприятствует христианской жизни и которое, само по себе, никакого общества еще не составляет\*.

Неопределенный характер того, что г. Соловьев называет Церковью, обнаруживается всего очевиднее тогда, когда автор желает воспользоваться выведенным понятием Церкви для образования философской концепции теократического строя общества. Если Церковь есть высший вид общества, то она, конечно, должна господствовать над низшими его видами, т. е. идеальный строй общества должен быть теократический. Но при этом автор осуждает, как ложную, такую теократию, которая присваивает себе внешнюю насильственную власть над обществом\*\*. Последствием такого внешнего насилия Церкви над государством является та вынужденная сделка между ними, которая разделяет духовную область от светской, провозглашая начало «свободной Церкви в свободном государстве»\*\*\*. Но такое разделение является требованием неосуществимым, ибо эти области по существу неразделимы, представляя собою лишь разные степени одной и той же общественной жизни. Так как члены данного общества принадлежат одинаково и Церкви, и государству, то дуализм между ними невозможен, ибо человек не может признать два верховные правила жизни, нередко противоречивые, — правило безусловной любви и правило формальной справедливости\*\*\*\*. Церковь могла отделяться от государства, покуда государство было языческим и, следова-

\* Мы увидим далее, как в своих позднейших сочинениях г. Соловьев сам признает недостаточным определение Церкви, данное им в «Критике отвлеченных начал».

\*\* Соловьев Вл. Критика отвлеченных начал. С. 174.

\*\*\* Там же.

\*\*\*\* Там же. С. 175—176.

тельно, враждебным ей; но когда оно стало христианским, то не может быть двух властей в едином царстве Божиим, и религиозное начало жизни как высшее, конечно, должно владеть над мирским началом, т. е. государство должно подчиниться Церкви\*. Это подчинение не должно, однако, как сказано, быть внешним, т. е. таким, при котором сама Церковь становится государственным правительством. Мирской элемент должен находиться к божественному в отношении *свободного подчинения*; такое состояние общества именно и образует собою *свободную теократию*\*\*.

При этом природный и разумный элементы общежития не подавляются и не упраздняются, а становятся средствами высшего, мистического элемента\*\*\*.

Итак, в обществе, устроенном по началу свободной теократии, Церковь господствует над государством, но господствует не насильственно, а свободно. Свободное господство есть такое, которое достигается не внешнею властью, а духовным влиянием; следовательно идеальный общественный строй будет такой, в котором государственное правительство, сохраняя всю меру принадлежащей ему власти, свободно повинуетя, однако, духовному авторитету Церкви. В разбираемом сочинении автор не указывает определительно *организации* такого теократического управления, и потому у него не получается никакого общественного идеала, к осуществлению которого была бы возможность стремиться. И, во-первых, по отношению к государственному правительству, — если оно организовано так, что *не может* не слушаться Церкви, то это уже будет ограничением власти государства, т. е. теократиею *несвободной*; если же оно организовано так, что *может* не слушаться Церкви, то где же обеспечение церковного влияния, где теократия? Таким образом, определительного идеала государственного устройства не получается. Не получается определительного понятия и о том *органе*, через который должно происходить влияние Церкви на государственное управление. Должно ли служить таким органом *все собрание верующих*, или же *церковное правительство*, т. е. иерархия Церкви, или же какие-либо избранные члены Церкви, отличные особою праведностью жизни? И на эти вопросы в рассматриваемом сочинении автор определительно не отвечает.

Но оставляя даже в стороне вопрос об определительности свободно-теократического идеала в смысле его осуществимос-

\* Там же. С. 176.

\*\* Там же. С. 178.

\*\*\* Там же. С. 184—186.

ти, мы не находим в нем определительности и в смысле *результатов* его осуществления для общественной жизни. Г-н Соловьев указывает, правда, лишь в очень общих чертах, общественные последствия осуществления сказанного идеала; но и этих указаний достаточно для нашей цели. Г-н Соловьев указывает прежде всего на то, что в свободной теократии должен господствовать *неограниченный федерализм с безусловной централизацией*; первый, поскольку в ней господствует принцип свободы частных союзов по внутреннему индивидуальному сродству, второе, потому, что все они свободно направляются к общей цели всеединства. Но автор не выясняет, насколько это всеединство, как он его определяет (связующая всех и каждого любовь), способно служить безусловной целью *всех* общественных союзов\*. Если бы г. Соловьев, спустясь со своей отвлеченной высоты, показал на конкретном примере, как сложится при этом союз семейный, или общинный, или какой-нибудь иной, тогда можно было бы и судить о последствиях осуществления в обществе его идеала. В том же отвлеченном виде, в каком дана его формула, она согласуется с самыми разнообразными теориями общества, и потому устраняет возможность какого-либо определительного о ней суждения.

