

Страницы указаны по изданию: Владимир Соловьев "Спор о справедливости". Москва-Харьков, 1999

I

Языческий Рим пал потому, что его идея абсолютного, обожествленного государства была несовместима с открывшеюся в христианстве истиной, в силу которой верховная государственная власть есть лишь делегация действительно абсолютной богочеловеческой власти Христовой. Второй Рим – Византия – пал потому, что, приняв на словах идею христианского царства, отказался от нее на деле, коснел в постоянном и систематическом противоречии своих законов и управления с требованиями высшего нравственного начала. Древний Рим обожествил самого себя и погиб. Византия, смирившись мыслью перед высшим началом, считала себя спасенною тем, что языческую жизнь она покрыла внешним покровом христианских догматов и священнодействий, – и она погибла. Эта гибель дала сильный толчок историческому сознанию того народа, который вместе с крещением получил от греков и понятие христианского царства. В русском национальном сознании, насколько оно выражалось в мыслях и писаниях наших книжных людей, явилось после падения Константинополя твердое убеждение, что значение христианского царства переходит отныне к России, что она есть третий и последний Рим [1].

Нашим предкам позволительно было останавливаться на этой идее в ее первоначальном образе безотчетного чувства или предчувствия. От нас требуется проверить ее последовательно мыслью и опытом и чрез то или возвести ее на степень разумного сознания, или отвергнуть как детскую мечту и произвольную претензию.

[1] Под влиянием богословской полемики греков против латинян наши книжники первым Римом считали не Рим языческий, а папский Рим, который, по их мнению, отпал от православия.

"Два Рима пали, третий – московское царство – стоит, а четвертому не быть..." Если общее свойство старого и нового Рима состоит в том, что оба они пали, то всего важнее нам знать, отчего они пали и, следовательно, чего должно избегать третьему, новейшему Риму, чтобы не подвергнуться той же участи.

Если бы дело шло только о первом Риме, то вопрос о причине падения не представлял бы никакой трудности. Рим пал потому, что начало его жизни было ложным и не могло устоять в столкновении с высшею истиною. Но что сказать о православной Византии? Начало ее жизни было истиною, и ее столкновение с турками-мусульманами не было столкновением с высшею истиной. Или она сокрушилась только о материальную силу? Но такое предположение, помимо его невозможности с точки зрения христианской, одинаково противно и разуму, и опыту историческому, который полон наглядными доказательствами того, что материальная сила сама по себе есть бессилие. Не перевесом материальной силы классические предки византийских греков сокрушили восточные царства, и не количественным превосходством войск арагонцы и кастильцы окончательно оттеснили мусульманский мир на Запад как раз в то время, когда он покончил с Восточною империей.

Была внутренняя, духовная причина падения Византии, и так как она не заключалась в ложном предмете веры, – ибо то, во что верили византийцы, было истинно, – то причиною их гибели следует признать ложный характер самой их веры, т. е. их ложное отношение к христианству:

истинную идею они понимали и применяли неверно. Она была только предметом их умственного признания и обрядового почитания, а не движущим началом жизни. Гордясь своим правоверием и благочестием, они не хотели понять той простой и самоочевидной истины, что действительное правоверие и благочестие требуют, чтобы мы сколько-нибудь сообразовали свою жизнь с тем, во что верим и что почитаем, – они не хотели понять, что действительное преимущество принадлежит христианскому царству перед другими, лишь поскольку оно устроится и управляется в духе Христовом.

Разумеется, от самого искреннего и добросовестного признания того, что с исповеданием высшей истины связаны соответствующие жизненные требования, – еще очень далеко до осуществления этих требований; но, во

всяком случае, такое признание уже побуждает к усилиям в должном направлении, заставляет делать что-нибудь для приближения к высшей цели и, не давая сразу совершенства, служить внутренним двигателем совершенствования. Но в Византии именно отрицались сами жизненные требования христианства, не ставилось никакой высшей задачи для жизни общества и для государственной деятельности. Несовершенство есть общий удел, и Византия погибла, конечно, не потому, что была несовершенна, а потому, что не хотела совершенствоваться. В личных своих грехах эти люди иногда каялись, но о своем грехе общественном совсем они забыли и падение своего царства приписывали только грехам отдельных людей. Но если личные грехи человека могут погубить его, а раскаяние и исправление – спасти от гибели, то можно ли ставить от этого в зависимость судьбу царств? Если три праведника могут спасти город, то, конечно, лишь в том случае, когда они – настоящие праведники, т. е. не ограничивающиеся эгоистическими заботами о себе самих, а думающие также и о спасении всего города; если же они этого не делают, то они вместе со своими дурными согражданами виновны в грехе общественном, от которого город и погибает.

