

Собрание сочинений

В. С. СОЛОВЬЕВА

П И С Ь М А

и

П Р И Л О Ж Е Н И Е

Фототипическое издание

Издательство "Жизнь с Богом"

Foyer Oriental Chrétien

Av. de la Couronne 206

1050 Bruxelles – Belgique

1970



**Заказы посылать
по адресу :**

Foyer Oriental Chrétien
Av. de la Couronne 206
1050 Bruxelles – Belgique

ОТ ИЗДАТЕЛЬСТВА

Этот том *Собрания Сочинений Владимира Сергеевича Соловьева* посвящен его *письмам*.

В нем воспроизводятся т.т. I – IV писем Вл. Соловьева, изданные Э.Л. Радловым, тогда как добавленные к т.т. I – III статьи и стихотворения Вл. Соловьева помещены в т. XII нашего издания.

Затем следуют письма не находящиеся в издании писем, собранных Э.Л. Радловым (к А.С. Суворину, Л.Н. Толстому, Леонтьеву) и пропуски, сделанные Радловым в письмах Вл. Соловьева к отцам Пирлингу и Мартынову.

Письмо к К.Н. Леонтьеву, насколько нам известно, печатается в первый раз: фотокопию этого письма мы приводим на стр. 246.

Письма к Суворину взяты из сборника "Письма русских писателей к А. С. Суворину" Ленинград 1927.

Переписка Л.Н. Толстого с В.С. Соловьевым воспроизведена из "Литературного наследства" 37-38, стр. 268-276, изд. Академии Наук СССР, М 1939.

Пропуски в письмах к о.о. Пирлингу и Мартынову восстановлены нами по оригиналам, хранящимся в Bibliothèque Slave – 88, rue du Cherche-Midi, Paris VI.

Ответ Вл. Соловьева на анкету о социальном вопросе, организованную франц. общественным деятелем Жюль Гюре в 1898 г., приводится впервые в русском переводе.

Далее помещены еще не вошедшие в Собрание Сочинений 5 статей Вл. Соловьева из критико-биографического словаря С. Венгерова: *Алексий, Бердников, Блаватская, Богородский, Болотов*.

В конце приложения читатель найдет проредактированную Вл. Соловьевым *проповедь* отца Василия в романе Писемского – *Масоны*.

Вследствие обилия материала мы были лишены возможности поместить в настоящем томе все письма Влад. Соловьева, напечатанные в предыдущих томах. Указания на них читатель найдет в Содержании всех XII томов Собрания сочинений Вл. Соловьева, помещенном в конце книги.

Издательство "Жизнь с Богом"
Брюссель 1970

П Р И Л О Ж Е Н И Е

Лекция, письма и статьи
не вошедшие еще в Собрание сочинений Вл. Соловьева
(Брюссель, 1966-1970) и в издание его Писем.

КРИТИКА СОВРЕМЕННОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ И КРИЗИС МИРОВОГО ПРОЦЕССА

В статье "Событие 1-го марта и В. С. Соловьев" (Былое, 1906, № 3, стр. 49-52) П. Щеглов напечатал содержание не написанной лекции В. С., "записанное одной из внимательных слушательниц и проверенное нами по другой современной записи и по рассказам слушателей. Лекция Вл. Серг., прочитанная им 28-го марта, была второй (первая была прочитана 26-го марта). Содержание отчетливо передает нить рассуждений автора и сохраняет даже буквально отдельные фразы. В этом мы могли убедиться из сравнения."

Личное просвещение, крайнее выражение которого есть наше время, приходит к противоречию между безусловными требованиями личности и невозможностью их осуществить. То, чего требует просвещение, находится в народной вере.

1) Личное просвещение требует безусловной правды, но, заявляя это требование, оно правде не верит. Если бы верили безусловной правде, то верили бы, что она сильнее неправды, что она должна быть осуществлена не чуждыми средствами, а сама собой. Народ же верит в нее, он верит, что правда сильнее неправды и собственную нравственную силу может победить неправду. Чтобы безусловная правда осуществлялась в действительности внешней, нужно, чтобы эта правда существовала сама по себе. Эта правда сама по себе, сущая правда – есть Бог. Если неправда состоит в розни всего, то единство всего есть правда. Как живое единство оно есть Бог. Личное просвещение отвергло Бога и хорошо сделало, ибо этот Бог, которого оно отвергло и есть Бог, в которого народ верит. Его Бог не есть ни внешний Бог мистицизма, ни отвлеченный Бог метафизики, а живой Бог. Народ верит в Него, и эта вера не только не отвергается просвещением, разумом и наукой, а напротив, требуется ими; ведь и разум и наука признают, что все существующее имеет единство, что мир есть некоторое целое; без этого ни разум, ни наука невозможны. Но какое же это целое? Можно предста-

вить его как сумму частей, и тогда мир будет огромным механизмом, однако, машина требует машиниста, но ведь если все есть машина, то для машиниста места нет. Следовательно, вселенная не может быть механизмом, она есть организм, единое абсолютное живое существо, и это существо есть Бог.

Далее: 2) Личное просвещение заявляет безусловные права и безусловное значение личности, но и этого заявления оно оправдать не могло, ибо оно не верит в безусловное значение личности. Народ же верит в безусловное значение личности, потому что верит в действительность и безусловность личности Христа, который своей личностью заявил веру, оправдал это заявление, осуществил безусловную правду, которая делом оказалась сильнее внешнего, случайного. Он победил все случайное, все чуждое, и явил себя сильнее греха и смерти.

Личное просвещение отвергло Христа, но опять-таки этот Христос, отвергнутый просвещением, не есть Христос народной веры. Просвещение отвергло догматизм Христа, который представляет какую-то случайность — Бога, сошедшего с небес в определенный момент времени и потом вознесшегося. Но народ верит не в такого Христа. Для народа Христос не есть личность в условиях определенного времени и места, а личность живая, безусловная, универсальный принцип. Народ верит в живого Христа, верит, что начало, которое действовало в историческом Христе, может проявлять свое действие во всех людях после Христа. Эта вера народная во Христа не может уничтожиться просвещением.

3) Личное просвещение ставит задачей осуществление абсолютной правды во внешней действительности, т.е. не только в природе человеческой, но и во внешнем мире. И, однако, возможность такого осуществления исключается тем, что личность признает действительность природы, как нечто внешнее, и на мир смотрит, как на нечто случайное только, видит в материальной природе лишь совокупность явлений, которая сама по себе равнодушна к безусловной правде, к безусловной истине, к безусловному содержанию. Если такова внешняя действительность, то как же может безусловная идея в ней осуществиться?

Народная вера не так смотрит на природу и на человеческий мир. Она признает, что природа сама по себе имеет стремление к безусловному единству, к безусловной правде. Народная вера верит, что природа человеческая и внешний мир имеют единую душу, и что эта душа стремится воплотить Божественное начало, стремится родить в себе Божество: народ верит в Богороди-

цу. Конечно, эта Богородица, в которую верит народ, не есть та, которую, начиная с протестантизма, отвергало личное просвещение. Для народной веры Богородица, как и Христос, есть начало всего. Это — душа мира, первая материя, мать всего существующего, которая, переходя (от форм астральных) к формам органическим и далее человеческим, стремится воплотить в себе Божественное начало, осуществить, родить его. Такова народная вера: народ верит: 1) в вечную сущую правду живого Бога, 2) в безусловное человеческое начало в Боге — в личность Христа и 3) в присутствие Божественного начала, как вечного стремления во всей природе — в Богородице.

Этот верую определяется духовное содержание народной жизни, все идеалы народа. Но народ не довольствуется одним признанием идеала. Как интеллигенция, так и народ стремится признанные истинными идеалы, в которые он верит, как в существующие сами по себе, перенести в жизнь, в свою неистинную действительность, осуществить их в неидеальном Божественном бытии. На свое человеческое земное существование народ смотрит, как на средство, как на форму для осуществления этого Божественного начала.

Пока идеал Божественной абсолютной правды еще не осуществился, пока все люди не стали Христами и все женщины Богородицами, народ признает внешние формы образования (внутреннего мира), внешнюю среду, живет в государстве. Но он никогда не признавал и никогда не признает этой внешней среды как нечто самостоятельное. Для народа все земные формы являются как подчиненная среда для осуществления идеала.

И в представителе государства, в своем политическом вожде народ видит не представителя внешнего закона, как чего-то самостоятельного, а носителя своего духовного идеала. В прошлое воскресение на этом самом месте вы слышали красноречивое изложение идеи царя (1) по народному воззрению. Я с ним согласен (иначе я бы и не указывал на него). Скажу только, что то, что говорилось, не было доведено до конца. Истинная мысль не была досказана. Беру на себя смелость ее досказать.

Несомненно для народа Царь не есть представитель внешнего закона. Да, народ видит в нем носителя и выразителя всей своей жизни, личное средоточие всего своего существа. Царь не есть — распорядитель грубою физической силою для осуществления внешнего закона. Но если царь действительно есть личное

(1) В речи К. Н. Бестужева-Рюмина.

выражение всего народного существа, и прежде всего, конечно, существа духовного, то он должен стать твердо на идеальных началах народной жизни: то, что народ считает верховной нормой жизни и деятельности, то и Царь должен ставить верховным началом жизни.

Настоящая минута представляет небывалый дотоле случай для государственной власти оправдать на деле свои притязания на верховное водительство народа. Сегодня судятся и, вероятно, будут осуждены убийцы Царя на смерть. Царь может простить их, и если он действительно чувствует свою связь с народом, он должен простить. Народ русский не признает двух правд. Если он признает правду Божию за правду, то другой для него нет, а правда Божия говорит: "Не убий". Если можно допускать смерть как уклонение от недостижимого идеала, убийство для самообороны, для защиты, то убийство холодное над безоружным претит душе народа. Вот великая минута самоосуждения и самооправдания. — Пусть Царь и Самодержец России заявит на деле, что он прежде всего христианин, а как вождь христианского народа он должен, он обязан быть христианином.

Не от нас зависит решение этого дела, не мы призваны судить. Всякий осуждается и оправдывается собственными своими решениями, но если государственная власть отрицается от христианского начала и вступает на кровавый путь, мы выйдем, отстранимся, отречемся от нее.

В мире борются два зла, два злые начала: одно начало хаоса — грех, другое — начало внешнего закона; но есть и третье начало. Два первые начала не могут сами решить свою борьбу, но есть третье — начало внутренней правды, начало благодати, которое упраздняет и грех, и закон. Русский народ всегда с самого начала своей истории бессознательно держался этого третьего начала. Признаем же его, как такое, примем его сознательно.

Скажем же решительно и громко заявим, что мы стоим под знаменем Христовым и служим единому Богу — Богу любви. Пусть народ узнает в нашей мысли свою душу и в нашем совете свой голос; тогда он услышит нас, и поймет нас, и пойдет за нами.

ПИСЬМА В. С. СОЛОВЬЕВА К А. С. СУВОРИНУ
Из сборника "ПИСЬМА РУССКИХ ПИСАТЕЛЕЙ
К А. С. СУВОРИНУ" Ленинград.

1

[1883]

Милостивый Государь, Алексей Сергеевич!

Прочел я письмо о старокатоликах добрейшего А.А.Киреева. Напрасно только он взводит на меня небылицу насчет какого-то "ультрамонтанского лагеря" и католической газеты. С никакими лагерями я в сношениях не состою, а о существовании газеты «Unità Cattolica» узнал только из его письма в "Новом Времени". С своей стороны жалею, что невзначай обидел его лично. Дело в том, что этих старокатоликов изобретали они втроем: князь Бисмарк, в.к. Конст. Ник. (1) и он — Киреев. По крайней мере он весьма долго носился с этим детищем. А детище вышло совсем неудачное — ни Богу свеча, ни черту кочерга. Собственно об этом не стоило бы и говорить, и чтобы сделать удовольствие А.А.Кирееву (который превосходный человек и я ему кой-чем обязан) — я бы готов признать старо-католиков херувимами, да беда в том, что это плевое дело связалось с другими делами совсем не плевыми и в которых кривить душой ни для кого не годится. Итак я заблагорассудил написать прилагаемое — напечатайте, не поскучайте.

Недели три тому назад прислали мне из Москвы передовую статью "Современных Известий" касательно моей заметки в "Новом Времени" (2). Из этой статьи совершенно ясно, что московские просвирни нас с папой в грош не ставят. Особенно бедному папе достается. Объявляют его лишенным всех прав состояния, власть его прямо передают в «Alliance Israélite», и наконец предсказывают, что "скоро" ни одно государство не будет принимать папских нунциев. Конечно, изрекать такие предвещения довольно свойственно почтенной церковнослужительнице, которая

смолоду была в дружбе с покойным Иваном Яковлевичем Корейшей. Не удивительно также и то, что близ Москвы-реки "нунций" понимается исключительно в смысле "металла" и "жупела". Менее понятно и более прискорбно то, что подобные взгляды существуют, по-видимому, и в нашем Министерстве Иностранных Дел. Я усматриваю это из того, что Гирс, велевший перевести ту мою заметку в "Новом Времени" для помещения в *Journal de St. Petersburg*, вычеркнул заключительную фразу. Ради этого мне показалось нужным вернуться опять к "металлу" в конце теперешней статьи (3).

Я не знаю, насколько Вы одобряете мои взгляды, но во всяком случае надеюсь на ваше беспристрастие.

Будьте здоровы.

Истинно Вас уважающий
Влад. Соловьев.

Брянск. Красный Рог (4).

2

Москва, Пречистенка, д. Лихутина.

Милостивый Государь,
Многоуважаемый Алексей Сергеевич!

"Нет, мера есть долготерпенью!" (Тютчев). "Я добр. Но когда, ложась спать, нахожу у себя в постели битое стекло, — я свирепею" (Щедрин). Есть нечто и похуже битого стекла. Когда известный Вам Шараров "с болью в сердце" узнает о моем коварстве и с негодованием восклицает: "так вот что скрывалось под великим и святым делом!" — то Вы согласитесь, что это уже слишком. Конечно, этот прохвост, у которого под всяким делом скрывается воровство и шантаж, не дождется во веки веков, чтобы я ему отвечал, или даже назвал его благородное имя в печати; но так как за спиной прохвоста стоит целый полк священнобедников, благоклеветующих на меня от Иерусалима до Петербурга и от Далмации до Харькова (5), и так как все это имеет то практическое следствие, что духовная цензура без-

условно запрещает всякую мою книгу и всякую статью, то мне поневоле приходится протестовать. Прошу Вас очень напечатать прилагаемое письмо в редакцию. Посылаю также мою хорватскую статью (6): если между Вашими знакомыми найдется кто-нибудь знающий этот язык, то пусть он переведет Вам хоть подчеркнутые места, чтобы Вы видели, что эта статья написана *в защиту православия нашей Церкви против католического писателя*, т. е. как раз наоборот тому, что взводят на меня далмацкие, харьковские и московские "сочинители". Если сверх ожидания не найдете возможным напечатать мою вынужденную самозащиту, то прошу прислать ее мне обратно (7).

Душевно преданный

Влад. Соловьев.

3

8 апр. 90. Москва, Пречистенка д. Лихутина.

Милостивый Государь

Алексей Сергеевич!

Если Вы потрудитесь прилагаемые листки (особенно места отмеченные синим карандашом) сравнить с заявлением г.Яроша, напечатанным в "Новом Времени" (8), то вероятно убедитесь, что это заявление совершенно недобросовестно по своему содержанию, что же касается до формы, то Вы, конечно, согласитесь, что выражения "клевета" и "сознательная ложь" несвойственны литературной полемике. Таким образом мне оставалось бы только прибегнуть к не-литературным средствам самозащиты; но это не в моих нравах и правилах. Надеюсь, что по проверке обстоятельств дела Вы не откажетесь напечатать *от себя* какую-нибудь оговорку или заметку, по крайней мере, относительно упомянутых выражений. Мне кажется, это было бы справедливо, и если моя просьба может для Вас что-нибудь значить, то *очень прошу* Вас об этом (9).

Остаюсь с совершенным почтением

Ваш покорный слуга

Владимир Соловьев.

Многоуважаемый

Алексей Сергеевич!

Препровождаю при сем для Вас и для редакции "Нового Времени" два экземпляра нового издания "Истории России" (10). Это издание продано братьями и мною Товариществу Общественная Польза, и мы в успехе его материально не заинтересованы, по крайней мере я: ибо едва ли эти 10.000 экз. продадутся при моей жизни, а в попечении о наследниках Вы меня, надеюсь, не заподозрите тем более, что я в высшей степени бездетен. А потому признаю приличным признать неприличным, — как сказал бы Полоний, — чтобы в русской печати издание такого сочинения прошло без должного упоминания. Я только что вернулся из-за границы, где не видал русских газет, но мне сказали, что нигде не было ни слова об этом издании.

Недостатки сочинения мне хорошо известны: они происходят, главным образом, оттого, что автору пришлось в своем лице соединить каменолома и архитектора. Простая передача материала стесняла и общие взгляды и литературную форму и позволило лишь в нескольких главах проявиться его образцовому историческому стилю. Тем не менее эта книга остается и навсегда долго останется незамененною. Для чисто-архитектурного построения русской истории время еще нескорю наступит не только потому, что источники еще недостаточно обработаны, но также и потому, что сама история наша, — т. е. развитие русской жизни — еще не пришла к ясным и определенным результатам. Поэтому между нашими историками люди умные и действительно ученые, равной силы с моим отцом, или, может быть, превосходящие его в каком-нибудь отношении, как напр. проф. Ключевский, и не думают о новом труде таких размеров, ограничиваясь отдельными монографиями.