Далее, г. Соловьев объясняет, что в свободно-теократическом обществе самый объем прав и материального благосостояния должен сообразоваться с нравственным достоинством лица\*\*. Это результат уже более определительный; но только довольно трудно понять, как он ладится с началом свободной теократии. Поскольку право на власть должно соответствовать высшему нравственному достоинству, высший деятель в обществе должен иметь и более власти; следовательно, поскольку деятель духовный нравственно выше деятеля мирского, первому должно принадлежать и более власти. Но тогда окажется, что Церковь получит значение государственного правительства, т. е. *внешней* власти, а это уже несогласно с идеею свободной теократии. Равным образом, несогласно с этою идеею и большее материальное благосостояние нравственно-достоинейших. Очевидно, что это благосостояние нужно им не для того, чтобы пользоваться большими внешними благами жизни, а лишь для двух целей (которые и указаны г. Соловьевым): для того, чтобы быть свободными от низших родов труда, и для употребления богатства на благо другим. Но для первой цели

\* Там же. С. 184.

\*\* Там же. С. 190 и сл., 196 и сл.

требуется лишь достаточное обеспечение за свой высший или духовный труд, а не обеспечение без труда, за одно предполагаемое нравственное достоинство, и мере этого обеспечения нет никакой надобности быть выше меры обеспечения других людей. Что же касается до второй цели, то *хозяйственное материальное* попечение о благе всех есть прежде всего *общественное*, а не *частное* дело, т. е. оно предполагает правильное употребление *общественного достояния*, следовательно, влияние лучших людей на *экономический строй* общества, а не управление ими *собственным* богатством. Для того чтобы такое влияние было, лучшие люди должны быть причастны *власти* над строем народной экономии, а не большему, сравнительно с прочими, *личному богатству*. Следовательно, и для этой второй цели в соразмерности богатства с нравственным достоинством нет никакой нужды. Да и непонятно, притом, каким путем предполагал бы г. Соловьев установить эту соразмерность. Признает ли он начало частной собственности, с его последствиями — даром, продажей, наследованием и т. д. — или не признает? Если признает, то как собственность может распределиться между людьми сообразно их достоинству? Если же не признает, то во что же обращаются его громады против социализма, и каким путем может быть осуществлен проектируемый им экономический идеал? Не находя у него ответа на эти вопросы, мы вправе отнести сказанный идеал в область одних неопределенных мечтаний.

Мы видим, таким образом, что задача, предположенная г. Соловьевым в рассмотренном нами сочинении, — дать философское обоснование теократической этике, при несомненной силе философского его дарования, во *всем ее объеме* оказалась им невыполненной. Обоснование это должно быть *мистическое*, а не *традиционное*. Но г. Соловьеву не удастся прочно установить ни критерий мистического знания, ни метафизические постулаты теократической этики — бытие личного Бога, бессмертие и свободу человека. Затем, пытаясь развить учение о нормальном обществе, он, в сущности, минует всякое понятие общества и дает лишь понятие *любви*, которое неправильно отождествляет с понятием *Церкви*. И, наконец, прилагая это понятие к выводу нормальной общественной организации, не показывает ни определительных черт этой организации, ниже может определительно выяснить полезное влияние теократического строя общества на строй правовой и экономический.

Следовательно, если вообще выставленное славянофилами этическое начало церковности нуждается в философском обо-

сновании, то эта нужда так доньше и остается невосполненной. Защитники этого рода этики не могут доселе дать ни *критерий церковной истины*, ни философски обоснованный и развитый *идеал церковности*, т. е. их учение доселе стоит на почве чисто *традиционной*, а не *философской*.

Обращаясь специально к г. Соловьеву, мы находим, что этот писатель в трудах своих, вышедших после «Критики отвлеченных начал», и сам решительно сворачивает на традиционную дорогу. В этих трудах автор прямо полагает известные догматы уже обоснованными и, если и восходит до них, то не столько метафизическим, сколько историческим путем. При этом достигается, впрочем, даже известного рода выгода, ибо выводы г. Соловьева получают более определительности и конкретности, чем мы находим в только что рассмотренном его сочинении, так что ведаться с *практическими результатами* теократической этики становится легче.

Прежде всего мы с удовольствием находим, что сам г. Соловьев категорически отказывается от того бессодержательного и бесформенного понятия о Церкви, которое получается у него в «Критике отвлеченных начал», через исключительное определение Церкви признаком *любви*. Церковь становится у него теперь действительною, существующею Церковью, со всеми ее положительными атрибутами. Г-н Соловьев предлагает вопрос: заключается ли *основание* христианской жизни и деятельности в *одной любви*? и отвечает на него так: «Если все дело религии в одном человеческом чувстве любви, то это значит, что у религии совсем никакого дела нет и в ней самой нет никакой надобности. Ибо человеческая любовь, при всей своей психологической сложности в нравственном смысле, есть факт весьма простой, и никак не может составлять основного содержания религиозной проповеди. Сам Апостол любви в основу своей проповеди кладет не мораль любви, а *мистический факт воплощения Божественного Логоса*» (sic). И далее: «Любовь может быть плодотворна только на почве *верующей* и *возрожденной души*»\*. Это уже другой язык, чем тот, который мы находим в «Критике отвлеченных начал», язык, переносящий вопрос о нравственности на действительную почву церковности. Церковь определяется теперь как человечество, воссоединенное со своим божественным началом во Христе\*\*, следовательно, совершенно правильно устанавливается не как единение

\* Русь. 1883. № 9. С. 39—40.

\*\* Религиозные основы жизни. М., 1884. С. 100.