Царства, как собирательные целые, гибнут только от грехов собирательных – всенародных, государственных – и спасаются только исправлением своего общественного строя или его приближением к нравственному порядку. А если бы все дело было в личной праведности, независимо от исправления общественного, то ведь святых в этом смысле людей в византийском царстве было не меньше, чем где бы то ни было – отчего же это царство погибло? По византийским понятиям, если какой-нибудь господин не мучил своих рабов и хорошо кормил их, то ничего больше от него не требовалось в отношении к рабству, и ни ему, ни его духовнику, ни самому автократу "ромеев" как будто не приходила в голову даже та простая мысль, что от хорошего положения рабов у доброго господина нисколько не легче несчастным рабам его злых соседей, тогда как законодательное упразднение рабства сразу облегчило бы участь всех и сразу придвинуло бы земное царство к царству Божию, где нет господ и рабов.

Отдельные явления бесчеловечия и разврата, как бы они ни были многочисленны и обычны, еще не составляли сами по себе достаточного основания для конечного падения Византии. Но мы вполне поймем это падение, если обратим

[с. 665]

внимание на следующее обстоятельство. В течение всей собственно византийской истории (т. е. со времени решительного отчуждения восточного христианского мира от западного – приурочивать ли это отчуждение к XI или же к IX веку) нельзя указать ни на одно публичное действие, ни на одну общую меру правительства, которая имела бы в виду сколько-нибудь существенное улучшение общественных отношений в смысле нравственном, какое-нибудь возвышение данного правового состояния сообразно требованиям безусловной правды, какое-нибудь исправление собирательной жизни внутри царства или в его внешних отношениях, – одним словом, мы не найдем здесь ничего такого, на чем можно было бы заметить хотя бы слабые следы высшего духа, движущего всемирную историю. Пусть злодеяния и распутство одних людей уравновешивались

добрыми делами других и молитвами святых монахов, но это полное и всеобщее равнодушие к историческому деланию добра, к проведению воли Божией в собирательную жизнь людей – ничем не уравновешивалось и не искупалось.

Прямые преемники римских кесарей забыли, что они вместе с тем делегаты верховной власти Христовой. Вместо того, чтобы унаследованное ими языческое государство поднимать до высоты христианского царства, они, напротив, христианское царство понизили до уровня языческой самодовлеющей государственности. Самодержавию совести, согласной с волею Божией, они предпочли самодержавие собственного человеческого произвола, представляющего сосредоточенную в одном лице сумму всех частных произволов. Они называли себя автократорами, но, в сущности, были, как и языческие императоры, лишь пожизненными, а иногда и временными уполномоченными народной толпы и ее вооруженных сил.

Оказавшись безнадежно неспособною к своему высокому назначению – быть христианским царством, – Византия теряла внутреннюю причину своего существования. Ибо текущие, обычные задачи государственного управления могли, и даже гораздо лучше, быть исполнены правительством турецкого султана, которое, будучи свободно от внутреннего противоречия, было честнее и крепче и притом не вмешивалось в религиозную область христианства, не сочиняло сомнительных догматов и зловредных ересей, а также не защищало православия посредством повального избиения еретиков и торжественного сожигания ересиархов на кострах.

[с. 666]

После многих отсрочек и долгой борьбы с материальным разложением Восточная империя, давно умершая нравственно, была наконец, как раз перед возрождением Запада, снесена с исторического поприща. Хотя современникам этой печальной катастрофы внутренняя причина ее и не была совсем ясна, однако и они заметили еще другое совпадение событий: турки покончили с царством Константина именно в то время, когда в Восточной Европе встал на свои ноги новый исторический деятель, способный принять ту задачу христианского царства, в исполнении которой Византия оказалась так жалко несостоятельной.