Позвольте, кстати, попросить Вас напечатать прилагаемое заявление. Кажется оно в такой форме никому не обидно и не показывает с моей стороны неблагодарности, а между тем все-таки снимает с меня ответственность за невольную — слишком — вольную передачу моих мыслей в некоторых французских журналах, которым я ни одного слова из своей рукописи не сообщал(11).

С совершенным почтением

Ваш покорный слуга

Влад. Соловьев.

13 окт. 98. СПб. Потемкинская, II

Многоуважаемый Алексей Сергеевич!

Простите, что беспокою по причине неважной, однако необходимой. В сегодняшнем "Новом Времени" передача моей речи о Белинском (12), кроме неизбежных в кратком отчете неточностей, есть одна приписанная мне фраза, повергшая меня в сильное, хотя и непродолжительное отчаяние, а именно будто бы я сказал про Белинского "*атлас* его душевной жизни". Хотя я касался в своей речи и самых важных материй, но ни о бархате, ни о парче, ни об атласе не упоминал ни слова. Или репортер услышался, или это просто опечатка. В соответствующем месте говорится о *пафосе* жизни (одно из любимых выражений Белинского). В ухе ли репортера, или в глазу наборщика пафос превратился в атлас – но результат для меня прискорбен. Так как подобно отставному коллежскому советнику Чичикову и отставной коллежский советник Соловьев имеет множество врагов, "даже покушающихся на самую жизнь", то и этот *атлас* может быть пущен в дело. По характеру этой курьезной ошибки было бы совершенно неуместно исправлять ее особым письмом в редакцию. Простой редакционной поправки в сегодняшнем номере было бы вполне достаточно. Если позволите злоупотребить Вашей любезностью, то очень попрошу, чтобы поправка была напечатана на более или менее видном месте (13). Очень сожалею, что обострившийся после далекого путешествия в Университет грипп не позволил мне быть вчера в Вашем театре на интересном и, как слышу, блестящем представлении "Федора Иоанновича". Сердечно кланяюсь Анне Ивановне и Алексею Алексеевичу с супругой.

Душевно преданный

Влад. Соловьев.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Великий князь Константин Николаевич.
2. "Нов.Время" 1883 г. № 2639: "Соглашение с Римом и москов-

ские газеты".

3. Предлагаемая статья "О церковном вопросе по поводу старо-католиков" напечатана в № 2689 "Нового Времени".
4. Письмо без даты. Относится к 1883 г.
5. Журнал "Благовесть", в котором появилась статья (1886г. № 21) "В. Соловьев, ратующий против православия в заграничной печати", – В. С. Соловьев называет почему-то "Харьковским журналом".
6. Je li istočna crkva pravoslavna?
7. Статья напечатана в № 3864, от 3 ноября 1886 г.
8. № 5064, от 6 апреля 1890 г.: "Письмо в редакцию проф. К. Яроша".
9. Ср. Собран. сочин. VI, 308 - 310 : "Г. Ярош и истина".
10. "История России с древнейших времен" – С. М. Соловьева, отца Владимира Сергеевича.
11. "Новое Время", № 6400, от 31 декабря 1893 г.
12. Ср. "Новое Время" 1898 г. № 8123 : "В философском обществе" Речь на тему: "Значение Белинского".
13. Ср. "Новое Время" 1898 г. № 8129 от 14 октября : "Во вчерашнем номере, в передаче речи В. С. Соловьева, вкралась курьезная опечатка, именно сказано: "в данном случае почва для философии, как выразился В.С.С., является только *атлас* в его душевной жизни, – следует читать "*нафос* его душевной жизни".

ПЕРЕПИСКА Л. ТОЛСТОГО С В. С. СОЛОВЬЕВЫМ

(Изд. и примечания В. Попова)

Переписка Л. Толстого с В. С. Соловьевым перепечатана из "Литературного наследства" 37-38, стр. 268-276, изд. Академии Наук СССР, М 1939. Из нее сохранилось далеко не все. В кабинете Толстого при Всесоюзной библиотеке имени В. И. Ленина имеется шесть подлинных писем Соловьева к Толстому; из них опубликовано лишь одно (П III, стр. 37). Из писем Толстого к Соловьеву сохранился текст только трех писем, которые мы здесь воспроизводим. Письмо Соловьева № 5 извлекается нами из книги Dillon'a «Count Leo Tolstoy, a new portrait».

1

Милостивый государь
граф Лев Николаевич!

Надеюсь, что вас не слишком удивит следующее: Отправляясь на долгое время за границу (1), я не желал бы уехать, не увидав и не познакомившись с вами. Если вы не будете в ближайшее время в Москве, то не могу ли я к вам теперь приехать? Если да, то будьте так добры — напишите мне к 10-му числу в Москву (Денежный переулок, дом Дворцовой Конторы, Владимиру Сергеевичу Соловьеву). В надежде на свидание (2) остаюсь с глубочайшим уважением

ваш покорнейший слуга
Вл. Соловьев.

3 мая [18] 75 г., Москва.

[Последние числа февраля 1890 г.]

Дорогой и глубокоуважаемый Лев Николаевич,

обращаемся к вам по очень важному делу. Здесь ходят слухи, в достоверности которых мы имели возможность убедиться, — о новых правилах для евреев (3) в России. Этими правилами у евреев отнимается почти всякая возможность существования даже в так называемой черте оседлости.

В настоящее время всякий у нас, кто не соглашается с этой травлей и находит, что евреи такие же люди, как и все, признается изменником, сумасшедшим или купленным жидами. Все это, конечно, не испугает. Очень желательно было бы, чтобы вы подняли свой голос против этого безобразия. "Аще не обличиши беззаконника о беззаконии его, взыскати имам душу его от руки твоея." В какой форме сделать это обличение — вполне зависит от вас. Самое лучшее, если бы вы выступили единолично, от одного своего имени. Если же почему-нибудь для вас это невозможно, то можно было бы написать и коллективно (4).

Не будете ли так добры известить кого-нибудь из нас, что Вы об этом думаете.

С нетерпением будем ждать вашего ответа.

Душевно Вам преданный

Владимир Соловьев, Эмилий Диллон (5).

Ответ можем от Вас получить через Владимира Григорьевича Черткова (6).

Е. с. графу Льву Николаевичу Толстому.

Рукой Толстого :

Б [ез] о[твета]

Ответ Л. Н. Толстого :

[15 марта 1890 г.]

Очень благодарю, Владимир Сергеевич и г-н Диллон, за то, что вы предлагаете мне и даете случай участвовать в добром деле.

Я всей душой рад участвовать в этом деле(7) и вперед знаю, что если вы, Владимир Сергеевич, выразите то, что вы думаете об этом предмете, то вы выразите и мои мысли и чувства, потому что основа нашего отвращения от мер угнетения еврейской национальности одна и та же — сознание братской связи со всеми народами и тем более с евреями, среди которых родился Христос и которые так много страдали и страдают от языческого невежества так называемых христиан.

Вам это естественно написать, потому что Вы знаете, что именно угрожает евреям и что говорят об этом. Я же не могу себе приказать писать на заданную тему, а побуждения — нет(8).

Помогай Вам Бог в добром деле.

Любящий Вас

Л. Толстой.

Часть письма опубликована в книге Ф. Б. Геца "Слово подсудимого" 1891, стр. III.

[29 января 1891 г.]

Глубокоуважаемый Лев Николаевич,

приезжавший к вам этой весной мой приятель(9) печатает теперь (в России) книжку (10) по тому же предмету. Он хотел бы очень подкрепить ее и украсить вашими письмами. Если вы что-нибудь против этого имеете, то будьте так добры напишите прямо ему

(он Вам сообщил свой адрес), — так как я на отъезде в Москву, а он торопится с книжкой. Она хорошо составлена и может принести пользу.

Я думал быть в Москве гораздо раньше и съездить также к Вам в Ясную Поляну, но разные дела задержали.

Будьте здоровы. Сердечно кланяюсь всем вашим.

Истинно Вам преданный Владимир Соловьев.

Если Вы ничего не имеете против напечатания Ваших писем, то не трудитесь писать: мой приятель примет молчание за согласие.

5

[26 или 27 января 1892 г.]

Дорогой Лев Николаевич,

Произошло прискорбное недоразумение: Ваше заявление (11), что Вы не посылали никаких писем в английские газеты, было понято в том смысле, что содержание опубликованных в писем *подложно*, и на переводчика, моего друга, г-на Диллона, легло тяжкое обвинение в этом якобы подлоге. Я не сомневаюсь, что "письма" в том виде, в каком они появились в "Московских Ведомостях" не являются точным воспроизведением ряда Ваших известных статей. Но нельзя винить в этом г-на Диллона. Если перевод не точен, то, конечно, между неточным переводом и подлинником — целая пропасть. Но обвинять его в подлоге — его, семейного человека, с необеспеченным положением, оказавшегося под угрозой лишения должности и продолжения деятельности в Англии, — значило бы совершенно лишить его средств к существованию. Ради Бога, исправьте эту ошибку. Я не сомневаюсь, что Вы сами захотите это сделать. Но я пишу Вам, как человек, который хорошо знает г-на Диллона и его теперешнее отчаянное положение. Разъясните дело в Англии так, чтобы ответственность за непозволительное и неточное разглашение Ваших мыслей (в России) перешло с г-на Диллона на тех, кто действительно виноват, т.е. на "Московские Ведомости". — Мне нечего Вам советовать, как лучше сделать. Уверен, что Вы примете это пись-

мо, как доказательство моего искреннего участия не только к г-ну Диллону, но и к Вам самим.

Душевно Вам преданный

Влад. Соловьев.

6

[Декабрь 1892 г. — март 1893 г.]

Дорогой Лев Николаевич!

Я все еще сижу над "Смыслом любви" (12) и потому не мог к Вам заехать. Если Вам удобно, я приду в среду от 8 до 10 ч. вечера, чтобы послушать то, что Вы хотели мне прочесть (13), мне это очень интересно и важно, и надеюсь, что Вы не переменили своего намерения.

Как здоровье Татьяны Львовны?

До свидания, искренно Вам преданный

Влад. Сол [овьев]

7

7 августа 1894 г.

Дорогой Владимир Сергеевич, нынче открыл Ваше письмо (14), чтобы отвечать, и ужаснулся, увидав, что прошло больше месяца. Спасибо за ваши добрые намерения, я с радостью жду их осуществления (15). Д-р Краускопф (16) оказался человеком очень нехристианского духа, что не мешает, однако, тому, что план его очень разумен, и я, как ни бесполезно мое сочувствие, сочувствую ему. Нехристианский же дух я усмотрел из данной мне им брошюры (17) на тему "око за око" и непротivления. Он говорит там, что "око за око" правильно, а подставление щеки неправильно, и что в случае удара по щеке и отнятия кафтана надо не подставлять другую и не отдавать рубаху, а показать

кулак и кнут. Это мне показалось очень гадко, хотя пора бы привыкнуть к этим гадостям среди окружающих нас казней (18).

Читал вашу статью "Конец спора" (19), и попалась мне ответная статья Тихомирова (20). Простите, что даю непрошенные советы, но, любя и уважая Вас, не могу воздержаться, чтоб не посоветовать Вам раз навсегда отказаться от полемики. Сколько Вы сэкономите сил! А Вам есть на что положить их. Жатва многая.

Дружески жму Вам руку.

Л. Толстой

8

[конец октября — 1 ноября 1894 г.]

Дорогой Лев Николаевич,

Еще с июля месяца лежит у меня большое письмо мое к Вам о главном пункте нашего религиозного разногласия (21); но я недоволен изложением своей мысли, а недоразумения на расстоянии бывают очень досадны. При свидании (надеюсь в январе) я прочту Вам это письмо, как тему для устного разговора.

Другое касающееся Вас дело уже имеет практическое начало. В Москве уже переписываются те места Ваших сочинений, которые я намерен употребить для своего издания. Форма моего предприятия не нова: ею уже пользовались между прочим Гамбергер (22) для учения Якова Бэма и Гофман (23) (философ) для Баадера.

Не изменяя содержания своих взглядов, я все более укрепляюсь в убеждении, что нравственное дело есть первое и неприменное условие всего прочего и что *без* этого условия самые высокие и глубокие вещи не только теряют свое достоинство и свою благотворность, но могут превращаться в самые ужасные мерзости. Это убеждение сближает меня с Вами в существе дела (24), помимо всяких личных христианских чувств. А вот с Н. Н. Страховым я буду мириться, главным образом, "на точном основании законов", т.е. во имя евангельской заповеди и личного чувства без всякой солидарности во взглядах и стремлениях, которая делается, кажется, все более и более невозможной между нами. Примирение, однако, я решил, и, думаю, оно не встретит и от него препятствий. Добрый совет Ваш не продолжать поле-

мику пришел, как дорогое мне подтверждение уже принятого решения. Так охладел я к этой полемике, что даже не читал ни дальнейших статей Тихомирова и Розанова (25), ни статьи Н. Н. (26). Эту прочту разве из учтивости после примирения.

Будьте здоровы, дорогой друг и наставник в деле нравственной истины. Очень желаю и надеюсь на скорое свидание с Вами.

Искренно полюбивший Вас Влад. Соловьев

Я поселился в Финляндии на озере Сайме совершенно один в большом пустом доме; но приехав на несколько дней в Петербург, заболел воспалением прямой кишки с большими кровоизлияниями. Как только это пройдет, возвращусь в свое уединение. Это письмо посылаю через Жюля Гюрэ (27), которого Вы знаете и который мне кажется добрым человеком, могущим приносить пользу, несмотря на свои странные обязанности.

Графу Льву Николаевичу Толстому,
Девичье поле, Долго-Хамовнический переулок, дом Толстых
Помета Толстого:

От [ветил.]

Датируется на основании упоминания в письме статьи Страхова, опубликованной в октябрьской книжке "Русского Вестника", и записи в дневнике Толстого под 4 ноября 1894 г. о письме Соловьева: "От Соловьева очень ласковое".

9

[9 - 15 ноября 1894 г.]

Ваше дружеское, хорошее письмо очень порадовало, дорогой Владимир Сергеевич. Уверен, что разногласия между нами не будет. А если бы случилось, то давайте вместе стараться, чтоб его не было, и для этого работать, не убеждая другого, а проверяя себя. С Вами мне всегда казалось, что мы должны быть согласны и вместе работать. Это я почувствовал, как только узнал Вас; потом это чувство утратилось, застелилось чем-то, но первое чувство, как и всегда, было верное. И мне с Вами легко, потому что я вполне верю в вашу искренность.

Очень радуюсь тому, что Вы не будете полемизировать.

Ваше отношение к Страхову я понимаю и разделяю. Мое почти такое же: я дорожу человеком, но недоумеваю часто перед его суждениями (28). Различие наше заметно теперь еще в том, что Вы, вероятно, ждете много от нового царствования (29), а я ничего, и думаю, что для того, чтобы мне содействовать согреванию всей массы или части ее, нет и не может быть другого средства, как развитие наибольшего тепла в себе, и что всякое усилие мое, употребленное на что-нибудь другое, есть напрасная трата энергии.

Все наши шлют Вам привет, а я дружески обнимаю Вас.

Л. Толстой

Надеюсь, что Вы теперь уже здоровы и уехали или уезжаете в свое прекрасное уединение. Прекрасно Вы это сделали.

Датируется на основании нумерации копировальных листов: письмо скопировано после письма от 9 ноября 1894 г.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. В качестве доцента Московского университета Соловьев получил в 1875 г. командировку за границу с ученой целью, сроком на год и три месяца.
2. Первая встреча Соловьева с Толстым состоялась около 10 мая 1875 г.: "Мое знакомство с философом Соловьевым очень много дало мне нового, очень расшевелило во мне философские дрожжи и много утвердило и уяснило мне мои самые нужные для остатка жизни и смерти мысли, которые для меня так утешительны, что если бы я имел время и умел, я постарался бы передать и другим." (Письмо Л.Н.Толстого Н.Н. Страхову 25 августа 1875 г.)
3. Из законодательных мер того времени, направленных против евреев можно отметить: 1) Земским положением 1890 г. евреи были устранены от участия в земских учреждениях; 28 марта 1891 г. было воспрещено евреям-ремесленникам селиться в Москве и Московской губернии, а живущих уже там повелено выселить в черту оседлости. Вопреки основному принципу права, репрессивное узаконение получило обратную силу — было распространено и на евреев, уже живущих в Москве в силу давно предоставленного им права. Письмо Соловьева и Диллона было вызвано слухами о работах специаль-

ной комиссии сенатора В.К. фон-Плеве над проектом ограничения правового положения евреев.

4. Воззвание было написано Владимиром Соловьевым и подписано Л.Н.Толстым. О судьбе его узнаем из неопубликованного письма Ф.Б.Геца к Толстому от 15 ноября 1890 г.: "Ваш благородный почин имел блестящий успех. Самые выдающиеся русские ученые и литературные деятели последовали вашему ободряющему примеру. Более 50 подписей уже было собрано В.С.Соловьевым, и он мог бы набрать по меньшей мере еще столько же подписей, если бы ложные доносы антисемитской печати, будто протест направлен против правительства, не вызвали энергичного циркулярного запрещения Министра внутренних дел от 8 сего месяца печатать какое бы то ни было коллективное заявление касательно евреев, под страхом строжайшей кары. Это запрещение разрушило разом все возлагавшиеся на протест надежды и упования". Текст "протеста против антисемитского движения в печати" опубликован в "Письмах В.С.Соловьева" т. П, 1909, стр. 160-161. В свое время протест был напечатан лишь в Лондонской газете «Times» от 10 декабря 1890 г. без подписей.
5. Диллон Эмилий Михайлович (Dillon E.J. 1854-1934), английский журналист, корреспондент газеты *Daily Telegraph*. Жил долгое время в России. Автор ряда статей о русской литературе и России. Печатался под псевдонимом Ланин. Переводчик Толстого, познакомился с ним в 1890 г. Был дружен с Соловьевым.
6. Приписка рукой Диллона.
7. См. предыдущее письмо.
8. Толстой писал Ф.Б.Гецу 22 мая 1890 г.: "Я жалею о преследованиях, которым подвергаются евреи, считаю их не только несправедливыми и жестокими, но и безумными. Но предмет этот не занимает меня исключительно или предпочтительно перед другими чувствами и мыслями. Есть много предметов, более волнующих меня, чем этот, и поэтому я бы не мог ничего написать об этом предмете такого, что бы тронуло людей".
9. Гец Файвель Бенцелович (род. в 1850 г.) еврейский публицист, автор статьи "Об отношении Владимира Сергеевича Соловьева к еврейскому вопросу", – Вопросы Философии и Психологии, 1901, № 56. Был знаком с Толстым и находился с ним в переписке.