людей с людьми, а как связь *высшая* людей, в которой они соединяются. То, что г. Соловьев говорит далее в развитие этого определения, снимает с него упрек в понимании общества как собирательного целого. Именно, он определительно указывает на то, что, как живое тело вообще представляет собою известный способ сочетания его элементов, так и Церковь, как живое тело Христово, кроме отдельных людей, из которых она слагается, предполагает образующую форму, соединяющую их в одно целое, и оживляющее и движущее его действие Духа Божия \*: «Церковь не есть только собрание людей, но прежде всего *то, что их собирает*, т. е. данная людям свыше существенная форма единения, посредством которой они могут быть причастны Божеству» \*\*. «Люди принадлежат к Церкви, но не образуют ее» \*\*\*. Вот это действительно точка зрения *общественная*, взгляд на отношения между людьми с точки зрения объемлющего их *неделимого высшего порядка*, для которого они служат *органами*. Это определенное общественное неделимое, именуемое *Церковью*, уже допускает определенное обсуждение как собственных его функций, так и его отношения к другим видам обществ.

Прежде всего, каковы бы ни были функции Церкви, для правильности их ей надлежит иметь правильное строение. Это правильное строение Церкви образуют идущее от Христа иерархическое преемство, истина догмата и таинства; без одного из этих элементов общество перестает быть Церковью \*\*\*\*, вследствие чего г. Соловьев совершенно последовательно отрицает право на такое звание за протестантством \*\*\*\*\*. Если же так, если без этих трех элементов нет Церкви, то нам и надлежит предварительно рассмотреть, может ли автор дать точные признаки для определения их правильности.

Преемство от Христа служит для иерархии таким условием, без которого она перестает быть действительною иерархией, т. е. ее условием *sine qua non*. Но одно существование этого условия еще недостаточно для положительной законности данного строя церковного правительства, ибо и богоучрежденная иерархия в части своей может, например, впасть в раскол; и такая незаконно отколовшаяся часть уже не есть истинная

\* Там же. С. 102.

\*\* Там же. С. 106.

\*\*\* Там же. С. 103.

\*\*\*\* Религиозные основы жизни. С. 110.

\*\*\*\*\* Русь. 1883. № 23. С. 31—32.

Церковь, хотя бы ее иерархическое преемство было и правильно. Следовательно, если мы видим, что христианская Церковь разделена на две ветви, из коих каждая обвиняет другую в расколе, то покуда этот «великий спор» не решен так или иначе, о *теократии* не может быть и речи, так как остается неизвестным, какой из двух существующих властей общество должно повиноваться. Дает ли наш автор определительное решение этого вопроса? Мы не имеем в виду разбирать здесь, насколько справедливо мнение, высказанное им в статьях «Великий спор и христианская политика» о праве Рима на иерархическое первенство в Церкви, но укажем только на тот его вывод, что обе Церкви — и Римская, и Греко-Восточная — суть истинные, т. е. что, собственно, ни та, ни другая не виновны в расколе. По его заявлению, Римская Церковь не может быть виновна в расколе, так как она не имела над собою церковного начальства, от которого могла бы отделиться\*. Не обвиняет, конечно, г. Соловьев в расколе и Восточную Церковь, ибо, иначе, не было бы основания ему громить ее собственных раскольников\*\*, так как ее права не были бы в этом случае выше их прав. Он прямо заявляет, что «как мы, восточные, так и западные, при всех разногласиях наших церковных обществ, продолжаем быть неизменно членами единой нераздельной Церкви Христовой», что разделение есть лишь «видимое историческое и общественное»\*\*\*, касающееся «чисто человеческих взаимных отношений двух церковных обществ»\*\*\*\*. Но какой же вывод можно отсюда сделать? Выходит, что церковное правительство может быть правильно по происхождению, невиновно в самовольном нарушении единства Церкви (в расколе), и, однако, эта Церковь, *единая* как Церковь, может стать разделенною и враждебною в своих частях, как *действительное общество* людей. Выходит, что правильность церковной иерархии еще не дает ручательства в том, чтобы между людьми, подвластными ей, был *действительный общественный союз*, т. е. что принадлежность к единой Христовой Церкви еще не создает *действительно единого общества* людей; другими словами, что эта принадлежность есть, в качестве связующей общество силы, сила *слабая*, что Церковь, вопреки мнению г. Соловьева, есть имен-

---

\* Русь. № 19. С. 42.

\*\* Религиозные основы жизни. С. 147 и сл.

\*\*\* Русь. № 23. С. 28.

\*\*\*\* Там же. С. 29.

но *только* основа спасения для *отдельных* людей, но что нет никакой необходимости ей выразаться в их *явном* единении\*.