III

Славяно-финская народность, оплодотворенная германцами, – Россия с самого начала своей исторической жизни обнаружила преимущества своего религиозно-политического сознания перед византийским. Первый христианский князь киевский, который, бывши язычником, неограниченно отдавался своим естественным склонностям, – крестившись, сразу понял ту простую истину, которой никогда не понимали ни византийские императоры, начиная с Константина Великого, ни епископы греческие, между прочим и те, что были присланы в Киев для

наставления новых христиан, – он понял, что истинная вера обязывает, именно обязывает переменить правила жизни, своей и общей, согласно с духом новой веры. Он понял это и в применении к такому случаю, который был неясен не для одних византийцев; он нашел несогласным с духом Христовым казнить смертью даже явных разбойников. Новокрещенный Владимир понял, что отнимать жизнь у людей обезоруженных и, следовательно, безвредных – в отмщение за их прежние злодеяния, противно христианской справедливости. Замечательно, что в таком отношении к этому вопросу он руководился не одним только естественным чувством жалости, а прямо своим сознанием истинных христианских требований. В ответ на увещания греческих епископов, уговаривавших его казнить злодеев, он не говорил, что ему их жалко, а сказал:

"боюсь греха", т. е. боюсь поступать противно тому, что должно по высшему нравственному началу. В отличие от своих мнимо христианских наставников он боялся греха больше, чем разбойников, и не его вина, если чужой

[с. 667]

авторитет, пренебречь которым он не мог, ограничил в этом случае самодержавие совести, подобающее христианскому государю.

Находя несправедливую смертную казнь, Владимир также отрицательно относился и к войне с христианскими народами, сохраняя свою дружину только для защиты земли от диких и хищных кочевников, недоступных никаким другим аргументам, кроме вооруженной силы.

Подчиняя внешнюю политику духу миролюбия, Владимир во внутренних делах проявлял дух Христов не только с отрицательной его стороны – справедливости, в силу которой он считал грехом умерщвлять даже разбойников, но и с положительной стороны – милосердия, о чем свидетельствуют его постоянные заботы о бедствующем населении Киева и других мест [1].

Верное понимание христианства сказалось, наконец, и в том светлом радостном настроении, которое возобладало в жизни и княжении Владимира и осталось в народной памяти о нем, связанное с полуисторическими, полумифологическими образами и выраженное в прозвании Красного Солнышка. Этим светлым настроением не исключалось, как мы знаем, не только сознание прежних грехов, но и боязнь греха в настоящем. В истинном христианстве все это совмещается: основанное на искуплении прошедшего, давая норму настоящей деятельности, оно живет в будущем, радостно предваряя наступление полного совершенства – не духовной только, но и материальной жизни. Таким образом, наш первый христианский государь со всех сторон верно понял и принял нравственную сущность христианства, которая есть "правда, милость и радость о Духе Святом".

Христианское сознание в России не умерло с его первым выразителем. Через сто лет после Владимира Св. его правнук Владимир Мономах оставил поучение, проникнутое тем же духом. Но пример этого самого Мономаха

[1] Важен не столько факт этих забот, сколько их чисто нравственные побуждения, явствующие из рассказа летописца. В княжение Владимира не было какого-нибудь общего народного бедствия, которое грозило бы безопасности государства: но этот князь считал для себя непозволительным оставлять в беспомощном положении кого бы то ни было из своих подданных.

[с. 668]

достаточно показывает, что осуществление нравственного порядка в мире или хотя бы только в одной стране, кроме личного сознания истины и личной доброй воли, требует еще сложных историко-политических условий, которые вдруг не даются. Владимир Мономах, который, подобно своему прадеду, был настолько проникнут христианским духом, что считал непозволительным умерщвлять даже злодеев, должен был всю свою жизнь провести на коне в непрерывных походах, защищая народ от диких хищников или умирняя усобицы князей.

Исторический народ для того, чтобы исполнить свое назначение, чтобы становиться христианским царством и способствовать всемирному совершенствованию, должен прежде всего существовать. А то положение дел, которое ярко засвидетельствовано в поучении Мономаха, а также в "Слове о полку Игореве", грозило самому существованию русского народа. Это не было пустым страхом, ибо под рукой были примеры народов, не успевших сложиться и погибших от нестроения политического.