10. В 1891 г. Гец издал брошюру: Ф.Г. "Слово подсудимому", с неизданными письмами гр. Л. Н. Толстого, Б. Н. Чичерина, В. Соловьева и В. Г. Короленко. В брошюру, по разрешению Толстого, были включены также его письма к Гецу и одно к Соловьеву.
Предисловие было написано Вл. Соловьевым. Брошюра была конфискована.
11. Письмо опубликовано на английском языке в 1934 г. в книге «Count Leo Tolstoy, a new portrait» by dr. E.I. Dillon, Hutchinson, London, p. 202. Большая часть текста печатается нами в виде перевода с английского, конец письма – по фотоконпии.
Письмо было привезено лично Диллоном, приехавшим 28 января 1892 г. в Бегичевку. Толстой удостоверил, что Диллон перевел подлинные его письма о голоде. О дальнейших осложнениях в этом деле см. главу XIV – "Газетная война между Толстым и Диллоном" в книге «Count Leo Tolstoy».
12. Имеется в виду третья или четвертая статья "Смысла любви" (см. "Вопросы философии и Психологии", №№ 16 и 17, от января-марта 1893 г.).
13. Зимой 1892/93 г. Толстой был усиленно занят писанием книги "Царство Божие внутри нас".
14. От 5 июля 1894 г. ("Письма В.С. Соловьева", СПб., 1911, т. III, стр. 37).
15. Соловьев предполагал издать систематический сборник религиозно-нравственных произведений Толстого под заглавием "Критика лже-христианства, из сочинений Льва Толстого".
16. Краускопф Иосиф (Krauskopf Joseph, 1858-1923), раввин. Приехал в 1894 г. в Россию, интересуясь состоянием еврейских колоний. Воспользовавшись рекомендацией посла США в Петербурге, А. Уайта, Краускопф посетил Толстого в Ясной Поляне. Основал в Америке сельскохозяйственную школу, считая Толстого идеологическим вдохновителем всего дела.
17. Имеется в виду брошюра И. Краускопфа «Eye for eye» or «Turning the other cheek» ["Око за око" или "Подставь другую щеку"].
На стр. 4-ой этой брошюры находится параграф о том, что учение о "непротивлении злу" не иудейского происхождения и по существу неразумно.
18. Отрицательную характеристику взглядов Краускопфа Тол-

стой дал в письме к И. Б. Файнерману от 19 июля 1894 г. (опубликовано в "Елисаветградских Новостях" № 54, от 13 января 1904 г.).

19. Полемиическая статья Соловьева "Конец спора", направленная против Л.Тихомирова и В.Розанова, появилась в № 7 "Вестника Европы" за 1894 г., стр. 286-312 (напечатана в Полном собрании сочинений Соловьева, изд. 2-е, т. V, стр. 487-512).
20. В статье "В чем конец спора" ("Русское Обозрение", 1894, № 8, стр. 834-888) Л. А.Тихомиров писал: "Спор этот, начатый Соловьевым, столь же самоуверенно, сколько легковесно, ему действительно пора прекратить, за невозможностью отстаивать свои неосновательные произвольные положения. Но, умолкая, г. Соловьев пытается сделать это с треском, с апломбом, пуская читателям в глаза последние горсти пыли".
21. Это заготовленное Соловьевым письмо (от июля 1894 г.) осталось не переданным Толстому. После смерти Соловьева оно было напечатано в № 79 "Вопросов Философии и Психологии", стр. 241-246. Главным пунктом своего разногласия с Толстым Соловьев считал вопрос о "воскресении Христа". Для Соловьева "чудо воскресения" несомненно "для истории человечества". ("Толстой, Памятники творчества и жизни", 1923, сб. III, стр. 42).
22. Имеется в виду книга: *Hamberger Fulius Die Lehre des deutschen Philosophen Jacob Böhme.*
23. Гофман Франц (1801-1881), ученик Баадера. Его книга — «*Die Weltalter. Lichtstrahlen aus Franz von Baaders Werken.* Эрланген, 1868.
24. Еще в 1881 г. по поводу речи Соловьева о необходимости прощения убийц Александра II Толстой писал Страхову: "Молодец Соловьев. Когда он уезжал, я сказал ему: "дорого то, что мы согласны в главном, в нравственном учении, и будем дорожить этим согласием" (Толстой, Полное собрание сочинений, Юбилейное издание, 1934, т. LXIII, стр. 61).
25. Имеются в виду статья В.Розанова "Ответ г. Владимиру Соловьеву" ("Русский Вестник", 1894, № 4, стр. 191-211) и "Что против принципа творческой свободы нашлись возразить защитники свободы хаотической" ("Русский Вестник", 1894, № 7, стр. 198-235).
26. Страхов Н.Н. Исторические взгляды Г.Рюккерта и Н.Я.Данилевского ("Русский Вестник", 1894, № 10, стр. 154-183).

Страхов защищал славянофильство против Соловьева.

27. Huret Jules, автор интеллектуальной и моральной анкеты, проведенной в разных странах. Книга Гюрэ «Enquête sur l'évolution littéraire» (1894, 455 стр.) имеется в яснополянской библиотеке с многочисленными пометами Толстого. Толстой цитирует Гюрэ в "Что такое искусство?". Книга включает разговоры с Ренаном, Гонкуром, Э.Золя, Мопассаном, Гюисмансом, А.Франсом, Малларме, Верленом, Метерлинком и мн.др., а также письма Ришпена, Мирбо, Росни и др. по вопросам искусства.
28. По поводу полемической статьи Страхова, о которой идет речь в предшествующем письме Соловьева и которую Страхов писал в Ясной Поляне, Толстой занес в свой дневник под 12 июля 1894 г.: "Страхов читал мне свою статью. Недостаток ее тот, что она никому ни на что не нужна" (не опубликовано).
29. Речь идет о Николае II, вступившем на престол после смерти Александра III 25 октября 1894 г.

* Письмо № 6 датируется на основании упоминания о статьях "Смысл любви", печатавшихся с сентября 1892 г. по январь 1894 г.; в июле 1893 г. Соловьев уехал за границу, после чего до окончания "Смысла любви" в Москве не был; в Москве Соловьев провел зиму 1892/93 г.

ПИСЬМО К К. Н. ЛЕОНТЬЕВУ
По автографу из библиотеки Леонтьева.

Посылаю Вам, дорогой Константин Николаевич, эти палочные удары по спине нашего общего приятеля, дабы Вы видели, что я в либерализме не педант. А не отвечал Вам на Ваши два прошлогодних письма все-таки по либерализму, так как Вы хотели произвести на меня моральное давление посредством обидных предположений о том, что Вы мне "не нужны" или что я помню какой-то старый долг и т.п. Но что помимо этого я оценил по достоинству Ваши милые и интересные письма, об этом может Вам засвидетельствовать Ив.Ив.Кристи, которому я их читал. Теперь прошла давность Вашего морального давления и я вероятно из Москвы пошлю Вам длинное послание; еду туда на днях. Брань моя со Страховым кажется еще не кончилась, и я решил оставить последнее слово за собой. Ваших статей в Гражданине я до сих пор не читал — не могу достать. Если можете, то пришлите по прежнему московскому адресу (Пречистенка, д. Лихутина).

Будьте здоровы

Влад.

ПИСЬМА В. СОЛОВЬЕВА ОТЦУ ПИРЛИНГУ

(*Пропущенные тексты в издании писем В. Соловьева
Э. Л. Радловым*)

Письма, том III, стр. 138-166.

(ср. том XI Собр. сочинений В.С., стр. 397-403)

Стр. 143, № 4, до слов: *Будьте здоровы:*

Не знаю писал ли я Вам, что несколько знакомых мне высокопоставленных дам в Петербурге занялись этой зимой усиленной пропагандой идеи соединения церквей. От меня требовали написать "практический план" (между прочим о разграничении диоцезов). Я отказался сначала, находя, что это значит делить шкуру не пойманного медведя и что пока в России нельзя свободно говорить о католичестве единственно практический план — это добиться религиозной свободы. Но вследствие настойчивых требований со стороны одного лица, которому я много обязан и которому мне было бы неловко отказать я наконец написал весьма неохотно и без особенного прилежания несколько замечаний (на французском языке).

Если это будет иметь какие-нибудь последствия (чего не думаю) то не премину сообщить.

Стр. 144, № 5: *вместо многоточия:* прежде ревностно служила Эроту и Киприде, а теперь

Стр. 154, № 10, § 4 *внутреннее чувство*, которого раньше не имел
стр. 154, 3 строка снизу: *сверхнародной* римско-католической
церкви.

Стр. 155, 7 строка: *не о папе...* но такая бессознательность и есть, по моему, признак истинного пророчества. По крайней мере сколько я ни возился с еврейской библией, но ни одного сознательного пророчества о Христе, например, не нашел там. А я твердо верую в Духа Св. глаголавшаго пророки.

Стр. 156, № 11, строка 9 : *около Серпухова*, где живет моя главная "прачка" по части французского языка, графиня Соллогуб (рожд. баронесса Бодэ-Колычева) происходящая от французских эмигрантов с одной стороны и от митрополита Филиппа с другой*. Пробуду у нее сколько потребуется времени, чтобы выстирать хотя бы первую треть сочинения, которую затем вышлю Вам.

Стр. 157, № 12, § 3 : Благодарю Вас за Вашу интересную брошюру, которую, прочтя, передал одному из моих зятьев, Безобразову, приват-доценту по византийской истории, с тем чтобы он напечатал рецензию с Вашем труде.

Стр. 158, № 13, после 5 точки : Я не мог найти в оставшейся у меня рукописи указанного Вами выражения, из чего заключаю, что оно могло прибавиться при вторичной переписке и может быть легко выпущено. Буду Вам очень признателен если Вы его исключите. Представьте себе, что журнал, в котором сотрудничает мой зять, побоялся печатать рецензию на сочинение написанное католическим священником. Но до того у нас теперь дошло. Он попытался обратиться в другую редакцию, и если будет напечатано, то я Вам пришлю.

Стр. 160, № 14, после 3-го абзаца :

Прилагаю краткую рецензию моего зятя на Ваш трактат. Кстати : мне пришлось на Вас сослаться, но так как брошюра была у Безобразова, то я и не мог выставить ее полного заглавия и оставил место. Прошу Вас сделать это вместо меня.

2-ой пропуск – после слов : Здоровье мое лучше.

Здоров ли о. И.М.Мартынов, и не сердится ли он на меня за что-нибудь. Я помню мое последнее письмо к нему было написано с излишней горячностью. Должен сообщить Вам и ему довольно важную новость, которая может быть до вас еще не доходила. *Наша единственная* заграничная миссия японская, гордость и слава православия – рушилась. Священник из японцев, Павел Суабэ

* *Митрополит св. Филипп Московский принадлежал к роду бояр Колычевых.*

произвел раскол и отделившись от епископа Николая привлек к себе всех японцев православных. Русские помощники епископа бежали в Россию, и он остался один без клира и без паствы с недостроенным храмом.

P. S. Некоторые части посланной рукописи написаны или переделаны после исправления моей приятельницей, и в них могут быть большие ошибки. Не будете ли Вы так добры при встрече с таковыми их исправить?

Стр. 161, № 15, после слов: *все остальное.*

А пока должен просить у Вас великодушного извинения за одну маленькую скучную просьбу. Во первых не удивляйтесь, когда вслед за этим письмом получите из Москвы 15 франков (или 8 рублей). Дело вот в чем: по совету (оказавшемуся вздорным) одного приятеля я распорядился чтобы 42 экземпляра моей теократии были отправлены в Париж к книгопродавцу-издателю Феликсу Алькану, которого я и известил письмом. Через месяц или полтора в ответ на оное получаю из его магазина письмо, что книги еще не получены, что они русскими книгами не торгуют, но что если моя посылка франкирована, то они ее примут и передадут в другой магазин, кажется Ле-Содье. Я на это написал извинение в своем незнании и просьбу во всяком случае принять посылку (для передачи в другой магазин) и сообщить мне о расходах. В ответ получил второе прилагаемое здесь письмо, из которого я (по непривычке к французскому деловому языку) никак не могу уразуметь приняты или нет книги. Итак, не будете ли Вы так добры поручить кому-нибудь узнать это и передать 15 франков в магазин Алькан (в случае если книги приняты), если же паче чаяния не приняты, а отправлены назад в Загреб, то сохраните деньги у себя до свидания со мною — пересылать не стоит. В случае если бы издержки Алькана превышали 15 франков, то пожалуйста оплатите ему и напишите мне, и я Вам немедленно вышлю, если же слишком ничтожная цифра, то передам при свидании. Как видите я собираюсь в Париж. Думаю — весной, если курс не будет еще хуже теперешнего. Простите пожалуйста, что обременяю Вас хлопотами. Из того, что я в житейских делах — младенец, конечно не следует, чтобы Вы должны были со мною нянчиться; но что же делать, если мне не к кому обратиться в Париже, а московские друзья дают только нелепые советы?

Стр. 162, № 16 : пропущено начало письма :

Получили ли Вы мое письмо посланное две недели тому назад и одновременно 8 рублей, о назначении коих я Вам написал? Мой младший брат, которому я, приехавши из Москвы, поручил эту отправку, оказался еще непрактичнее меня и вопреки почтовым правилам послал деньги заказным письмом (вместо денежного). Такое вложение как незаконное подлежит конфискации, — что однако предполагает вскрытие писем на почте. Тем любопытнее мне знать, дошло ли до Вас посланное.

Телеграмма

Paris Pr. Paris Moscou 76813
Paris 26 Avenue 10 février 88 Mots 12 Dépôt le 10/2 4 h du J.
Hoche Central
Mr. Pierling

Commission remplie. Attends résultats.

Ecris Wladimir

Стр. 163, № 17: Приводим все письмо; курсивом печатаем части приведенные Э. Л. Радловым.

1/13 февр. 1888. Москва, Пречистенка, дом Лихутина.

Досточтимый Отец!

В дополнение и объяснение к телеграмме моей от 29 янв./10 февр. я должен изложить Вам следующее. Запрос мой об указанном Вами документе вызвал в Архиве долгие и напрасные (до сих пор) поиски не только этого документа, но и всего тома № 13 польских дел, несомненно находившегося в архиве (ибо им пользовался проф. Успенский и после него некто г. Фаворский) но не оказавшегося на месте. Сделано было предположение, что он взят в Петербург в археологическую комиссию, но по справке оказалось, что нет. Сегодня мне выдано из архива официальное удостоверение в том, что этот № 13 статейных списков в архиве не

розыскан (опасаюсь послать это удостоверение по почте, дабы не компрометировать подписавшегося под ним чиновника). Впрочем я уверен, что в конце концов рукопись отыщется. В этом кроме меня (т.е. Вас) заинтересован еще более член археологической комиссии д-р Карпов, которому Петербургское историческое Общество по высочайшему повелению поручило издавать памятники дипломатических сношений древней Руси с иностранными державами и который теперь как раз дошел до польских дел 1581/2 гг. Я с ним сговорился и как только пропажа разыщется извещу Вас и если нужный Вам документ имеется в статейных списках, сделаю копию и Вам вышлю.

Теперь о моем приезде в Париж. Чем более я признателен Вам за участие в судьбе моего французского сочинения, тем менее желаю злоупотреблять Вашею добротой и возлагать на Вас одного хлопоты по этому делу. Из сообщаемого в Вашем последнем письме заключаю, что необходимо мне к концу марта отыскать издателя, который бы взялся в мае выпустить книжку. В *крайнем случае*, если это мне не удастся, решусь печатать на свой счет. Что касается до политических обстоятельств, то оставляя неприкосновенным *принципиальное содержание* моего сочинения (защиту папской власти во всем объеме против притязаний национализма и покушений государственного абсолютизма) я всегда готов изменить и совершенно переделать *форму и тон* моей полемики по Вашим указаниям и соответственно новым видам церковной политики (например при возможности сближения Св. Престола с русским правительством и т.п.) Но сделать необходимые для этого изменения в первой части моей книжки (вторая находится вне политики) я не могу иначе как переговоривши с компетентным лицом т.е. прежде всего с Вами и о. Мартиновым.

Переписаться об этом с достаточной ясностью и полностью не вижу никакой возможности. Возможно, что я зачеркну всю или почти всю первую часть своего сочинения, возможно, что я отложу издание на неопределенное время, но для всего этого мне нужно получить достаточное основание из обстоятельной беседы с Вами и с другими лицами. Думаю впрочем, что по существу своему мое сочинение может появиться при всяких политических обстоятельствах, хотя изложение придется значительно переделать. Эту переделку я и имею в виду (а не корректуру, в тесном смысле, для которой приезжать в Париж, конечно, не стоит).