Могут, без сомнения, возразить, что этот недостаток объединяющей силы в церковном начале зависит не от самого начала, а от людских несовершенств. Но ведь сущность христианства в том и состоит, что оно человека, по природе несовершенного и неспособного к истинной праведности, делает способным достигнуть праведной жизни. Сам г. Соловьев многократно указывает именно на такое воспомоществующее действие христианства. Следовательно, если бы в задачу Церкви входило служить средством *внешнего* объединения человеческих обществ, то было бы нечестьем отрицать за Церковью силу так восполнять и направлять несовершенную волю человека, как то нужно для этого внешнего единения. Между тем в этом отношении человеческая природа остается столь несовершенна, какую она была и без христианства. Мы видим силу последнего во множестве святых и праведников, украсивших и ныне украшающих Христову Церковь; в общем смягчении нравов и уважении к человеческому достоинству, несомненно отличающих христианский мир от язычества. Но ни в чем не видна сила, слагающая строение единого внешнего общества, и даже сила, сохраняющая внешнее единство самого церковного организма, так что самый этот организм распался на два враждующих лагеря без всякого серьезного догматического основания, единственно под влиянием этнографических и политических причин.

Такой вывод получается в самом благоприятном случае, т. е. если принять мнение г. Соловьева о равном православии Запада и Востока. Но если стать на обычную точку зрения и допустить, что одна из этих великих частей христианского мира виновна в расколе, то вопрос еще более усложняется. В этом случае для беспристрастного наблюдателя получается тот результат, что признак столь существенный для Церкви, как ее иерархическая правильность, есть признак *шаткий*, не подверженный под определенный критерий. Как во всяком ином «великом споре», беспристрастие потребует, конечно, признать, что в церковном расколе обе стороны не без вины и что, следовательно, на них обеих в известной мере падает обвинение в расколе. А ведь признать это значит признать, что во внешней организации Церкви (не во внутреннем ее существе), т. е. в Церкви как *человеческом* обществе, ее истинная идея повсеместно, и на Западе, и на Востоке, несколько помрачена; что и

\* Там же. С. 28.

там и сям правительственный строй церковной иерархии не вполне бесспорен. Какая же возможна теократия при спорности прав самого церковного правительства, спорности *не случайной*, но разделяющей коренным образом голоса самих знатоков церковного устройства, голоса не в пример более авторитетные, чем голос г. Соловьева?

Второй элемент, образующий Церковь, есть истина ее догмата. Что это элемент существенный, в том, конечно, нет спора. Но не менее бесспорно то, что установить определенный критерий этой истины в высшей степени затруднительно. Г-н Соловьев отрицает в этом случае право свободного умствования человека, так как «для того, чтобы иметь истинную веру в Бога, нужно находиться в истине и иметь ум Христов, а отдельный человек, оставаясь в своей отдельности, не находится в истине и ума Христова не имеет, поэтому, чтобы иметь истинную веру, он должен верить не по-своему, а так, как верит и учит Церковь, имеющая ум Христов; церковная формула откровения, именно как церковная, есть безусловная форма для нашей веры, ручающаяся за достоверность того, во что мы в ней верим» \*. В другом месте он говорит, что «ни религия, ни совесть не позволят человеку ставить свое личное мнение мериллом истины и свой произвол мериллом правды. Без сомнения, в глубине человеческой души, внутри каждой отдельной личности таится способность или возможность к восприятию всего божественного. Но для того, чтобы эта возможность перешла в действие, человек должен нравственным актом самоотречения преодолеть свою действительную ограниченность и добровольно отдаться независимой от него вселенской истине» \*\*.

Итак, учение Церкви как таковое мы должны принимать за истину. Но, с другой стороны, ранее было сказано, что одним из условий бытия Церкви служит истина ее учения. Мы попадаем, таким образом, в явный логический круг. Представим себе человека, искренне желающего присоединиться к Церкви, но не знающего, какое из многочисленных религиозных обществ, разделяющих между собою христианский мир, есть по истине Церковь. Очевидно, что для него прежде надобно определить *истину*, а потом уже, по признаку истины, определить Церковь, а не поступить наоборот. Между тем, когда он спрашивает об этой истине, ему указывают на авторитет Церкви, т. е. искомое превращают в основание. Таким образом, мы или

\* Религиозные основы жизни. С. 104.

\*\* Русь. 1883. № 18. С. 27.

должны признать, что признак того, какое из существующих обществ есть Церковь, вовсе не определим, или что истина учения Церкви должна быть *предварительно* на чем-либо обоснована. Если мы отвергнем (по примеру г. Соловьева) философское обоснование этой истины, то останется обоснование только *историческое*, т. е. ссылка на некоторый *первоначальный* авторитет, обязательный для Церкви. Но, ставя вопрос таким образом, мы погружаемся в область догматических разногласий, которые в настоящее время *общего* разрешения не имеют; так что ныне не только разбираемому нами автору, но и богословам гораздо более его авторитетным, конечно, невозможно отвечать на вопрос об истине церковного учения так, чтобы с этим ответом был согласен весь христианский мир. А если так, то снова позволительно спросить: *как возможна теократия*, когда невозможно убедительно для всех указать признаки Церкви, обладающей *истинным* учением? Конечно, из разноречивых ответов на этот вопрос один должен быть истинным, и мы, восточные христиане, обязаны признавать за критерий церковной истины постановления первых семи Вселенских Соборов. Но ведь дело тут *не в нас*, а в том, что мы доселе не могли убедить *других* в верности нашего убеждения, и каким путем может быть достигнуто такое единство взглядов, автор не выясняет, следовательно, не выясняет и того, как возможно в человечестве торжество *истинной* теократии. При современном разногласии относительно церковной истины, господство теократической идеи сделалось бы для человечества источником величайшего разъединения и раздора. Ибо все другие, соединяющие людей, узы могут существовать совместно, при любом местном разногласии. Самодержавие русского государства может мирно уживаться с английским парламентаризмом и американским народоправством без возбуждения вопроса о том, что из них *вообще* предпочтительнее для человечества; здравая политическая наука признает даже нелепым такой общий вопрос. Таким образом, различные формы общественной организации свободно и мирно вырастают одна подле другой в своем разнообразии. Но ведь Церковь для всех *одна*, следовательно, если одна из существующих Церквей истинная, то все другие ложны; они *не имеют права на существование*. Поэтому, если бы повсеместно церковные интересы стали господствующими, то достигнутая ныне степень взаимной симпатии и уважения между разными частями человечества сменилась бы взаимными обвинениями во лжи, усилением нетерпимости и отчуждения между людьми, т. е. получился бы