*За границу мне все равно ехать нужно для 2-го тома "Теократии", который желательно бы напечатать более исправно, нежели 1-ый. Жить в Париже все время печатания французской книжки (буде я решу ее печатать) нет необходимости. Я могу приехать на 2-3 недели, чтобы помочь Вам найти для нее издателя и затем вернуться опять, чтобы, как Вы говорите, *l'apser le livre*, а промежуточное время жить в Австрии.*

В Париже думаю остановиться в гостинице, которую Вы рекомендуете. На Лорена не могу рассчитывать заранее, ибо хотя мы расстались друзьями в Дьяковаре, но насколько сохранил он ко мне после того доброе расположение — не знаю.

Впрочем, окончательное решение мое относительно этой поездки будет отчасти зависеть от Вашего ответа на настоящее письмо.

*С истинным уважением
преданный Вам
Влад. Соловьев.*

Стр. 164, начало письма № 18 : Потерянный № 13 благополучно отыскался, но донесения от 1 января 1582 г. в нем не находятся. Я думал было, не попало ли оно по содержанию из польских дел в папские, но и в этих такого донесения не оказалось.

Стр. 166, № 19, до слов : *Я уже запасся паспортом.*

Переходя к французской книге — очевидно она не может появиться до июня. Вы также несомненно правы, указывая, на экономические невыгоды двукратной поездки в Париж, и я решил, следуя Вашему благому совету, ограничиться одной поездкой. К сожалению я не совсем свободен в выборе времени для этого. Теперь я имею полную возможность ехать в Париж, а буду ли иметь таковую через полгода или через год — не знаю. Итак мне придется все-таки приехать к вам теперь раньше печатанья книги, которая может появиться без меня в конце осени, если не встретится непредвиденных и неустраняемых препятствий.

Шести месяцев для печатания книги будет во всяком случае достаточно. Вторая часть вышла очень большою и требует или сокращения или разделения на две. Первая (находящаяся у Вас) также не может быть выпущена без значительных исправлений.

ПИСЬМА В. СОЛОВЬЕВА ОТЦУ МАРТЫНОВУ

(Тексты, пропущенные Э. Л. Радловым в издании писем Вл. С.)

Письма, том III. стр. 18-30.

(ср. том XI Собр. сочинений В. С., стр. 393-396)

Стр. 24, № 4, после слова: *больна* и в безвыходной нужде. Поправлять дело любезным письмом значило бы при таких обстоятельствах подать камень вместо хлеба. А "хлеба" я предложить не могу, ибо и сам живу на чужих хлебах. Но вот что мне пришло в голову. В Москве живет один хороший знакомый О. Н-ны, генерал граф Олсуфьев, человек очень богатый и если не ошибаюсь добрый. Он был также хорошо знаком с покойным О. Гагариным. Если бы Вы, основываясь на этих двух обстоятельствах, т. е. на его знакомстве с О. Н-ной и с Вашим покойным собратом, написали ему от *Вашего имени* о крайнем положении бедной женщины, я думаю, он не решился бы отказать в некоторой помощи. Во всяком случае от подобной попытки никто ничего не потеряет. Быть может не лишним будет сообщить к *Вашему сведению* о гр. Олсуфьеве еще следующее: 1) Он высказывает большое сочувствие к делу соединения церквей. 2) Он филолог-любитель (латинист) и издал в прошлом году книжку о Ювенале в русском переводе Фета. 3) При всех своих добрых качествах он человек крайне тщеславный.

А вот его адрес: Москва, Тверской бульвар, дом Вырубова, граф Алексей Васильевич Олсуфьев.

Стр. 30, № 6, после слов: *подписаться своим именем*.

Тем не менее я хотел бы для разъяснения своей точки зрения изложить Вам, почему я считал бы возможным без всякой игры словами обозначить себя как *православного* русского. Оставляя в стороне общий смысл этого термина (*правоверный*), по которому всякий человек считает себя православным, я беру это слово в его теснейшем специальном значении, как присвоенное той Восточной церкви к которой принадлежит большая часть

русского и некоторые другие народы.

Эта восточная православная Церковь *de jure* не отделена от Церкви католической, фактическое же отделение иерархии и церковной школы не имеет в *настоящее время* никакого решающего значения и никого ни к чему не обязывает. Почему я говорю "в настоящее время" это я объясню сейчас с помощью покойного о. Гагарина. (Благодарю Вас за присылку его прекрасного письма, которое конечно должно быть приложено к моему разбору Самарина). Он указывает между прочим на *неправославие* (в тесном смысле слова) славянофильских мнений о церкви, но в настоящее время вся наша "учащая Церковь" повинна в этих неправославных мнениях, ибо она частью их без протеста допускает, частью прямо одобряет, а частью наконец усваивает и проникается ими. А между тем относясь таким образом к мнениям, *сущность коих состоит в отрицании учащей церкви*, "наши пастыри и учителя" сами себя похерили, и никак уж не могут считаться представителями *православной церкви*, в которой теперь настоящих пастырей нет, а всякой овце — вольная воля. Да здравствует Хомяков и его принцип всецерковности—всенародности! Эта всенародность или всецерковность определяется ведь не счетом голосов, а внутренним свидетельством Духа Божия, который может говорить во мне не менее ясно, чем в генерале Кирееве. Сей последний объявил же (*pour les beaux yeux* Деллингера и К^о) ватиканский догмат за ересь, на что его никто не уполномочивал. А я вот, также пока никем не уполномоченный, объявляю этот самый догмат за великую религиозную истину. Во имя ли своего личного мнения? Нисколько, а во имя древнего предания Восточной Православной Церкви.

Я восстаю против *местной иерархии* во имя вселенского *предания* и я ли не православный? Взгляд на папу как на наместника Петрова и верховного учителя вселенской церкви есть несомненно взгляд древнейший, освященный вселенскими соборами на которых председательствовали римские легаты, и сохраненный в наших богослужебных книгах.

А противный взгляд опирается на предание сравнительно новое, не освящен ни одним вселенским собором и поддерживается с одной стороны иерархией, которая сама заявляет свою полную некомпетентность в управлении церковью, а с другой стороны — полунигилистическим... славянофилов.

Нет моя позиция достаточно тверда, и я ни за что ее не уступлю. Почему св... Синод, а не я есть представитель истинного мнения Восточной Православной Церкви? Потому ли, что я

мирянин, а они архиереи? Но ведь восточные же патриархи (в ответ покойному папе) объявили, св. Синод подтвердил, а славянофилы с ликованием подхватили, что у нас вопросы веры решаются мирянами, а архиереи существуют только для благолепия. Но зачем сложные рассуждения, вот факт: открыто заявляя свои взгляды и провозглашенный в нашей печати тайным иезуитом, я регулярно исповедуюсь и причащаюсь у православных священников, знающих мой образ мыслей.

Отчего же мне при случае не подписаться православным русским к вящей досаде моих противников? Это я говорю вообще, а не относительно предположенной полемической брошюры.

В заключение, чтобы не оставлять ничего в неясности, я исповедую, что Римско-Католическая церковь, заменившая Римскую Империю для возрожденного человечества, назначена волею Божиею иметь до конца веков всемирную державу на земле. На всю свою деятельность я могу смотреть только как на службу этой державе. Это есть долг совести. Но служить ли в качестве волонтера – союзника или же в качестве регулярного солдата легионов – это есть вопрос практический, коего решение зависит от обстоятельств времени, личного положения и т. д.

Пропуски восстановлены по оригиналам находящимся в Bibliothèque Slave – 88, rue du Cherche-Midi, Paris VI (tél. 548 15 75).

ПИСЬМО В.С.СОЛОВЬЕВА О СОЦИАЛЬНОМ ВОПРОСЕ

из

J.HURET: ENQUÊTE SUR LA QUESTION SOCIALE EN EUROPE

Paris, 1897, pp. 307-314.

Печатаем впервые в русском переводе это письмо В.С. к Жюлю Гюре с вступительной заметкой Ж.Г. о В. Соловьеве.

Владимир Соловьев — выдающийся русский философ, профессор Московского Университета, с пламенной верой стремящийся к осуществлению дорогой ему мечты о соединении Церковью Православной, Греческой и Римской.

Он — сын знаменитого русского историка, чья "История России" хорошо известна во Франции.

У нас изданы две книги Владимира Соловьева, "Русская Идея" (1) и "Россия и вселенская Церковь" (2), которые представляют собой резюме его трудов по соединению Церковей.

В. Соловьев — автор многочисленных философских произведений, сотрудник русских журналов и находится в контакте со всеми большими мыслителями нашего времени. Он внесет в настоящий труд свою оригинальную и интересную ноту, которую ценно будет сопоставить с другими результатами нашей анкеты.

Я имел удовольствие несколько раз встретить В.Соловьева в Париже и в России. У него своеобразная наружность. Он высокого роста, с очень длинными седеющими волосами, соединяющимися с еще более длинной бородой и обрамляющими лицо с мягкими чертами и глубоким взором. Его подлинная природная доброта чувствуется в его мелодичном ласковом голосе, приветливых манерах и особенно в том, что его малейшие высказывания дышат редкой и неизменной всепонимающей благосклонностью.

Вот письмо, которое он написал по нашей просьбе :

В великой, все обостряющейся, борьбе между революционным социализмом и приверженцами установленного порядка, мы видим, что с обеих сторон злоупотребление принципами играет большую роль, чем сами принципы. Социалисты хотят свергнуть современный общественный строй, злоупотребляя принципом равенства и не применяя его в подлинном смысле, а воинствующие консерваторы борются за свои интересы, непростительно злоупо-

требляя принципом собственности. Следовательно, надо прежде всего восстановить в этих двух пунктах истину, искаженную обеими партиями.

Подлинный смысл принципа равенства в том, что все люди равны *как люди*, как нравственные личности. Нравственная личность присуща, без различия, каждому человеческому существу. Отсюда следует, что ни один человек не может рассматриваться, как средство для достижения чего бы то ни было (например для производства материальных благ). Каждому человеку присуща внутренняя ценность и он обладает неотъемлемым правом на существование, соответствующее его человеческому достоинству. Смысл общества в том, чтобы обеспечить каждому из его членов не только материальное существование, но и существование *достойное*. Ясно, однако, что бедность, переходящая известную границу, когда она становится отвратительной или принуждает человека отдавать все свое время и все свои силы на механическую работу — такая бедность противоречит человеческому достоинству и поэтому несовместима с подлинной общественной нравственностью. Следовательно, долг общества — оградить всех своих членов от этой унижительной бедности, обеспечивая каждому *минимум* материальных средств.

Мне не надлежит определять что можно и что должно сделать для этой цели. К счастью, церковная и гражданская власти проявляют живой интерес к этим вопросам. Общественный долг по отношению к бедным и обездоленным постепенно признается во всемирном масштабе и мы видим повсюду серьезные усилия, направленные к его исполнению.

Однако уравнилельный социализм не удовлетворяется упразднением экономического рабства. Он требует равного распределения благ, уничтожения личной и наследственной собственности: жалкий идеал — ужасный, если бы он осуществился. Равенство понимается здесь в своем внешнем и механическом выражении, а не в своем нравственном принципе, т.е. в человеческой солидарности. Этот высший принцип общественной жизни требует равного ограждения всех от экономического зла (унижительной бедности), но никак не требует равного для всех количества материальных благ, как не требует одинакового роста или одинаково густых волос. Нам важно, с нравственной точки зрения, чтобы все наши ближние были одинаково избавлены от нищеты, но это совсем не значит, что они должны быть одинаково богаты. Экономическое рабство должно исчезнуть как исчезло рабство личное и гражданское, — разница же в богатстве есть лишь

внешний факт, совершенно чуждый всякой идее нравственного порядка. Солидарность живого тела не допускает, без сопротивления, чтобы члены его были больными, она стремится к тому, чтобы все они были одинаково здоровыми, но она никак не допускает равенства формы и размера всех членов органического единства.

Принцип собственности, в его подлинном смысле, может быть сохранен без отречения от великого общественного долга, о котором я говорил выше.

Для исполнения этого долга, для обеспечения каждому *минимуму* материальных средств, необходимых для сохранения и свободного развития его нравственных и интеллектуальных сил, государство, как носитель исполнительной власти общества, должно будет сосредоточить в своих руках главные средства производства и распределения — заводы, банки, пути сообщения, торговые предприятия и т. д. Но эта перемена, которая частично уже совершается, и должна окончательно завершиться либо посредством обязательного выкупа, либо систематической конкуренцией; никак не означает отмены частной собственности, т. к. она относится лишь к особому виду ее: к частной собственности, неспособной приобрести личный характер. Здесь речь идет лишь о вещах чисто инструментальных, не имеющих ценности, независимой от их материального употребления и никак не связанных с нравственной личностью. Следовательно, ничто не препятствует тому, чтобы эти вещи, которые, впрочем, уже, по большей части, принадлежат коллективным собственникам, перестали быть частной собственностью и стали, для общего блага, собственностью общественной.

Иное дело, когда ценность собственности не ограничивается ее внешним употреблением. Связь человека с его достоянием и наследием бывает — или может стать — личным чувством, чувством глубокого почитания, а не только материального интереса. И для человечества важно, чтобы это отношение поддерживалось и развивалось там, где оно уже существует и чтобы оно создавалось там, где его еще нет. Упразднение его было бы покушением на человеческую личность, несправедливостью и противоречием с точки зрения всеобщего братства. Материалистический социализм, грубо уравнилельный, не замечает разницы, которая может существовать для собственника между машинами его завода и могилами его предков. Это различие может показаться довольно тонким, но оно, тем не менее, важно.

С другой стороны, было бы не только ошибочно, но и крайне

неблагоразумно, с точки зрения самих консерваторов, черезчур преувеличивать ценность собственности, *как таковой*, возводить в абсолютный принцип это абстрактное и формальное право употребления вещей и злоупотребления ими.

Собственность саму по себе ставят в ряд наивысших благ, делают из нее почти *summum bonum* и в то же время продолжают оставлять большую часть народа без пользования этим "верховным благом". Это – рискованная игра, которая, в конце концов, может привести в отчаяние тех, за кем сила. Я очень ценю более гибкий консервативный дух привилегированных классов средневековья, которые, несмотря на свою алчность, роскошь и излишества, остерегались сотворять кумир из своих материальных интересов и поощряли, достойно и разумно, монашеские нищенствующие ордена, проповедовавшие презрение к богатству и восхвалявшие бедность – эту, по преимуществу, христианскую добродетель. Бедные, отвращаясь от богатства, не завидовали богатым и все были довольны. Однако, было бы бесполезно желать возвращения к этому, основанному на заблуждении, социальному равновесию, к аскетизму скорее буддистскому чем христианскому и уже отжившему свой век.

В наше время, невозможно было бы, без возмутительного лицемерия, проповедовать и проводить в жизнь идеи св. Франциска Ассизского относительно евангельской бедности. Лучше всего – придерживаться чистой и простой истины. Собственность сама по себе не имеет ничего абсолютного. Это – ни священное благо, которое надо защищать любой ценой и во всех его проявлениях, ни зло, которое должно обличить и уничтожить. Собственность – относительный и обусловленный принцип, который должен подчиняться принципу абсолютному – принципу нравственной личности.

Нравственная личность не может пользоваться правами без соответственных обязанностей. Общеизвестно, что право собственности сопряжено с некоторыми общественными обязанностями. Однако, было бы ошибочно игнорировать, что человек имеет обязанности не только по отношению к своим ближним, но и к миру низшему – к земле и ко всему что на ней обитает. Если он имеет право пользоваться природой для себя и для своих ближних, его обязанность также возделывать и улучшать эту природу для блага самих низших существ и, следовательно, он должен рассматривать их не только как средство, но и как цель (3). Но если использование земли в широком масштабе, для извлечения наибольшей пользы и удовлетворения общих потреб-

ностей — если это *количественное* использование может быть успешным лишь в условиях коллективной или общественной собственности, то *качественное* возделывание и усовершенствование природы требует, напротив, личных отношений между человеком и объектом его труда. Чтобы развиваться, чтобы стать более глубокими и интимными, эти отношения должны быть установленными и постоянными, т.е. они требуют личной собственности. Следовательно, надо сохранять оба вида собственности, как равно необходимые для подлинной человеческой жизни: собственность коллективную, для общего обеспечения *минимума* материальных благ и собственность личную, чтобы возвысить природу до высшей степени совершенства.

Это нравственное понятие о подлинной собственности связано с мистическими идеями и порождает практические вопросы. Для меня одинаково невозможно, хотя и по разным причинам, входить здесь в обсуждение этих двух категорий идей. Я настаиваю на главном пункте: совершенно необходимо, чтобы собственность была основана не только на материальном интересе, но и определялась отношениями долга между человеком и низшим миром. Вместо того, чтобы быть *эгоизмом, распространяемым* на мир вещественный, она должна осуществлять всеобщую *солидарность* в определенных рамках.

Вы видите, что с этой точки зрения принципы равенства и собственности, кажущиеся столь противоположными, прекрасно согласуются в единой и той же нравственной обязанности. Это обязанность, в той мере, в какой она относится к нашим ближним, не допускает использования человека, как простого орудия, но требует некоторого равенства материальных условий — не арифметического равенства благ, что было бы и неосуществимым и нежелательным, но равной для всех гарантии против нищеты и экономического рабства. Тот же принцип, примененный в более широкой сфере, не позволяет, чтобы низшие существа самой материальной природы были для нас простым средством. На человека возлагается нравственный долг по отношению к ним — их воспитывать, индивидуализировать, очеловечивать; долг, который может быть хорошо исполнен лишь в условиях личной собственности.

Верный способ, которым собственники могут защитить свои приобретенные права против материалистического социализма, заключается в признании и исполнении ими своего особого долга во всем его объеме.

Из двух борющихся партий победит та, которая первая, ис-

кренно и безоговорочно, подчинить свои эгоистические интересы принципу нравственного порядка. Без этого, тщетно искать внешней поддержки в религии, которая – не подпорка для обветшавших учреждений, а источник обновления для всего человечества.

Владимир СОЛОВЬЕВ

Знаменское под Москвой, 6-го августа 1892.

Жюль Гюре.

СТАТЬИ В. СОЛОВЬЕВА

в критико-биографическом словаре С. Венгерова
(не вошедшие в *Собрание Сочинений В.С.Соловьева*).

АЛЕКСИЙ — архиепископ виленский и литовский (в мире Александр Федорович Лавров).

Как церковный писатель высокопреосвященный Алексей приобрел почетную известность своими полемическими трудами по вопросу о реформе духовного суда, предполагавшейся в начале семидесятых годов. Дело шло частью об освобождении светских лиц от церковной подсудности (по делам бракоразводным и др.) главным же образом о коренном преобразовании самого духовного суда в смысле отнятия судебной власти у епархиальных архиереев и представление ее выборным пресвитерским судам двух инстанций (во первых единоличным духовным судьям и во вторых коллегиальным духовно-окружным судам из пресвитеров нескольких епархий под председательством титулярного епископа). Этот проект имел связь с другими реформами в духовном ведомстве, предпринятыми тогдашним обер-прокурором св. синода, гр. Д. А. Толстым с целью облегчить положение нашего духовенства и поднять его значение. Но предполагаемое преобразование духовного суда отличалось от прочих мероприятий гр. Толстого своим принципиальным характером и гораздо глубже захватывало разные церковные интересы. Все что было консервативного и строго-клерикального в тех сферах восстало за неприкосновенность архиерейской власти. Из высшего духовенства чрезвычайно резкое противодействие либеральной реформе оказал покойный архиепископ волынский Агафангел, отличавшийся особенно горячею ревностью о сохранении иерархических прав и преимуществ. Но негласные протесты этого и других единомысленных ему архиереев едва ли оказались бы достаточными, если бы к ним не присоединилась печатная полемика в том же направлении, которую предпринял профессор канонического права в московской Духовной Академии А.Ф.Лавров, вскоре после этого вступивший в монашество с именем Алексия и посвященный в епископа можайского — ныне архиепископ виленский и литовский. Такая научно-

литературная защита архиерейской власти была для нее тем нужнее, что сторонники либеральной реформы, проводя свой план в учрежденном по этому делу комитете при св. синоде, вместе с тем широко пользовались для своих целей как духовною, так и светскою печатью. Проф. Лавров, сам член синодского комитета, выступил против его проекта с рядом статей и брошюр и затем свел все свои аргументы в обширное сочинение "Предполагаемая реформа церковного суда" (два выпуска без имени автора, СПб. 1873). Из духовных журналов он имел в своем распоряжении для этой полемики только мало распространенное в публике издание московской Академии – "Твор. Св. Отцев", а из светских газет – "Рус. Мир", также сравнительно не имевший большего распространения; тогда как сторонники либеральной реформы (главным из них были Н. К. Соколов, профессор канонического права в московском университете и Т. Барсов, профессор той-же науки в петербургской Духовной Академии) имели своими органами два самые распространенные духовные журналы – "Православное Обозрение" и "Христианское Чтение", а также и наиболее популярные в то время светские газеты: "Голос", "С.-Петербургские Ведомости" (редакции Корша), "Биржевые Ведомости" и даже "Московские Ведомости" Каткова. Таким образом наш канонист имел против себя: 1) высшее начальство духовного ведомства и притом в лице такого государственного человека, как гр. Д. А. Толстой; 2) главных у нас представителей церковно-юридической науки и, наконец 3) общественное мнение с наиболее влиятельными органами печати. Несмотря на такое видимое неравенство сил, защитник иерархического начала одержал полную и блестящую победу. Проект церковно-судебной реформы был похоронен без остатка и ее ученому критику несомненно принадлежали в этом деле главные заслуги.

Чтобы оценить ее не по внешнему успеху, а по существу должно иметь прежде всего в виду ту почву, на которой наш автор боролся и победил. Это была исключительно почва каноническая. В этой области дело было решено заранее, но этим же умалялось его действительное значение. Что церковные правила усваивают судебную власть епископу и что в этих правилах нельзя найти ни малейшего основания для того пресвитерианского суда, который предполагался синодским комитетом и защищался профессорами Соколовым и Барсовым – это было слишком ясно. Ученые противники нашего автора не только не могли его оспорить, но и спорить с ним на канонической почве могли лишь с помощью различных более или менее замысловатых уловок и софизмов, ко-

торые он с утомительной иногда, но вполне целесообразно обстоятельностью обличает и рассматривает во втором томе своего труда. Другое дело было бы, если бы сторонники судебной реформы могли прямо и определенно поставить вопрос: в какой мере древние каноны составляют норму нашей церковной действительности? Та каноническая почва, на которой так твердо стоит защитник архиерейской власти сложилась окончательно к исходу VIII-го века (время последнего вселенского собора) и определяется, как известно, во первых так называемыми апостольскими правилами, затем правилами некоторых св. отцов IV и V века, наконец, канонами семи вселенских и девяти поместных древних соборов, получивших вселенский авторитет. Никто однако не решился утверждать, что с конца восьмого века в течение одиннадцати столетий церковная жизнь неизменно и неуклонно держалась того русла, которое было проложено в ту отдаленную эпоху. В весьма существенных частях своего строя, по вопросам иногда даже более важным, нежели вопрос об епископальном или пресвитерианском характере духовного суда, — церкви греческой, а еще более русской приходилось узаконять такие порядки, которые совершенно чужды древним канонам, а в иных случаях как будто находятся с ними в прямом противоречии.

Если в пользу того, что епископ есть ординарный судья подчиненных ему клириков, впр. Алексий основательно ссылается например на 9 правило халкидонского собора, гласящее: "еще который клирик с клириком же имеет судное дело: да не оставляет своего епископа и да не перебегает к светским судилищам", — то не видно однако, почему это правило должно быть более обязательно, нежели 37 правило апостольское, по которому: "дважды в году да бывает собор епископов, и да рассуждают они друг с другом о догматах благочестия, и да разрешают случающиеся церковные прекословия". Хотя этот апостольский канон повторен и первым вселенским собором в его 5 правиле, однако узаконенный у нас церковный строй уже многие столетия обходится без епископских соборов. Точно также если 12, 14 и 29 правила карфагенского собора, требующие, чтобы пресвитер судился шестью епископами, а диакон тремя, по замечанию румынского митрополита Андрея Шагуны *не имеют более никакого значения*, потому что *трудно* составлять суд из такого числа епископов, то ведь это *практическое* соображение о трудностях и удобствах может быть применено и к другим церковным канонам. — Нужно ли напомнить, что существует третье правило седьмого вселенского собора, находящееся в прямом противоречии с коренными прин-

циями нашего церковного управления?

К этого рода фактам возможно лишь двоякое отношение: или признать, что они оправдываются ходом истории и потребностями жизни, — и в таком случае уже нельзя на одной канонической почве оспаривать какую бы то ни было предлагаемую реформу в области духовного ведомства; или же считать такие факты за безусловно ненормальные, — и тогда современные защитники строгого клерикализма по таким сравнительно второстепенным вопросам, как устройство духовного суда могут услышать от своих противников справедливое замечание: "врачу, исцелися сам", или: "снявши голову, по волосам не плачут". Едва ли также не напрасно почтенный канонист московской Академии связал вопрос о судебной реформе с вопросом о православии, ибо на этот счет в наших духовных сферах существуют одинаково авторитетные, хотя и прямо противоположные мнения, как это видно из записки синодского комитета, где проф. Лавров выставляется как проповедник "совершенно чуждых и неизвестных православной церкви мыслей, что вся судебная власть сосредоточивается в епископе и епископстве".

Косвенный ответ на полемические труды впр. Алексея воспоследовал через девять лет, когда в "Руси" Аксакова (за 1882 г.) были напечатаны одним из самых видных представителей нашего ученого духовенства о. Ив. — П. двенадцать статей о русском церковном управлении, где 1) подробно была доказана неканоничность этого управления, и 2) представлен обстоятельный проект *канонического* его преобразования. Вслед затем там же была напечатана заметка Д. Хомякова (сына известного славянофила), указывавшего, что всякий проект церковного преобразования останется бесплодным бюрократическим измышлением пока церковь не будет избавлена от государственной опеки и не возвратит себе свободы самоопределения, в ней же единственное существенное условие ее жизни. Проект о. Ив. — П., заметки Д. Х. (вместе с некоторыми другими заявлениями по тому же предмету) вызвали гр. Л. Н. Толстого сказать свое заключительное слово в виде следующей притчи. "Прибежали ко мне дети, говорят: у нас на дворе орла поймали! — Как поймали? Отчего же он не улетел? — Да дворник ворота запер... — Полноте, дети, разве не видите, что это не орел, а просто курица!"

Как бы то ни было, с точки зрения клерикально-практической нельзя достаточно высоко оценить заслугу впр. Алексея, отстаивавшего судебную власть епископов. И если бы в близком будущем вместе антиканонической реформы духовного суда можно

было предвидеть каноническое преобразование нашего церковного управления, то никто из русских иерархов не имел бы таких прав, как нынешний архиепископ виленский, стать во главе этого, на канонических основаниях преобразованного, высшего управления русской церкви.

БЕРДНИКОВ – Илья Степанович, профессор церковного права. По сведениям, от него полученным, сын дьячка Вятской губернии, Слободского уезда, села Косы. Род. 12 июля 1839 года. Учился в глазовском духовном училище, вятской духовной семинарии и казанской Духовной Академии, где кончил курс в 1864 г. и тотчас-же был определен преподавателем той-же академии по кафедре церковного права и церковной археологии и литургики. По введении в Академию устава 1869 г. остался преподавателем только церковного права, с назначением экстраординарным профессором. В 1881 произведен в ординарные, а с 1890 преподает в звании заслуженного профессора. Из обстоятельств служебной деятельности И.С. можно упомянуть еще о следующих. С 1872-76 он был инспектором академии, с 1882-86 помощником ректора по церковно-практическому отделению. В 1881-г., по предложению казанского архиепископа Сергия, был на год командирован в Петербурге в качестве члена комитета по пересмотру академического устава 1869 г. В том-же 1881 г. Илья Степанович был возведен Св. Синодом в степень доктора богословия за сочинение *"Государственное положение религии в римско-византийской империи"*. Казань 1881. В 1883 Академия Наук удостоила его золотой Уваровской медали за рецензию книги профес. Горчакова *"О тайне супружества"*. Кроме Духовной Академии И.С. преподает церковное право и в казанском университете: в течении 1871-76 гг. он был временным лектором, а с 1885 состоит штатным профессором этого предмета. Учено-литературные труды И. С. Бердникова :

1) *О символических знаках и изображениях на христианских археологических памятниках* ("Правосл. Собес." 1869. т. II). 2) *Государственное положение религии в римско-византийской империи*. Т. I. Государственное положение религии в римской империи (до Константина В.) Казань, 1881. стр стр. 8° . 3) *Разбор сочинения проф. протоиерея М.И. Горчакова "О тайне супружества"* (в 26 присужд. Уваров. нагр.) 4) *Церковное право как особая самостоятельная правовая область и ее отношение к общей системе права* ("Прав. Соб." 1885 г. № 10 и отд. оттиск). 5) *Форма заключения брака у европейских народов в ее историческом*

развитии. Актовая речь в Казанском Университете. Казань 1887. (из "Учен. Зап. Казан. Univ." 1887 г.). 6) *Заметка о том, как понимать осьмое правило первого вселенского собора*. (Прав. Соб." 1888 г. № 3). 7) *Краткий курс церковного права православной греко-российской Церкви, с указанием главнейших особенностей католического и протестантского церковного права*. Казань 1888. 8° . 303 стр. 8) *Дополнение к краткому курсу церковного права Православной греко-российской церкви*. Казань 1889. 9) *Ответ на анонимную рецензию книги "Краткий курс церк. права", помещенную в "Церк. Вестн."* ("Прав. Соб." 1888. № 9). 10) *Новое государство в его отношении к религии*. Актовая речь в Дух. Академии. ("Прав. Соб." 1888. № 11 и отд. оттиск). 11) *Церковное право Православной Церкви по воззрениям канониста-западника*. Ответ на рецензию пр. Суворова ("Прав. Соб." 1889 г. № 1, 2, 8; 1890. № 2, 5, 6). 12) *Новые опыты курса православного церковного права*. ("Учен. Зап." Каз. Univ. 1890 г. № 6).

Главный ученый труд И.С.Бердникова "Государственное положение религии в римско-византийской империи" появился в лучшую, недавно минувшую эпоху наших духовных академий, когда в них пробудилась серьезная научная деятельность; вследствие различных неблагоприятных условий пробуждение это оказалось очень кратковременным и дало нам лишь несколько отдельных богословских и церковно-исторических диссертаций, стоящих на высоте европейской науки. К их числу несомненно принадлежит и названная книга И.С. Бердникова. Характер этого труда и главная мысль автора выражена в следующих словах предисловия: "Мы держались и намерены держаться впредь в исследовании своего вопроса *историко-генетического метода*, как единственного научного приема, который может привести к прочным и строго-научным результатам при исследовании явлений общественно-исторического характера. Этот метод поставил нас в необходимость начать исследование своего вопроса не со времени появления христианства, а с самого основания римского государства, с которым встретилось христианство при своем появлении. Когда христианство явилось в мир, оно нашло то место, которое ему подобало, занятым другою религией, пользовавшейся *прочным государственным положением*. Чтобы распространиться в римской империи, христианству нужно было устранить прежнюю религию. Отсюда трехвековая борьба христианства с языческою религией и с государством ей покровительствовавшим. Когда же христианство одержало верх над языческою религией и постепенно заменило ее, тогда оно заняло и в государстве

то положение, которым пользовалось прежде язычество. *Смена одной религии другою не изменила существенным образом склада римского государства.* Взгляд государства римского на значение религии в деле достижения государственных целей и на место, которое она должна занимать в нем, остался в общем тот же самый. Да и вообще законы, изданные в языческий период, продолжали действовать... Законы христианских императоров конечно должны были носить на себе следы влияния христианских начал, тем не менее и в это время основа общественного и государственного строя оставалась та же – историческая. Внешнее и наглядное доказательство тому представляет свод законов византийской империи, изданный при Юстиниане. Не смотря на то, что при Юстиниане влияние христианского учения на государственные законы стало гораздо заметнее прежнего, все-таки треть законов помещенных в его своде, принадлежит по своему происхождению к языческому периоду, и значительная часть остальных к третьему и четвертому веку, когда христианское влияние было очень ограниченное. Притом же новые законы помещены в своде Юстиниана как дополнение к старым законам, составляющим основу свода." (стр. III-V. Курсив в этой выписке принадлежит мне).

Подробный разбор Юстинианова кодекса с указанной точки зрения для доказательства того, что *легальный строй* византийской империи (не говоря уже про явления конкретной жизни) оставался принципиально и существенно языческим, совершенно чуждым христианских идей и требований, – такой разбор был бы трудом весьма интересным и важным. К сожалению автор рассматриваемого нами труда остановил свою работу на первом томе, доводящем дело лишь до Константина Великого. Этот том распадается на два неравных по объему и по достоинству отдела. Первый (гл. I-V) представляет полное и связное собрание исторических фактов, освещающих римскую религию в ее отношениях к государству. Не смотря на многие точки соприкосновения с известным сочинением Гастона Буассье о римской религии, г. Бердников очевидно работал самостоятельно по древним источникам, и его труд если не в литературном отношении, то со стороны научного достоинства не уступает труду французского академика. Разумеется от трактата, обнимающего такую обширную и разработанную тему нельзя требовать новых научных открытий по частным вопросам; достаточно если мы находим здесь хорошо расположенный и осмысленный фактический материал и верные обобщения. Из этих последних отметим то, что автор говорит о

происхождении и характере римского жречества. "В родовом культе совершал жертвоприношения обыкновенно глава рода, в курии представитель ее курион, в городской общине царь с царницей и с весталками, которые блюли за неугасимым очагом городской общины, так же как в семье дочери ухаживали за домашним очагом. Но в городской общине боги мало-по-малу умножились, и культ вследствие этого значительно осложнился, а у царя было гораздо более дела, чем у главы семейства или курии" (243). Пришлось таким образом прибегнуть к разделению труда, что по преданию и совершилось впервые при царе Нуме, учредившем фламингов и другие жреческие коллегии, а также и должность верховного понтифика. "Жречество произошло путем выдела из общей совокупности полномочий государственной власти; происхождение его представляет собой первый опыт разрешения *imperium* на его составные части, которое с течением времени еще не раз повторялось напр. в учреждении цензорства, преторства и пр. Жречество есть таким образом новый отдел полномочий государственной власти, ради практического удобства порученный нарочитым лицам. Оно исполняет вместо царя то, что прежде совершал сам царь. Оно учреждено государственною властью и таким образом по самому происхождению своему составляет учреждение государственное" (244). Впоследствии "в лице императора восстановилось древнее общение между *imperium* и *sacerdotium*, которое существовало в царский период". Впрочем, "вся история римского жречества показывает, что у римлян оно не имело самостоятельного значения наряду с *imperium*, напротив, было принадлежностью последнего. Законным представителем и ходатаем государства перед богами был государственный чиновник, уполномоченный от государства для ведения всех вообще его дел, не исключая и религиозных; жрецы же государственные были пособниками чиновника в деле умоливания государственных богов" (248). Так как юридическое полномочие общения с богами от лица государства принадлежало государственным чиновникам, то жрецы, фактически отправлявшие большую часть религиозных обрядов, — не имели *imperium* — собственных прав государственной власти, принадлежавшей чиновникам. По отношению к последним они были частными людьми — *privati*. Они не могли созвать собственною властью народ хотя бы и для религиозных целей (*contio*), не могли делать публикаций, касающихся праздников и культа вообще. Но не будучи чиновниками, жрецы пользовались некоторыми внешними отличиями и преимуществами, усвоенными чиновникам. (248, 249). Вообще же римской

религии г. Бердников дает такую, далеко не новую, но вполне верную характеристику: "Главное в том, говорит он, что римская религия не имела в себе задатков к самостоятельной жизни помимо государства, потому что у нея не было задачи, отличной от задачи государства"... Она "была назначена для того, чтобы оберегать материальные интересы государства". (212). "Религия давала государству только то, что составляло его интерес, столько, сколько ему было нужно, и так как ему угодно". (222).