результат, как раз противоположный ожидаемому г. Соловьевым.

Третий элемент Церкви — таинства — мы можем оставить в стороне, ибо он, очевидно, зависит от первых двух элементов (действительность таинства определяется *правом* и *образом* его совершения, т. е. иерархической правильностью и учением Церкви). Рассмотрение же двух первых элементов привело нас, как видит читатель, к *отрицанию возможности и желательности* осуществления теократического идеала. Мы пришли к такому выводу, даже не касаясь этого идеала по его *внутреннему* содержанию. Посмотрим теперь на предмет с этой стороны. А именно, взглянем на *орган* теократии, на *способ* действия этого органа и на *последствия* такого действия для *общественной* жизни.

Вопрос об *органах* общественной власти в двух рассматриваемых ныне сочинениях г. Соловьева разрушается определенно в пользу церковной иерархии, т. е. под теократией он прямо понимает первенство церковных иерархов над светскими правителями. Такое решение вопроса вполне последовательно, ибо если государство подчиняется Церкви, а Церковь правится иерархией, то иерархия через Церковь подчиняет себе и государство. Таким образом, не останавливаясь более на этом пункте, мы перейдем к вопросу о *способе* воздействия церковного правительства на светское.

Теократия должна быть *свободною*, т. е. не такою, при которой Церковь сама становится государством, а такою, при которой государственная власть *добровольно* подчиняется руководству церковной\*. Так как правительство христианского государства обязано верить в Церковь, то «оно должно добровольно подчинять свою деятельность высшему авторитету Церкви не в том смысле, чтобы этот авторитет вмешивался в мирские государственные дела, а в том смысле, чтобы само государство подчиняло свою деятельность высшим религиозным интересам»\*\*. Вследствие этого задача духовной власти состоит не в том, чтобы брать на себя государственные функции\*\*\*, а в том, чтобы, в случае нарушения светскими властями правды, обращаться к ним с *обличением, увещанием* и, в случае крайности, *отлучением* от Церкви\*\*\*\*.

\* Религиозные основы жизни. С. 135.

\*\* Там же.

\*\*\* Русь. № 18. С. 21.

\*\*\*\* Там же. С. 22.

Если вникнуть в смысл проектируемой г. Соловьевым теократии, то прежде всего является следующий вопрос: желает ли автор, чтобы такая теократия просто сама собою, неизвестно откуда взялась, или же он желает такого *преобразования общественного устройства*, которое сделало бы возможным ее наступление? Если первое, то ее нельзя считать общественным идеалом, как нельзя, напр<имер>, считать идеалом простое указание на то, что люди должны быть богаты или справедливы без указания того, как достижимы богатство и справедливость, и достижимы ли они вообще. Если же принять второе, то последовательно получаются два вывода. Прежде всего, практическое осуществление идеала свободной теократии требует постановки церковной власти в такое положение, чтобы светская власть не могла насильственно воспрепятствовать ей обличать, увещевать и отлучать. Для этого требуется, чтобы назначение и увольнение иерархов не зависело от светского правительства и чтобы последнее не имело возможности лишать церковное управление необходимых для него материальных средств. Словом, требуется и юридическая, и экономическая *независимость* Церкви от государства, иначе — осуществление столь несимпатичной для автора идеи *свободной Церкви в свободном государстве*, разделение областей государственного и церковного управления. Далее, если Церковь, как указывает автор, есть хранитель *правды*, то ее нравственному суду подлежит неправда не только *единичная*, но и *общая*, не только несправедность *деятеля*, но и несправедность *закона и средства* управления обществом. Вероятно, г. Соловьев не станет отрицать, что в христианском обществе не должно быть не только несправедливых *людей*, но и несправедливых *законов и приемов* власти, не только насилия над рабом, но и *рабства*, не только несправедливого смертного приговора, но и *смертной казни* и т. д. Следовательно, духовная власть обязана обращаться к светской с обличением; увещанием и отлучением не только тогда, когда светский правитель, в пределах существующего закона, нарушает правду, но и тогда, когда он, например, не хочет отменить или исправить несправедливый закон. А если допустить это, то пределы руководящего вмешательства иерархии в дела мирского управления совершенно невозможно начертать. Вопрос о каждом налоге, об устройстве каждого органа управления, о почтовой и телеграфной таксе есть непременно вопрос о справедливости и несправедливости; дипломатия, война, суд возвращаются также на спорах о правде и неправде. На долю самостоятельного решения государства останутся