Во втором отделе книги г. Бердникова (гл. VI) изображается "Церковь Христова как самостоятельное, независимое от государства религиозное общество и ее положение в римском государстве (до Константина В.)". Здесь автору не удалось ясно различить, а потому и определенно связать идеальное понятие о церкви как обществе чисто-духовном, предвещающем царствие небесное, и реальные условия ее существования и развития на земле. Иногда невозможно разобрать, о чем собственно говорится: о желательном и уповаемом, или о действительном. Вообще чтение этой главы производит впечатление чего-то смутного, неопределенного и недосказанного. Быть может это происходит от того, что автор имел пока дело лишь с тою зачаточною эпохою в жизни христианства, когда исторические условия его дальнейшего существования еще не выяснились и не определились. Если так, то тем более жаль, что этот почтенный труд остается без продолжения.

Е. П. БЛАВАТСКАЯ – неразрывно связала свое имя с историей того движения, которое называется то нео-буддизмом, западным буддизмом, эзотерическим буддизмом, – то теософией, или теософизмом. Уже сопоставление этих названий вызывает некоторое недоумение. Известно, что основная характерная черта буддизма (за которую его так высоко ценят некоторые новейшие европейские философы) состоит в непризнании Бога, т.е. единого, абсолютного существа, как положительного начала всего существующего. Санскритское слово *айшварика*, буквально соответствующее нашему *теист* (от *ишвара* – божество, как теист от Θεός), обозначает для буддиста одно из главных лжеучений, враждебных истинной религии. Понятно поэтому, что мистическая часть буддистской доктрины никогда не могла обозначаться каким-нибудь термином, соответствующим греческому слову теософия (по-русски богомудрие). Такие названия как боди (мудрость) маха-яна (большой путь или точнее большая колесница (1), абидарма (2) (трансцендентальное учение) не заключают в

себе никакого намека на божество, — как и следует по действительному характеру этой доктрины, отрицающей единого Бога, а в множестве богов видящей лишь существа низшего порядка сравнительно с Буддой, т.е. человеком, который собственными усилиями достиг полного освобождения от всех форм и определений внутреннего и внешнего бытия (нирвана). Между тем теософией называется мистическое знание о Боге и от Бога. Ясно таким образом, что одно и то же учение не может быть зараз и буддизмом, и теософией. А действительный характер того учения, о котором мы говорим, не оставляет ни малейшего сомнения насчет того, которое из двух названий есть настоящее. Достаточно сказать, что один из первенствующих членов псевдо-теософического общества Олькот составил и издал буддийский катехизис и что этот катехизис был безусловно одобрен верховным жрецом этой религии на острове Цейлоне.

В истории теософического движения, начавшегося в Америке в 1875 г., затем перешедшего в Индию и наконец в Европу, очень многое покрыто мраком, который я не берусь рассеять. Есть основание утверждать, что хотя г-жа Блаватская и не была никогда в Тибете, однако если не возникновение, то распространение псевдо-теософии совершилось не без воздействий со стороны северного буддизма; и хотя сообщения таинственных загималайских братьев и имеют явно подложный характер, но само это братство так называемых "махатм" едва ли есть чистый миф. Не те ли это *келаны*, о которых еще в сороковых годах рассказывал один миссионер-путешественник (3).

В всяком случае мы имеем здесь дело с любопытным явлением наступательного движения буддизма на западный мир. Утверждать невозможность такого движения на основании мирного и пассивного характера буддизма, которому бы чужд всякий прозелитизм, есть явная нелепость. Ибо без прозелитизма религия, возникшая на берегах Ганга, не могла бы распространиться до Малакки и Филиппинских островов, до Японии и Сибири.

Глубокая идея буддизма еще не пережита человечеством, она может овладеть и западными умами, которые дадут ей новые формы. Мы уверены, что движение, представляемое мнимыми теософами, есть лишь предвестие более важных явлений.

Сама г-жа Блаватская с ее американскими и европейскими друзьями были лишь орудием, а не инициаторами этого движения. Я не буду останавливаться на практической деятельности этой замечательной женщины, а ограничусь лишь краткою характе-

ристикой ее главных сочинений. Она в три приема пыталась изложить сущность тайного буддизма, именно, в трех книгах: *Isis unveiled. The secret doctrine* и *The key to theosophy*. Первое из этих сочинений изобилует именами, выписками и цитатами. Хотя большая часть этого материала взята, очевидно, не из первых источников, однако нельзя отказать автору в обширной начитанности. За то систематичность и последовательность мышления отсутствуют вполне. Более смутной и бессвязной книги я не читал во всю свою жизнь. И главное, здесь не видно прямодушного убеждения, нет отчетливой постановки вопросов и добросовестного их разрешения. Две другие книги представляют меньше эклектического материала и больше внешнего порядка, но с теми же внутренними недостатками. Самые противоположные точки зрения ставятся здесь рядом, без всякой попытки их внутреннего примирения или синтеза. Когда дело идет о какой-нибудь христианской идее (напр. живого Бога, молитвы и т.п.) "теософия" является безусловным рационализмом и натурализмом, чтобы сейчас же превратиться в слепой и суеверный супранатурализм, лишь только на сцену появляется тайная мудрость и чудеса древних и новых "адептов".

Всякое серьезное учение имеет, по крайней мере, одно из следующих трех оснований: или оно опирается на положительное откровение свыше, на слово Божие, или оно пытается вывести свое содержание из принципов чистого разума, или наконец оно представляется обобщением фактов, изучаемых положительными науками. Многие учения пытаются так или иначе сочетать два из этих источников истины, или же и все три. Но что касается до необуддизма, то он одинаково чужд каждому из них, а следовательно не может представлять и их сочетания. Отрицательное отношение к Богу, как к чистой абстракции (см. между прочим *Key to theosophy*, p. 66), исключает возможность положительного откровения; разумом "теософисты" пользуются только для голословных ссылок на него против враждебных им догматов, а к положительной науке и к ученым они относятся почти с такою же ненавистью, как к христианской церкви и ее иерархии (у г-жи Блаватской целые главы наполнены бранными выходками против европейской науки, не желающей признавать азиатских басен). На чем же однако основана эта антирелигиозная, антифилософская и антинаучная доктрина? Единственно на предположении о существовании какой-то тайной мудрости, крупицы которой находятся у мистиков всех времен и народов, но которая в целости хранится каким-то загималайским братством, члены которого

живут по тысяче лет и более, могут, не выходя из своей кельи, действовать на любой точке земного шара и т.п. Вовсе не отрицая безусловно *возможности* подобных вещей, мы полагаем, что учение, которое принимает их *действительность* как свой *исходный пункт*, которое *основывается* на каком-то предполагаемом, голословно утверждаемом *секрете*, — за который никто и ничто не ручается, — никак не может быть признано искренним и серьезным учением. В "теософии" г-жи Блаватской и К^о мы видим шарлатанскую попытку приспособить настоящий азиатский буддизм к мистическим и метафизическим потребностям полуобразованного европейского общества, неудовлетворяемого по тем или другим причинам своими собственными религиозными учреждениями и учениями.

Но помимо этого формального шарлатанства, есть же однако в новом учении какое-нибудь положительное содержание, привлекающее и прямодушных искателей истины, каких без сомнения немало между "адептами". Специфическое содержание необуддизма (в общедоступной его части) сводится к двум главным пунктам: к теории седмиричного состава человеческого существа и к теории бесчисленных циклов мирового развития, с которыми связаны и судьбы нашего духа. Обе эти теории, как они представлены в сочинениях наших "адептов", вызывают существенные возражения. Ни малейшей попытки рационально обосновать седмичастность нашего существа мы здесь не находим. Нам просто сообщается, как важная и интересная новость, что мы состоим из семи ипостасей, вложенных одна в другую на подобие деревянных игрушечных яиц; сообщаются, более или менее неудобные санскритския названия (4) и затем описываются более или менее подробно они сами и их взаимные отношения. Все это нужно принимать на веру. Почему этих особых элементов семь, а не меньше или не больше — решительно неизвестно. Ведь мудреных санскритских слов и соответственных описаний легко могло бы хватить и на двадцать пять ипостасей, — каковое именно число и признается в философской системе Саихья. Точно также теория космических и пневматологических циклов развития в частности своих представляется совершенно произвольною, а в общем проникнута грубым представлением внешней, — или *бурной* бесконечности (*schlechte Unendlichkeit*), ложность которой была указана уже Аристотелем и окончательно обличена Гегелем (5).

Тем не менее в обеих этих теориях скрывается некоторая истинная тенденция, которую и оправдывается до известной сте-

пени их успех. Важно и полезно было напомнить о сложности и глубине человеческой души и жизни в виду односторонних и узких воззрений материализма и отвлеченного спиритуализма, из которых одно превращало наше я в физиологическую функцию нервов, а другое ограничивало его поверхностною областью отчетливого сознания. Столь же полезно и важно настаивать на великой идее закономерного развития в применении к судьбам нашего духовного существа.

Итак, если Е.П.Блаватская положила всю свою душу в пропаганду необуддизма, то при всей несостоятельности и ложности этого учения, как целого, при всех неправильных сторонах ее собственной деятельности, шарлатанской и крайне неразборчивой на средства, все-таки нельзя отнести к ней с безусловным осуждением и отказать ей в некоторой относительной правде.

БОГОРОДСКИЙ – Неофит Михайлович, богослов. В 1874 г., из ярославской семинарии, поступил в петербургскую духовную академию, где в 1878 г. кончил курс с правом на степень магистра. В 1879 г. защитил магистерскую диссертацию "*Учение св. Иоанна Дамаскина об исхождении Св. Духа*, изложенное в связи с тезисами Бонской конференции 1875 года". (СПб. 1879, 8° 186 стр.). Состоит с 1879 г. преподавателем Литовской семинарии.

Бонская "международная конференция друзей церковного единения", созванная по почину немецких старокатоликов в августе 1875 г., возобновила – вопреки тысячелетней давности – спор между восточными и западными богословами об исхождении Св. Духа. Несмотря на примирительное настроение этого собрания (особенно со стороны старокатоликов, создавших конференцию и непосредственно заинтересованных в ее успехе) дело не подвинулось вперед. Сначала обе стороны составили свои "положения", которые оказались несогласимыми. Самый авторитетный из вождей старокатоличества, Дёллингер, заявил, что одно из положений, представленных восточными (именно: "всякое участие Сына в исхождении, чрез которое Св.Дух получает свое существование, исключается") – не может быть принято ни одним западным богословом. С другой стороны, из семи положений, представленных самим Дёллингером (от имени старокатоликов), относительно трех не было принято восточными никакого решения. Чтобы как-нибудь видоизменить такой неудовлетворительный результат, тот же Дёллингер предъявил снова шесть других положений, извлеченных им из творений св. Иоанна Дамаскина

Разумеется, эти положения были приняты обеими сторонами, но единомыслие было только кажущееся. Дело в том, что принятые обеими сторонами выражения св. Иоанна Дамаскина (взявшего их большею частью у прежних отцов) толкуются каждою стороною по-своему и следовательно так же мало могут обуславливать взаимное согласие, как и тексты Библии, принимаемые всеми враждующими церквами и сектами. Из шести положений особенное значение имело третье, гласящее: "Св. Дух исходит из Отца *через Сына*". Эта формула, употреблявшаяся еще на VII вселенском соборе (в исповедании веры св. Тарасия, патриарха Константинопольского) и затем принятая на Флорентийском соборе как средний термин, одинаково подходящий к восточному и западному взгляду, — оказалась столь же бесполезною теперь, как и тогда. Под выражением "через Сына" западные понимают действительное участие Сына в предвечном акте исхождения Св. Духа, а восточные, решительно отрицая такое участие, стараются истолковать это выражение особым образом применительно к своему взгляду. С этой стороны следствием возобновленного, благодаря старокатоликам, спора было обогащение нашей духовной литературы тремя новыми сочинениями, посвященными богословскому оправданию восточного взгляда на спорный вопрос, — а именно: 1) Кохомского, "Учение древней церкви об исхождении Св. Духа". Спб. 1875; 2) архимандрита (впосл. епископа) Сильвестра "Ответ православного на предложенную старокатоликами схему о Св. Духе". Киев 1874 (6). Оба эти сочинения предшествовали боннской конференции, которая в свою очередь послужила поводом к 3) диссертации Н. Богородского: "Учение св. Иоанна Дамаскина об исхождении Св. Духа". Спб. 1879.

Г. Богородский имел тройное основание остановиться на одном названном Отце Церкви, не касаясь других: 1) тезисы боннской конференции, с которыми связана его диссертация, составлены из выражений, взятых у св. Иоанна Дамаскина; 2) этот церковный учитель есть последний по времени *общий авторитет* для восточной и западной церквей; 3) Несмотря на свой значительный талант мыслителя и поэта, св. Иоанн Дамаскин богословствовал самостоятельно лишь по некоторым специальным вопросам, возникавшим в его время (об иконопочитании и т.п.); относительно же главных богословских пунктов он почти исключительно собирал и приводил в порядок мысли прежних великих отцов Церкви, воспроизводя нередко и самые их выражения; поэтому его "Точное изложение православной веры" (а отчасти и другие сочинения) представляет не частные мнения отдельного

церковного писателя, а имеет более важное значение как систематический свод всей прежней патристики (до VIII-го века), как общий голос вселенской церкви до ее разделения (7).

К сожалению этот голос не сохранил через одиннадцать веков такую внятность, чтобы все должны были понимать его одинаковым образом. И действительно, одни и те же изречения у св. Иоанна Дамаскина толковались и толкуются совершенно различно восточными и западными богословами. Таким образом г. Богородскому при исполнении его задачи весьма трудно было избежать логического круга: восточный взгляд на исхождение Св. Духа следовало доказывать изречениями св. Иоанна Дамаскина, а сами эти изречения необходимо было принимать лишь в смысле, согласном с восточным взглядом. Впрочем, г. Богородский дозволяет себе одно значительное отступление от преданий школьной полемики. Греческие и старые русские полемисты настаивали обыкновенно на том, что все отеческие изречения, в которых говорится об участии Сына в исхождении Св. Духа, относятся не к вечному акту троичной жизни в Божестве, а лишь к временному проявлению или ниспосланию (πέμψις) Св. Духа тварям чрез Сына. Относительно некоторых мест такое толкование противоречит, однако, явному смыслу слов, и потому в настоящем столетии некоторые из наших богословских писателей (напр., преосв. Макарий в своем догматич. Богословии) стали проводить этот взгляд с некоторыми ограничениями. Г. Богородский решительно отказывается от старого толкования во всех тех случаях, где оно непримиримо с контекстом. Он допускает, что Иоанн Дамаскин (как и прочие отцы) говорили не только о временном ниспослании, но и о предвечном исхождении Св. Духа чрез Сына, однако, не в смысле какого-нибудь действительного участия второй ипостаси в этом акте, а лишь в смысле совместности или сосуществования Сына и Духа при положении их бытия Отцом (8). Нам кажется, что и к этому новому взгляду можно применить то, что сам г. Богородский говорит по поводу традиционной точки зрения архим. Сильвестра: "Слишком строгое проведение этой мысли заставляет автора толковать некоторые места в таком смысле, который представляется по ходу речи не вполне вероятным".