при этом лишь вопросы чисто технические или совершенно внешние; во всем остальном христианское государство должно будет руководствоваться указаниями церковного начальства. Но если так, то для нас совершенно непонятно оставляемое автором двоевластие духовного и светского правительства. Спор об афганской границе есть, конечно, спор о правде и неправде; если светское правительство решит его несправедливо, то Церковь должна осудить это правительство. Во избежание такого осуждения, правительство поступит, конечно, благоразумно, если всякую свою депешу в Англию будет предварительно ее отсылки сообщать на обсуждение Св. Синода. Но не проще ли тогда вообще сосредоточить дела дипломатические в ведомстве православного исповедания? То же самое должно оказаться и по другим отраслям управления. Нет, отвечает г. Соловьев: такое превращение Церкви в государство унижает Церковь. Но почему советовать и контролировать действие хуже, чем его исполнять? Почему сказать государству: «затеянная тобою война справедлива» лучше и выше, чем самому вести войну? В идеале свободной теократии г. Соловьева мы находим не нравственное возвышение Церкви, а лишь аристократическую боязнь за чистоплотность ее иерархии, желание оставить ее в высшей сфере советов и указаний, с возложением всей черной работы и ответственности за нее на мирских деятелей. Это боязнь за внешнюю чистоту церковной ризы, а не за то, чтобы эта риза, сама оставаясь чистою, не прикрывала собою грязи и нравственного растрепывания. Конечно, отвратителен папа, который, в воинском вооружении, бомбардирует отстаивающий свою свободу город; но не менее отвратителен он и тогда, когда, сам оставаясь дома, он благословляет своих солдат на эту бомбардировку. Сущность нравственности составляет *самое дело*, а не тот или другой вид участия в нем. Если дело государственного управления есть *добро*, то и для Церкви нет унижения вести это дело; если оно есть зло, то нельзя руководствовать к нему и своим нравственным влиянием; если же оно есть *отчасти* добро, *отчасти* зло, то должно участвовать в его доброй части и устраняться от злой. Словом, как бы мы ни смотрели на этот предмет, но, раз признано теократическое начало, последовательность требует сосредоточения в Церкви всей той сферы государственного управления, которая имеет положительное нравственное значение\*.

---

\* Единственное основание, которое церковники могут привести в пользу освобождения Церкви от внешней государственной дея-

Но положим, что тем или иным образом добровольное подчинение государства Церкви осуществлено. Какие же можем мы представлять себе результаты этого подчинения? Плодотворность этих результатов должна быть, очевидно, двоякая. Во-первых, должна повыситься праведность светских деятелей *в пределах существующего общественного строя*, во-вторых, должен улучшиться самый этот строй, в смысле приближения к христианскому идеалу. Посмотрим, насколько тот и другой результат под господством теократического начала будет действительно достигнут.

Если от подчинения общества руководству церковной иерархии ожидается нравственный подъем светских деятелей этого общества, то, следовательно, предполагается заранее, что церковные иерархии, по самому своему сану, обладают нравственным превосходством над другими людьми, ибо нравственно подчиняться есть основание лишь тому, что нравственно выше. Но в таком случае позволительно спросить, где же повод для этого предположения. Из чего видно, что духовенству, кроме специального преимущества его — быть совершителями таинств, усваивается еще *общее* нравственное преимущество над паствою? Сам г. Соловьев совершенно определенно указывает, что такой признак общего нравственного превосходства только *желателен* в церковных правителях, но вовсе не дан необходимо в их сане, так как они «могут исполнять свое призвание (быть руководителями паствы) более или менее успешно, могут идти прямо к цели или же в той или другой мере уклоняться и задерживать ход дела Божия в мире», что они, «так или иначе изменяя внешнее положение видимой Церкви, могут различным образом влиять на всю судьбу христианских народов, во главе которых они находятся» \*.

Далее, при этом оказывается, что нравственная неудовлетворительность иерархии не лишает еще ее ее звания и преимуществ; разве она (иерархия) станет повинна «в таких злодеяниях, за которые по божеским и человеческим законам следует обнажение священства» \*\*. Но если одно звание иерарха как таковое еще не дает ручательства в его способности быть нравственным руководителем общества, то приглашение подчинить

---

тельности, заключается в удобстве от разделения труда. Но это основание чисто практическое, а не принципиальное. Ведь и государство делит свой труд между подлежащими агентами, не отказываясь от верховной *внешней* власти над ними.

\* С. 171—172.

\*\* С. 172.

всю общественную жизнь нравственному руководству церковных иерархов есть просто насмешка над здравым смыслом. Станный идеал христианского общества, о котором сам его автор заранее заявляет, что осуществление его есть дело случая! Кто может, при такой постановке дела, предсказать заранее, что иерархия не воспользуется своим влиянием на светские дела для целей собственного своекорыстия и не поведет общества к нравственному упадку? Но если даже допустить, что средний уровень нравственности в лицах духовного звания выше, чем в лицах светских, то ведь сам разбираемый нами автор указывает на то, что для руководства обществом иерархия, кроме нравственного, должна обладать и *умственным* превосходством: «для того, чтобы всем человеческим наукам, доселе блуждающим по стихиям мира, *осветить* дорогу к божественной истине, потребны усилия великих умов и средства обширного знания, для того, чтобы художество человеческое, служащее или отвлеченной (?) красоте, или даже низкой чувственности, *освятить* и превратить в священное искусство, нужны особенные способности к религиозному творчеству» \*. Спрашивается, где же основания предполагать такую полноту умственных и художественных сил, сосредоточенную в современной иерархии? Этой полноты не заключали в себе даже первые строители Христовой Церкви, бывшие людьми по большей части неучеными и без силы художественного творчества. Каким же чудом теперь совершится такое подчинение науки и искусства преобладанию духовенства? А если на умственное превосходство духовных лиц над светскими нельзя рассчитывать, то одного нравственного превосходства для руководства обществом еще не будет достаточно. Возможно, что в богадельнях есть много полуграмотных старичков и старушек в высшей степени святой жизни; но жалкая вышла бы общественная жизнь, подчиненная их руководству.

Теперь перейдем ко второму вопросу — как организуется самый строй светского общества под преобладанием теократического начала. К сожалению, г. Соловьев мало дает указаний по этому предмету; но и того, что он дает, достаточно для убеждения в тщете и пустоте теократического идеала. В двух занимающих нас теперь сочинениях его мы уже не находим изложенного в «Крит<ике> отвл<еченных> начал» требования соответствия власти и материального благосостояния степени нравственного достоинства. Мы находим теперь у него лишь

---

\* С. 171.

следующие указания. Во-первых, в области жизни экономической он строго осуждает запрещение просить милостыню\*, вследствие чего можно предполагать, что в идеальном обществе профессия нищенства не только будет совершаться невозбранно, но будет даже поощряться как средство упражнять добродетель милосердия. Мы не стали бы приводить аргументы автора в пользу этого мнения, если бы не видели в них примера поразительного падения философского дарования, обнаруженного им в его «Критике отвлеченных начал», до уровня популярных духовно-нравственных трактатов. Г-н Соловьев утверждает, например, что социализм есть приглашение к грабежу собственности, что лица, отвергающие подавание милостыни, непременно проникнуты пороками скупости и лицемерия, что, отвергая это подавание, они защищают расточительность\*\*. Стремление изобразить всех своих противников негодаями по меньшей мере так же неуместно в философе, как и стремление связать высшую добродетель и знание с рясою и клобуком.

В области *уголовного права* идеал автора состоит в том, чтобы светская власть наказывала преступника, а духовная исправляла его\*\*\*. Но едва ли это есть *теократическое* решение вопроса о наказании. Автору надлежало бы выяснить вопрос о самом *праве* наказания с христианской точки зрения и (если это право будет признано) о *дозволительных родах* наказания. То, чего он требует, не ново (в теории) и для обществ, не имеющих никакого притязания на звание теократий; это лишь разделение работы между Церковью и государством, а вовсе не руководство государства Церковью.

Затем, относительно общественной жизни в целом ее составе, г. Соловьев признает задачу христианской политики в том, чтобы поставить образующие ее элементы в правильное отношение к Церкви, государству и взаимно друг к другу\*\*\*\*. А именно эти элементы суть, по его мнению, село, *город* и *дружина* (*лучшие люди*, общественные деятели и вожди народа)\*\*\*\*\*. Это правильное отношение состоит в том, чтобы лучшие люди «свободно преклонялись перед церковным авторитетом, принимая от Церкви незыблемые начала правды и добра», чтобы они, сообразно этим началам и под охраною и покровительством

---

\* Религиозные основы жизни. С. 52.

\*\* Там же. С. 52.

\*\*\* Там же. С. 136—138.

\*\*\*\* Там же. С. 142.

\*\*\*\*\* Там же.

государства, направляли и руководили все общественные силы к их высшей цели \*. Но это, очевидно, не есть ответ на вопрос о том, какой результат для улучшения общественного строя получится от свободного подчинения общества Церкви. На этот вопрос автор отвечает, что результат будет состоять в том, что лучшие люди общества свободно подчинятся Церкви. Плодотворным результатом подчинения Церкви оказывается, таким образом, опять то же самое подчинение Церкви.

Теперь мы можем свести воедино выводы, полученные нами из рассмотрения теократической этики. Мы видели, что эта этика, возникшая первоначально на почве народничества, через естественное, хотя не оправдываемое логически, сцепление понятий, перешла на почву церковности; что явилась надобность не только в традиционном, но и в философском обосновании ее; что это философское обоснование тщетно пытается найти г. Соловьев в своей «Крит<ике> отвл<еченных> начал»; что, не найдя этого обоснования, он в последующих своих сочинениях становится на традиционную точку зрения, им же ранее осужденную, и что, с этой точки зрения, ему не удастся выяснить ни признаков истинной теократии, ни способов ее действия, ни степени плодотворности этого действия. Мы вправе, поэтому, признать всю историю этой этики, от ее первых задатков до ее последнего слова, за *историю последовательного разложения начала церковности*.