В основание своей аргументации г. Богородский полагает "главный образ, при помощи которого св. Иоанн Дамаскин представлял рождение Сына и исхождение Св. Духа". Этот образ, встречающийся, впрочем, и у прежних св. отцов (напр., у Василия В., у Григория Нисского) есть образ *слова и дыхания*. Дух

Св. уподобляется дыханию, выходящему из уст при произнесении слова и как бы выносящему слово вместе с собою: Он "есть то дыхание, которое испускает Бог, изрекая Свое ипостасное Слово". Дыхание как такое, конечно, независимо от слова: но св. отцы в своем уподоблении говорят не о дыхании вообще, а о том дыхании, которое во время произношения слова делается звуком (φωνή), обнаруживающим (φανερῶσα) в себе силу слова". А в этом смысле, т.е. в смысле определенного звукового движения воздуха, дыхание, без сомнения, обуславливается и тем словом, в силу которого произносятся именно *эти*, а не другие звуки. Следовательно отношение здесь не ограничивается одним сосуществованием или совместностью, и "главный образ" Иоанна Дамаскина не говорит в пользу взгляда г. Богородского. Он не говорит, правда, и в пользу употребленного Дёллигнером неудачного термина "орудие" ("акт изведения Св. Духа есть акт Отца, который при этом пользуется, так сказать, Сыном как орудием"). И человеческое слово никак не есть орудие для произведения выражающих его звуков; в применении же к трояческой жизни Божества понятие орудия или орудийной причины (causa instrumentalis) должно быть безусловно исключено. Есть, однако, другие виды причинности, более подходящие в данном случае, напр., причина образовательная, или идеально-определяющая (causa formalis, εἶδος). Справедливо отвергая понятие орудия, г. Богородский вовсе не рассматривает другие, более тонкие, способы обусловленности одного другим, которые, однако, мог иметь в виду Иоанн Дамаскин, хороший знаток Аристотеля (как это известно и г. Богородскому, упоминающему об его анализе причинности в диалоге против Манихеев). Эта сторона дела, на которой слишком мало останавливается наш автор, важна и для оценки действительного значения тех уподоблений, которые он напрасно толкует в свою пользу. Так, напр., кроме уже упомянутого "главного образа", он занимается также довольно употребительным у св. отцев образом *потока*, где первая ипостась уподобляется источнику, вторая – руслу, а третья – самой текущей воде. Без сомнения, русло не есть ни производящая причина, ни орудие воды, но столь же несомненно, что это русло есть образовательная причина или определяющее условие действительной конкретной воды, составляющей поток или ручей. Разумеется, это сравнение, как и все другие, может служить только для наглядного пояснения, а никак не для определения или обоснования мысли.

Вообще же этот богословский спор не может быть решен тем обычным путем, которого должен был держаться и г. Бо-

городский. Этот путь не выводит нас из логического круга: данный взгляд должен быть доказан изречениями св. Отцев, а сами эти изречения должны толковаться лишь согласно данному взгляду. Другое дело, если бы эти отеческие тексты, служащие основанием доказательства, были настолько определенны и решительны, что не допускали бы никакого сомнения и никакой возможности толковать их в различном смысле. Но всякий, знакомый с предметом, согласится, что такие решительные заявления по этому вопросу у отцев древней, т.е. неразделенной церкви, если и существуют, то лишь как самое редкое исключение, так что их всегда можно рассматривать как частное мнение того или другого отдельного отца (как это и утверждал, напр., Марк Ефесский, а гораздо раньше его – сам Фотий). Огромное же большинство отеческих изречений и рассуждений об исхождении Св. Духа довольно неопределенны и с грехом пополам могут быть истолкованы и в ту, и в другую сторону. А строго говоря, они не выражают ни того, ни другого из спорных взглядов, развившихся уже позднее под влиянием полемики, а скорее указывают на некоторое среднее представление, которое, однако, не было еще, насколько мне известно, сформулировано в богословских школах.

Из указанного ложного круга может быть только два выхода. Или нужно сначала обратиться к внутреннему религиозно-философскому содержанию самой идеи Троидного Бога и на основании ее определить взаимное отношение трех ипостасей, а затем уже пользоваться и подтверждением отцев; но такое решение "по существу", как бы верно и удовлетворительно оно ни было, не будет ни для кого формально-обязательным. Этот путь открыт только свободным мыслителям, а не представителям профессиональных и школьных традиций; для достижения положительных результатов на этом пути нужно не только присутствие живого религиозного смысла и философского дарования, но и полное отсутствие теологической рутины и мыслебоязни. Другой способ решения – внешний – церковный авторитет. Для римско-католиков этим способом дело уже окончательно решено на флорентийском соборе. Это решение могло казаться обязательным и для старокатоликов, так как они протестовали сначала лишь исключительно против ватиканского собора 1870 г. и его догмата *de infallibilitate pontificis romani ex cathedra*, и желали сохранить неизменно то церковное положение, в котором находились непосредственно перед провозглашением этого догмата. Но на деле они очень скоро совсем покинули эту позицию и в настоящее время флорентийский собор имеет для них так же мало авторитета,

как и ватиканский. Таким образом они теперь существенно сблизились с восточными богословами — и для тех и для других высший церковный авторитет для решения спорных вопросов может представляться только новым вселенским собором с исключением (если не *de jure*, то *de facto*) папы и римско-католических епископов. Однако и тут нет никакого практического решения; ибо всякий понимает, что о созвании такого нового вселенского собора могут быть только так называемые "академические" рассуждения.

Общая бесплодность всего этого спора не может, конечно, быть упреком для автора богословской диссертации. Г. Богородский сделал все, что мог для удовлетворительного исполнения своей задачи. Он собрал все относящиеся к предмету места из сочинений Иоанна Дамаскина и подробно разобрал их с несомненным знанием греческого языка и патристической литературы, воздерживаясь по возможности от недобросовестных полемических уловок и явных натяжек. Его диссертация послужит полезным вспомогательным материалом для последующих трудов по патристике, а если таковых у нас больше не будет — в силу возобладавшего принципа, что работа мысли и знания не нужна и даже вредна для религии, то это сочинение останется одним из скромных, но почтенных памятников того времени, когда и в нашей зачаточной богословской литературе, под влиянием повышенных научных требований от духовной школы, появились признаки живого движения и роста.

БОЛОТОВ — Василий Васильевич, богослов. В 1875 г. из тверской семинарии поступил в петербургскую духовную академию, где окончил курс магистрантом в 1879. В том же году защитил магистерскую диссертацию "*Учение Оригена о Святой Троице*" (Спб. 1879. 8°. стр. 451) и назначен доцентом академии. С 1885 г. экстраординарный профессор. В 1893 г. избран членом-корреспондентом Академии Наук.

Кроме диссертации, напеч. в "Христиан. Чтении": 1) *Немецкая богословская литература* (1881); 2) *К истории внешнего состояния Константинопольской церкви под игом Турецким* (1882); 3) *Иностранная богословская литература* (1882); 4) *Из церковной истории Египта* (1884-86); 5) *Несколько страниц из церковной истории Эфиопии: I К вопросу о соединении Абиссин с православною церковью и II. Богословские споры в эфиопской церкви* (1888); 6) *Описание двух эфиопских рукописей*, пожертвованных в библ. Спб. Духовн. акад. (1887).

Главное сочинение г. Василия Болотова "Учение Оригена о Святой Троице" было бы заметным явлением и в более богатой богословской литературе, нежели наша. Хотя об Оригене вообще и о некоторых частных пунктах его доктрины написано очень много и в Германии, и во Франции и в Англии, и учение его о Троице обсуждалось многократно в общих сочинениях, но специально этому предмету посвящена, насколько мне известно, только одна небольшая монография (Harrer, *Die Trinitätslehre des Origenes*, Rgsbg. 1858), по объему и обстоятельности исследования без сравнения уступающая труду г. Болотова.

В задачу нашего автора не входило обогащать изучение Оригена новыми источниками — открытием чего-нибудь из потерянных, или уничтожавшихся сочинений великого писателя. Впрочем открыть здесь что-нибудь значительное возможно было бы только при особенно счастливой случайности. Кое-что из Оригена, впервые изданное после появления диссертации г. Болотова (именно кардиналом Питра в его *Analecta sacra*, tt. II, III, IV) прямого отношения к учению о Троице не имеет. Что касается до литературы предмета, то г. Болотову пришлось бы, конечно, считаться с такими замечательными сочинениями, вышедшими за последнее 15-летие, как *Benis, De la philosophie d'Origène*, P. 1884, *Bigg, The christian Platonists of Alexandria*, 1886, а также с превосходною главою об Оригене у Гарнака, *Dogmengeschichte I*, 1888. Тем не менее учение Оригена о Троице не есть предмет такого рода, чтобы хорошая книга о нем могла устареть в 15 лет.

В кратком введении г. Болотов объясняет, что преобладающее значение для его предмета имеет точка зрения догматическая. "Учение Оригена о Троице имеет традиционную славу спорного вопроса, и эта слава составляет его специальную характеристику. Но все эти споры велись на догматической почве" (стр. 1). Это без сомнения справедливо. Но то, что автор говорит о точке зрения исторической, вызывает недоумение. Он утверждает, что по данному вопросу "вести исследование в историческом интересе весьма трудно, если не совсем невозможно. В самом деле, одна из самых важных задач, которую может ставить в отношении к данному вопросу историческая точка зрения будет состоять в том, чтобы понять учение Оригена о Св.Троице, как *результат прошедшего, или тех влияний**, среди которых развивался этот христианский мыслитель. Но для удовлетворительного решения этой задачи необходимо точное представление о сумме этих влияний, между тем как мы не можем питать уверен-

* *Курсив мой. В.С.*

ности не только в том, что все они могут быть изучены с достаточной точностью, но даже и в том, что можно составить верное представление об их количестве. Точных исторических указаний на те источники, *из которых Ориген мог заимствовать* * те или другие воззрения, так не много, что невозможно создать из этих данных твердой почвы для исследований" (стр. 2). Общие влияния, под которыми сложилось учение Оригена о Троице, хорошо известны, предполагать же заранее какие-нибудь особенные источники, из которых он *заимствовал* те или другие существенные частности своего воззрения, нет достаточного основания. Несомненно, что в александрийскую эпоху как языческие, так и христианские писатели очень много списывали у своих предшественников, но на этот общий факт нельзя ссылаться, когда дело идет об одном из самых самостоятельных и богато одаренных умов во всей церковной литературе. Под какими бы влияниями не слагались его мысли, во всяком случае они не были только результатом этих влияний. Если мы в праве ставить вопрос о заимствованиях относительно Оригена, то мы должны ставить то же вопрос и относительно его предполагаемых источников и так далее *ad infinitum*. Другая, по мнению нашего автора, а на самом деле единственная в настоящем случае, историческая задача состоит в том, чтобы объяснить общее отношение Оригенова учения к прошедшему, определить значение и место Оригена в ряду тех представителей богословской мысли, которые уясняли учение о Троице. Эту задачу г. Болотов основательно вводит в свое исследование и разрешает ее с успехом.

Вся книга разделяется на три отдела. Первый представляет очерк состояния учения о Св. Троице до времени Оригена в связи с философским учением об отношении первого и второго начала. Второй отдел имеет своим содержанием самое учение Оригена о Св. Троице. В третьем отделе излагается судьба этого учения в церковной истории и суждения о нем древних и новейших ученых.

Изучение Оригена осложняется тем обстоятельством, что главное его сочинение "о началах" (*περὶ ἀρχῶν, de principiis*) дошло до нас не в подлиннике, а в латинском переводе Руфина, достоверность которого уже вскоре по его появлении была основательно заподозрена. Изменения, которым Руфин намеренно подвергал слова и мысли Оригена касались главным образом его учения о Троице. Дело в том, что промежуток времени (более столетия), отделяющий Оригена от его переводчика, имел реша-

* *Курсив мой. В.С.*

ящее значение именно для церковного учения о Троице: Ориген писал до Арианства и до Никейского символа, а Руфин переводил его по завершении споров, вызванных арианскими и полуарианскими взглядами. Выражения и соображения, которые могли представляться совершенно невинными при догмате еще неопределившемся, становились прямо еретическими после того как выяснилась их логическая связь с антихристианскими идеями, и вместе с тем православному вероучению было дано более точное и полное определение. Таких мыслей у Оригена было не мало, но с другой стороны его авторитет в эпоху Руфина был еще так высок и его писания имели еще так много почитателей между православными (и даже такими светилами православия, как напр. св. Иоанн Златоуст), что переводчик мог искренно считать добрым делом очистить творение великого учителя от всякого "пятна ереси", исключая или изменяя в своем переводе все те места, которые были или казались несогласными с никейским вероопределением. Уличенный в подлогах блаж. Иеронимом, Руфин, не отрицая своих отступлений от греческого текста, имел малодушие оправдываться тем, что будто бы книги Оригена были уже испорчены еретиками, и что он только восстанавливал истинный смысл подлинника. Это заявление Руфина поддерживается и некоторыми позднейшими учеными (Гюэ, Маран, Кэв), желающими во что бы то ни стало сохранить для православия такого великого человека как Ориген; но большинство высказывается за Иеронима. обстоятельный разбор аргументов за и против приводит и нашего автора к тому заключению, что порча Оригеновых сочинений еретиками ни чем не доказана и само по себе мало вероятно, тогда как весьма существенные изменения, внесенные Руфином были совершенно произвольны и оправдывались только его намерением привести мнения александрийского учителя в полное согласие с никейскою формулою. Таким образом, сочинением "о началах" можно пользоваться как источником лишь с большими ограничениями и проверяя его другими сочинениями, подлинность которых несомненна. Таких до нас дошло не много сравнительно с огромным количеством всего написанного "адамантовым" александрийцем; тем не менее и то, что есть, достаточно, чтобы представить в ясном и целом виде его учение о Св. Троице.

Хотя в своем первом отделе наш автор говорит, между прочим, о философских воззрениях (Филона и Плотина), но при изложении и оценке Оригенова учения он стоит почти исключительно на собственно-богословской точке зрения. Формально он в этом,

конечно, прав, так как его сочинение было диссертацией на ученую богословскую степень в духовной академии. Но по существу дела о таком ограничении следует пожалеть: во-первых, потому, что сам Ориген был нераздельно и богослов, и философ, а во-вторых, потому, что относительно учения о Троице философский интерес, правильно понимаемый, находится в совершенном согласии с религиозным.

Философская мысль языческого мира уже возвысилась над хаотическим многобожием, когда среди этого мира явилась христианская проповедь единого Бога. Но единство может пониматься различно: или как мертвенная пустота, все в себе поглощающая, или как живая полнота бытия, все в себе содержащая. Единство Божие очевидно не может быть пустым безразличием, это есть единство живое, содержательное или внутренне различенное. Троица есть определение божественной жизни. В известном смысле Троичность находится во всякой жизни. Во всяком действительно живом существе необходимо различается: 1) то, что живет, субъект жизни или душа; 2) то, посредством чего жизнь проявляется, ее форма, или организация и 3) самое осуществление жизни в совокупности ее процессов и функций. У существа конечного эти три стороны или вида жизни не равны между собою, не покрывают друг друга, так как связь между ними только отчасти внутренняя, частью же определяется извне. Так, хотя несомненно, что начало жизни или души в зародыше создает себе соответственную организацию, но не из себя, а из внешнего материала, и точно также хотя та же душа действует в органических функциях и процессах, но не постоянно и не всецело, а лишь поскольку эти процессы обусловлены помимо души еще внешними воздействиями, а также состоянием органов. Здесь таким образом можно сказать, что живая душа больше, чем ее жизненная организация есть нечто большее, чем жизненные процессы в их действительности. Понятно, что такое отношение немислимо в применении к жизни божественной. Так как здесь не может быть никаких внешних, приводящих условий и воздействий, то предметная действительность Божества есть прямое и всецелое порождение самого первоначального существа (из него самого), и из него же внутренне исходит самый процесс божественной жизни, или вечно-осуществляемое единство абсолютного первоначала с порождаемою им абсолютною действительностью. Так как в божественном существе не может быть ничего препятствующего его самооткровению, то это самооткровение есть полное или всецелое, т.е. три необходимые его термина совершенно самосто-

ятельны или имеют жизнь в себе — это три совершенные ипостаси или лица; но так как эта жизнь, будучи полною в каждом, есть одна и та же во всех, так как они обладают ею совместно и нераздельно, ибо в божественном существе не может быть ничего такого, что бы могло их разъединять, то это существо не теряет своего первоначального единства, а напротив, показывает его безусловную силу в неразрывном соединении трех равных и самостоятельных носителей абсолютной жизни; так как наконец и в божестве предметная действительность жизни и ее внутренний процесс логически обусловлены абсолютною мощью бытия, то в этом смысле вторая и третья ипостась предполагают первую и зависят от нее; — то божество, или та божественная сущность, которая всецело принадлежит второй и третьей ипостаси в силу их отношения к первой, этой первой принадлежит безотносительно, и следовательно она первее двух других, так что сохраняется не только единство существа, но и единство начала в божественной Троице, и устраняется всякая тень многобожия.

Высший интерес умозрительной философии требует, чтобы абсолютное существо могло быть предметом разумного мышления само по себе, независимо от его отношения к бытия конечному. Этим, во-первых, предполагается в абсолютном некоторое определенное внутреннее различие, без которого вообще нельзя в нем ничего мыслить; а во-вторых этим требуется, чтобы различаемые моменты или определения абсолютного существа сами полагались, как абсолютные без всякого смешения с категориями ограниченного бытия. При несоблюдении этого второго условия хотя и можно мыслить о божестве, но это будет мышление недостойное своего предмета или неистинное. Этому двойному требованию: 1) чтобы в абсолютном нечто мыслилось и 2) чтобы это мыслимое было истинно, т.е. соответствовало предмету, вполне удовлетворяет указанное определение абсолютного как триединого, ибо здесь определенно различаемые термины внутренней божественной жизни берутся абсолютно, с решительным устранением таких неадекватных мыслей как смешение, слияние, а с другой стороны — неравенство, подчинение, разделение и т. п.

Того же в существе требует и религиозный интерес христианства. Как религия, христианство держится сознанием верующего о его соединении с небесным Отцем через Иисуса Христа в Духе Святом. Это соединение для того, чтобы удовлетворять религиозную потребность вообще, должно быть *действительным*, а чтобы удовлетворять ее в наивысшей степени должно быть

совершенным. Но 1) действительное *соединение* с божеством в отличие от поглощения или уничтожения предполагает в самом божестве живое единство пребывающих (ипостасных) различий, так как если бы божество было только бездною абсолютного безразличия, то и соединение с ним человека было бы мыслимо лишь как поглощение или исчезновение его в этой бездне; 2) для совершенства же соединения требуется, чтобы соединяющие ипостасы были в полном смысле божественны или чтобы каждая из них всецело обладала божеством, как единосущная, нераздельная и равная с другими; ибо если я соединен с Отцом через Христа в Духе Св., а эти ипостасы не суть (вместе с Отцом) единый и совершенный Бог, то каким образом мое соединение с божеством (религия) может быть совершенным?