Будучи последним словом в развитии теократической этики, учение г. Соловьева уже сознательно противопоставляет начало церковности началу народности. Обязанность к своему народному союзу есть, в его глазах, лишь род эгоизма, только перенесенный с неделимого на общества: «Патриот считает своим интерес своего народа в силу национальной солидарности, и это, конечно, гораздо лучше личного эгоизма, но здесь не видно, почему именно *национальная* солидарность должна быть сильнее солидарности всякой другой общественной группы, не совпадающей с пределами народности» \*\*. Если не видно, то *надо исследовать*, какая из солидарностей должна быть всего сильнее, а не просто отрицать ту или иную солидарность без всякого исследования.

Так как в своем месте я именно и стараюсь дать такое исследование, то, не предваряя его теперь, я ограничусь только указанием на тот нерациональный прием, который пускает в ход г. Соловьев по поводу начала народности. Во-первых, он прямо

\* Религиозные основы жизни. С. 143.

\*\* Русь. 1883. № 1. С. 23.

отождествляет политику, направленную к соблюдению исключительного интереса отдельного народа, с политикой истребления и порабощения других народностей \*. Это тот же прием, посредством которого социализм отождествляется с грабежом, а запрещение нищенства — со скупостью. Быть может, исследование покажет, что интерес отдельного народа всего лучше обеспечивается справедливостью и миром, а что борьба и раздор являются следствием дурно понятого или даже поруганного народного интереса. Ведь и во имя Церкви лилась кровь. Однако, справедливо ли было сказать, что г. Соловьев защищает совершенные во имя Церкви злодеяния? Такой же справедливой оценки требуют и другие общественные начала.

Далее, г. Соловьев утверждает, что он, собственно, отрицает не *народность*, а только *национализм*. «Мы различаем народность от национализма по *плодам их*. Плоды английской народности мы видим в Шекспире и Байроне, в Берклее и в Ньютоне; плоды же английского национализма суть всемирный грабеж, подвиги Варрена Гастингса и лорда Сеймура, разрушение и убийство... Народность или национальность есть положительная сила, и каждый народ по особому характеру своему назначен для разного служения. Различные народности суть различные органы в целом теле человечества... Но... в народах... может возникнуть и возникает действительно противоположение себя целому, стремление выделиться и обособиться от него. В таком стремлении *положительная сила народности превращается в отрицательное усилие национализма*» \*\*.

На это мы заметим следующее:

1) Если народность понимается как *нравственное начало, обязывающее* человека, то автор, без сомнения, отрицает это начало, так как *обязать* народность иметь ту или другую положительную силу и производить Шекспиров и Ньютонов так же нет возможности, как обязать человека иметь рыжие волосы или 6 футов роста.

2) Человечества как того *целого*, органом которого должна служить народность, в *действительности* нет, и теократическая этика, как было показано, не обнаруживает убедительно возможности такого целого. Как *идеальное* же целое, человечество может пребывать в *действительной* жизни отдельного народа, и потому, служа этому народу, человек служит общечеловеческой *идее* в ее *возможном осуществлении*.

\* Там же. С. 21.

\*\* Там же. С. 23—24.

3) Национализм *не тождествен* непременно грабежу и убийству, как не тождественна им церковность, хотя во имя Церкви также и грабили, и убивали.

Наконец, распространение автором на народ как на *целое* обязанности христианского самопожертвования для других \* есть *произвольная натяжка* христианского правила любви к ближнему. Это правило дано для *единичного* человека по отношению к *единичному* человеку, но не для *власти*, правящей *обществом*, по отношению к другим *обществам*. Имеет ли право отец семейства из христианской любви к ближнему приносить в жертву своих детей? Тем более, имеет ли право правитель общества совершать пожертвование народом для других народов или человечества? На каком христианском правиле основано такое право? Если же этого правила нет, то подведение *народной политики* под начало любви к ближнему есть грубый и *антихристианский* софизм. *Иван* обязан любить *Петра*, как самого себя; но *Иван* нарушит свою *нравственную обязанность*, если на людей, которые *вверены* его попечению, будет распространять не более деятельной любви, чем на людей, которые *не вверены* его попечению, — и он будет *изменником* перед первыми людьми, если их интересы принесет в жертву интересам вторых людей: ибо это будет уже не *самопожертвование*, а *жертва другими*, на которую он не имеет права. Следовательно, поскольку политика есть не что иное, как управление делами некоторой народной единицы, эта политика *не может быть христианскою*, а должна быть *народною*, хотя сам *политик*, как *единичное лицо*, может и обязан быть христианином в своих частных сношениях с другими людьми.

Поэтому ошибаются те новейшие защитники теократии, которые, наподобие г. Соловьева или Достоевского, считают разделение *Божия* и *Кесарева* лишь временным, ныне упраздненным разделением, и *царство не от мира сего* желают проявить в формах временного и земного владычества. На каком уважительном для христианина авторитете строят они свою гипотезу конечного претворения государства в Церковь? А если это не авторитетное учение, но лишь *свободное умствование*, хотя бы людей бесспорно выдающихся по таланту и искренних по убеждению, то лучше бы, кажется, и проводить начало свободного умствования до конца, не прячась в критические моменты этого умствования за традиционные устои.



\* Там же. С. 24 и сл.