Таким образом религиозный и умозрительный интересы христианского учения сходятся в требовании, чтобы определение божественной жизни одинаково не допускало как слияния или поглощения ипостасей в единстве существа, так и разделения их на отдельные, неравные между собою существа. Это требование и было выражено в совершенно общей, но точной формуле никейского догмата, которая по праву может служить мерилom при оценке всякого взгляда на Божество и божественную жизнь.

С этой точки зрения (которую наш автор берет лишь в ее богословском значении) учение Оригена о Троице сравнительно с взглядами предшествовавших ему церковных писателей представляет и важные успехи христианской мысли, а вместе с тем и решительную остановку ее на таких воззрениях, которые не соответствуют истинной сущности христианства.

Положительные заслуги Оригена относительно учения о Троице могут быть сведены главным образом к трем пунктам: 1) Для обозначения действительного внутреннего различия в Божестве Ориген, первый из христианских учителей, писавших по-гречески, ввел как постоянный термин слово ὑπόστασις, которое и было затем окончательно принято в догматике восточной церкви; следует, впрочем, заметить, что Ориген в этом случае лишь применил к христианскому догмату термин, употреблявшийся Плотинom в его метафизическом учении об основных началах бытия, которые он обозначал как три начальные ипостасы — τρεῖς ἀρχικάι ὑποστάσεις — хотя разумеется между лицами христианской Троицы и плотиновскими метафизическими ипостасями (сверхсущее Благо (или Единое), Ум и мировая Душа) была только более или менее близкая аналогия или соответствие, а никак не тождество. 2) Вторую главную заслугой Оригена можно считать

то, что из понятия о троичном отношении в Божестве он удалил все пространственно-материальные определения, позволявшие сближать рождение Сына и исхождение Духа Св. с языческими представлениями об эманациях божественного света. 3) Третья и самая важная заслуга Оригена, за которую особенно ценили его св.Афанасий и другие столпы никейского догмата, состоит в том, что он решительно возвысил понятие божественного самооткровения в Св. Троице над категорией времени и утвердил безусловную совечность Сына и Духа с Отцом.

Но на этом верном пути Ориген не дошел до конца, то есть до идеи единосущия и полного равенства по существу и достоинству между божественными ипостасями. В некоторых пунктах субординационизм у Оригена даже резче выражен, чем у более ранних церковных писателей. Признавая божество Сына, Ориген утверждал, что это божество, как полученное от Отца, есть собственно лишь участие в Божестве, так что Сын не есть $\delta \Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, а только $\Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ (без члена), как и другие существа называются богами и сынами Божиими, причем "от века рожденный" есть первый между этими "богами по причастию", хотя и неизмеримо высший, чем все прочие. Сын благ лишь по участию в благодати Отца, и его ведение не совпадает с всеведением Нерожденного. Характерно также в связи с этим, хотя и может быть истолковано в православном смысле, известное утверждение Оригена, что область Отца включает в себе все существующее, тогда как собственная область Сына ограничивается лишь разумными существами, а собственная область Духа Св. — лишь святыми. Наконец Ориген не побоялся вывести из этих идей их крайнее следствие, противное не только богословскому интересу, но и непосредственному религиозному чувству, а именно, он учил, что Христос есть только посредник, а не предмет истинного богочитания, и что к Его собственному Лицу не должно обращаться с молитвой.

Г. Болотов превосходно объясняет и справедливо оценивает с богословской точки зрения отличительные особенности Оригеновского субординационизма. К этой оценке можно только прибавить, что и в философском отношении этот субординационизм так же несостоятелен, как и в чисто-богословском. Раз допущена идея внутренней жизни Божества, или Его *вечного* самооткровения, нельзя найти никаких логических оснований, допускающих сюда какие-нибудь внешние ограничения, или мешающих этому самооткровению быть полным или всецелым. Если же божественные ипостаси всецело обладают абсолютною сущностью, то не-

равенство между ними могло бы зависеть только от временной последовательности в самом их возникновении, но так как Ориген безусловно исключил из внутренней божественной сферы всякие временные определения, то значит никакой *реальной* преемственности в сообщении бытия, а следовательно и никакого действительного подчинения или неравенства здесь быть не может, а остается только логическое или мыслимое первенство начала производящего и производимого. *Это* первенство самоочевидно, совершенно согласно с православным учением и никогда никем не отрицалось.

Для своего специального и трудного предмета книга г. Болотова написана достаточно живым и ясным языком, не свободным однако от варваризмов. Так мы читаем о памятниках, *авторизованных* (7 и др.) церковью, о *градальных* (64 и др.) различиях. Приведя из Ипполита слова папы Каллиста, наш автор замечает: "может быть в этой фразе есть уже элемент, в *униональных* видах заимствованный у Савеллия"... (124) Может быть в этой фразе г. Болотова есть уже униональный элемент по отношению к чужому языку, также как и в следующих его словах "определение Бога как начало *постулирует к безусловной простоте* существа Его" (192). На одной и той же странице г. Болотов пишет и *субординационистический* и *субординатический* (358), — но и одного такого прилагательного было бы за глаза довольно. Я готов примириться с *эманатическим* (211 и др.) смыслом и с *привносными* (10) элементами, но вот выражение, которое мне кажется неуместным в богословском рассуждении: "понятие о Боге, как Сущем, *имеет своим двойником* определение Его уже с нравственной стороны" (199). Неудачна и такая фраза: "*генерация* богословов, сменившая деятелей никейской эпохи, самую историей поставлена была на *высшем фазисе* развития догматики, чем тот, которого Ориген был блестящим представителем (421). Во первых по-русски говорится не *генерация*, а *поколение*, а во-вторых *фазис*, хотя бы и высший, не есть такой предмет, на который можно кого-нибудь поставить.

Кое-какие погрешности против чистоты языка не умаляют, конечно, значения книги, которая во всяком случае есть одно из очень редких у нас богословских сочинений, стоящих на высоте европейской науки.

Еще более редкое преимущество должно быть признано за статьями г. Болотова по догматике и церковной истории Эфиопии или Абиссинии. Настоящих ученых эфиоповедов очень немного и в Европе, а у нас из живущих богословов г. Болотов, ка-

жется, единственный, занимающийся этим предметом с достаточно компетентностью. В виду толков о православии Абиссин, особенно важно соединение в одном лице качеств превосходного богослова и знакомства по источникам с абиссинской церковной литературой. Заключение г. Болотова по этому предмету выражается в следующем вопросе: "Знают ли в Абиссинии, что мы, русские, не монофизиты? В этой стране возможны ведь очень оригинальные выводы *per antithesin*: не франки, не инглизы, всегда воюют с турками – стало быть они такие же, как и мы, православные – в эфиопском смысле этого слова".

ПРИМЕЧАНИЯ

1) Так называется мистическое учение, усвоенное преимущественно северными буддистами, в отличие от морального учения (малая колесница хина-яна), преобладающего в южном буддизме.

2) Так называется один из трех отделов священного буддийского канона (трипитаки). В этом отделе излагаются глубочайшие умозрительные основания буддизма, почему обидарма и переводится обыкновенно в европейской литературе словом метафизика.

3) Именно Гюк, несколько месяцев проживший в Хлассе, резиденции Далай-Ламы (Huc et Gabet, *Voyage en Chine, Mongolie et au Thibet*). Незадолго до его прибытия в Тибете стали много говорить о братстве или ордене *келанов*, которым приписывались всякие сверхъестественные силы и обширные религиозно-политические замыслы – они должны были завладеть верховною властью в Тибете, потом в Китае, а затем посредством китайских и монгольских вооруженных сил покорить великое царство Оросов и весь мир и воцарить повсюду истинную веру перед пришествием Будды-Майтрейна.

4) Вот эти ипостаси в простейшем виде: механическое тело (*рупа*), жизненное тело (*прана*), астральное тело (*лингашарира*), страстная душа (*кама-рупа*), ум (*манас*), идеальное тело (*будда*) и абсолютный дух (*атма*).

5) Эта дурная или внешняя бесконечность есть простое отсутствие конца, или предела, или неопределенное повторение од-

ного и того же, тогда как истинная бесконечность есть нахождение конца или предела в себе самом, т.е. самоопределение и след. возможность нового начала.

6) Разумеется схема предварительная, составленная раньше боннской (второй) конференции; трактат о. Сильвестра для употребления старокатоликов был издан и на немецком языке.

7) Само собою разумеется, что от двух последних оснований зависит и первое, т.е. тот факт, что Дёллингер и боннская конференция взяли свои тезисы именно у Иоанна Дамаскина.

8) Такой взгляд, не лишенный, конечно, интереса в истории этой полемики, был с чрезвычайным преувеличением изображен как "новый доктринальный кризис в русской церкви" – в заграничной книжке под псевдонимом Василия Ливанского (Фрейбург-в-Бризгаве 1888). Эта книжка вызвала статью в Церковном Вестнике (№ 14 1888) под заглавием: "Новая иезуитская махинация", подписанную А.К. и содержащую, между прочим, личные инсинуации, нисколько не нужные для дела и притом довольно неудачные. Так г. А.К. утверждает, что под псевдонимом Ливанского скрывается иезуит нерусского происхождения, а на самом деле автор книжки чистокровный русский дворянин, светский и семейный человек, никогда не принадлежавший ни к какому монашескому ордену.

ПРОПОВЕДЬ ОТЦА ВАСИЛИЯ

В Бумагах А. Ф. Писемского нашли нижеследующую проповедь, отредактированную Вл. Соловьевым (см. Писемский, МАСОНЫ, Полное собр. соч. СПб 1911, т. VI, стр. 244-247; ср. Голос Минувшего 1913, 2, стр. 309).

"Тайна сия велика есть, аз же глаголю во Христа и во церковь" — так говорит о браке богомудрый и боговдохновенный апостол. О сей великой тайне вам, отныне ей причастным, не в откровение неизвестного, а в напоминание об известном, хочу я сказать богомыслием внушенное слово.

Брак Христа и церкви есть восстановленный союз Бога с творением. Союз восстановленный указывает нам на союз первоначальный, коего нарушение потребовало восстановления. Воистину Бог от века был в теснейшем союзе с натурою, и союз сей ни на чем ином не мог быть основан, как на том, что служит основанием всякого истинного союза и первое всего — союза брачного, — разумею на взаимном самоотвержении или чистой любви, ибо Бог, изводя из Себя творение, на него, а не на Себя обращал волю Свою, а подобно сему и тварная натура не в себе, а в Боге должна была видеть цель и средоточие бытия своего; нетленным и чистым сиянием божественного света должна была она вечно питать пламенное горение своего жизненного начала.

Но владычествующий дух первозданной природы, князь мира сего, первый носитель божественного света в природе, отчего и называется он Люцифером, сиречь светоносцем или Денницею, действием воли своей расторг союз Бога с натурою, отделил огонь своей жизни от света жизни божественной, захотев сам себе быть светом. Обратившись против Сущего, изрек он из себя: "я есмь!" и сие "я есмь!" несокрушимую стену воздвигло и бездну непроходимую простерло между Богом и творением; расторгся союз их, а с ним расторглась и связь самого творения, в подчинении Единому Сущему состоявшая. Все бесчисленное множество тварей, по примеру вождя своего, воскликнуло: "я есмь!" — и воспламенился жизненный огонь всякой твари диким и мрачным пламенем; все они устремились друг против друга, и каждая тщилась уничтожить всех других, дабы можно было ей сказать: "я и только я есмь!"

Но сие беззаконное действие распавшейся природы не могло уничтожить вечного закона божественного единства, а должно было токмо вызвать противодействие оною, и во мраке духом злобы порожденного хаоса с новою силою воссиял свет божественного Логоса; воспламененный князем века сего великий всемирный пожар залит жидкими водами Слова, над коими носился Дух Божий; в течение шести мировых дней весь мрачный и безобразный хаос превращен в светлый и стройный космос; всем тварям положены ненарушимые пределы их бытия и деятельности в числе, мере и весе, в силу чего ни одна тварь не может вне своего назначения одною волею своею действовать на другую и вредить ей; дух же беззакония заключен в свою внутреннюю темницу, где он вечно сгарает в огне своей собственной воли и вечно вновь возгарается в ней.

Но если низвержение восставшего духа в мрачную бездну и приведение в законный порядок всех тварей соответствовало правде Божией, то оно еще не удовлетворяло любви божественной. Не довлекло любящему Божеству быть связанным с возлюбленною им природою мира одною внешнею связью естественного закона и порядка, оно желало иметь с нею внутренний союз свободной любви, для коего твари являлись неспособными. А посему Божественное Слово, собрав все существенные свойства тварей и совокупив их в одну умопостигаемую единицу, как настоящее зеркало всеединого Бога, отразилось в сем живом зеркале, и Бог-Отец, узрев в нем точный образ и подобие возлюбленного Сына, излил в него Дух свой, сиречь волю любви своей, — и создан человек, и почи Бог от дел своих. Но сей покой Божества мог быть нарушен в самом месте его успокоения, то есть в человеке. Ибо человек, будучи одинаково причастен Духа Божия и стихийной природы мира, и находясь свободною душею своею посреди сих двух начал, как некая связь их и проводник действия Божия в мире, тем самым имел роковую возможность разъединить их, уклонившись от божественного начала и перестав проводить его в природу. Действительно, человек, как и сатана, расторг сей божественный брак, нарушил сей союз любви. Но иной был здесь образ нарушения, иные и последствия. Сатана утвердил волю свою в себе самом и мнил собою заменить Божество; человек же обратил свою волю на другое, — на низшую природу, стремясь соединиться с нею не чрез одухотворение ее Духом Божиим, а чрез уподобление себя ей или свое овеществление. Согласно сему, как грех Сатаны был восстание и возношение, так грех человека был падение и унижение: Сатана обратился против

Божества, человек же токмо отвратился от Божества; соответственно чему Сатана вверг себя в мрачную бездну неугасимого огня и ненасытимого духовного глада, человек же подвергся лишь работе тления, впав в рабство материальной натуре, и внутренний благодатный свет божественной жизни обменял на внешний свет вещественного мира. Отторгшись от всеединого божественного начала, человек утратил и внутреннюю связь существа своего: самый предмет желания его, начало натуральное, отделилось от него и обособилось; человек распался на два внешних существа — плотского мужа и жену, коим присуща лишь похоть внешнего, материального соединения, ведущего не к истинному единству, а наипаче к разделению и размножению. Итак, духовный райский брак в образе и подобии Божиим заменен плотским браком.

Но и в сем жалком состоянии падения не в конец порвалась связь человека, с началом божественным, ибо человек не отверг сего начала в глубине существа своего, как сделал сие Сатана, а лишь уклонился от него похотью, и, в силу сего внешнего или центробежного стремления, подпавши внешнему рабству природы, сохранил, однако, внутреннюю свободу, а в ней и залог восстановления, как некий слабый луч райского света или некое семя божественного Логоса. И поколику Бог только чрез свободную душу человека мог иметь союз с тварью, то когда человек из райской ограды ниспал на землю труда и страдания, то и Божество должно было последовать туда за ним дабы на месте падения восстановить падшего и стать плотию в силу небесной любви. И слово плоть бысть и вселися в ны. Райский луч просиял полным светом, и заложенное в естестве человеческом семя спасения произрастило новое древо жизни. Распавшись в Адаме, существо наше снова воссоединилось во всех частях своих, человечество стало церковью и, как вновь обретенная невеста, сочеталось с небесным женихом своим. И если доселе всякий человек, как образ первого греховного Адама, искал плотского, на слепой похоти основанного союза с своею отделенною натурою, то есть с женою, так ныне, после того как новый Адам восстановил духовный союз с новою Евою, сиречь церковью, каждый отдельный человек, сделавшись образом этого небесного Адама, должен и в натуральном союзе с женою иметь основанием чистую духовную любовь, которая есть в союзе Христа с церковью; тогда и в плотском жительстве не только сохранится небесный свет, но и сама плоть одухотворится, как одухотворилось тело Христово. Таким образом в самое телесное общение можем мы провести и чрез

него осуществить восстановленный во Христе союз Бога с природою, если только внешнее единение будет для нас не целью и не первым побуждением, а лишь крайним выражением и последним довершением того внутреннего духовного единства, про которое сам Господь сказал: "что Бог соединил, человек да не разлучает."

Так вы, ныне, во Христе сочетавшиеся брат и сестра, когда слышали заповедь Божию Адаму и Еве: "плодитесь, множитесь и населяйте землю", то заповедь сия, в плотском своем смысле, не токмо язычниками, но и скотами бессловесными исполняемая, для вас, христиан, дважды рожденных, не плотское токмо должна содержать разумение. "Плодитесь" – сиречь приносите плоды Духа Святого во всякой добродетели. "Множитесь" – сиречь умножайте познание ваше о предметах божественных. "И населяйте землю" – сиречь землю новую, идеже правда живет. Аминь.

СОДЕРЖАНИЕ ТОМА ПИСЕМ

Письма

- I том
- II том
- III том
- IV том

Приложение

Лекция 28-го марта 1881 г.	243
Письма к А. С. Суворину	247
Переписка Л. Толстого с В. С. Соловьевым	253
Письмо к К. Н. Леонтьеву	265
Письма к отцу Пирлингу	266
Письма к отцу Мартынову	272
Вл. Соловьев (социальный вопрос)	275
Статьи Вл. Соловьева в словаре С. Венгерова	281
Проповедь в романе "Масоны"	308 ¹
Содержание всех томов	309