Ясно было для всех людей здравого смысла и доброй воли, чего недоставало России. Высший духовный свет был внесен в темную душу народа и поддерживался в ней достойными подвижниками благочестия и милосердия; христианство приносило плоды в личной жизни многих, а целое общество погибало от братоубийственной розни, делавшей его беззащитным против внешнего врага, несшего с собою разрушение и одичание. Ясно, что прежде всего нужно было обеспечить существование национального тела, сплотивши его сосредоточенною и крепкою организацией, – т. е. создать сильное государство. Эта необходимость, уже ясно сознававшаяся ближайшими преемниками Владимира Мономаха – Юрием Суздальским и Андреем Боголюбским, – была только наглядно подтверждена для всех монгольским нашествием, против

которого слабогосударственная Русь оказалась беспомощною. И если очевидною причиною слабости было княжеское многоначалие и междоусобие, то идея единодержавия явилась для всего народа как знамя спасения. К этому тяготело и наше национальное мирозозерцание, которое ближайшим образом определило и характер нашей монархии.

Вследствие существенной однородности земледельческого населения и отсутствия обособленных общественных фупп – феодальных, городских, церковных – в России не могло явиться западноевропейское понятие государства

[с. 669]

(Status) как равновесия самостоятельных и равносильных элементов. Самое слово государство = господарство в первоначальном своем значении указывает на домовладыку, который, конечно, не был представителем равновесия борющихся домочадцев, а был полновластным хозяином родового общества. Даже там, где единовластия не было на деле, оно оставалось в олицетворяющем представлении и слове. Так, хотя позднейшие историки и говорят о наших народоправ-ствах, но сами эти так называемые "народоправства" выражались о себе иначе. Новгородцы называли свое государство "господин Великий Новгород", олицетворяя его в образе могущественного монарха. Этот монарх враждовал против московского монарха, а не против монархической идеи. Что борьба Рязани или Твери против Москвы была только соперничеством за обладание верховною властью, а никак не принципиальным противодействием единодержавию – ясно само собою. Местное соперничество не имело почвы в народе, который давно угадал в князьях московских настоящих хозяев земли; а решительная поддержка духовного авторитета, представляемого такими иерархами, как св. Алексий, и такими монахами, как св. Сергий, окончательно утвердила за ними высшее значение христианских государей, к которым затем при Иване III перешло и историческое преемство Восточно-римского царства.

Но очень скоро оказалось, что это историческое наследие есть не только дар и преимущество, но и великое испытание.

Первым настоящим носителем царского самодержавия у нас должен быть признан Иван IV не только по фактической полноте своей власти, но и по ясному сознанию о ее характере и источнике. Без сомнения, между Владимиром Святым и Петром Великим, это есть самое значительное, характерное и интересное лицо в нашей истории.

От Ивана Грозного к нам дошла, между прочим, самая верная и самая полная формула христианской монархической идеи:

"Земля правится Божиим милосердием и Пречистая Богородица милостию, и всех святых молитвами, и родителей наших благословением, и последи нами, государями своими, а не судьями и воеводы, и еже ипаты и стратиги..."

[с. 670]

Эта формула безукоризненна; нельзя лучше выразить христианский взгляд на земное царство. Но если это совершенное слово сопоставить с историческим образом того, кто его произнес, то какой новый, потрясающий, трагический смысл оно получает. Поистине русская история по глубокому внутреннему интересу не уступит никакой другой.

Об Иване Грозном в русской литературе много судили с разных точек зрения и высказывали о нем различные частные мнения, верные и неверные. Насколько мне известно, его не подвергали только окончательному суду той высшей инстанции, которая указана Св<ященным> Писанием: "от своего слова человек оправдается и от своего слова осудится". Между тем этот суд есть не только самый правильный, но и самый интересный, потому что только в сопоставлении с этим своим пребывающим словом личность Ивана Грозного получает общее и поучительное значение, тогда как помимо этого она есть только одно из минувших и неповторяемых воплощений человеческого зла.

В той формуле Ивана Грозного есть отрицательная и положительная часть: указано, кем земля не правится (в смысле самостоятельной власти) и кем она правится согласно идее христианского царства. Земля не правится судьями и воеводами – это отрицательное указание справедливо поставлено в конце формулы, потому что оно имеет в ней лишь второстепенное значение. Что верховная власть христианских государей не ограничена снизу – в этом собственно для нее нет ничего характерного, так как это в равной мере принадлежит и власти языческих деспотов: и для Навуходоносора, и для Нерона их "ипаты и стратиги" были не самостоятельными участниками в правлении – а только слугами. При всей своей важности в связи с другими определениями, этот отрицательный признак сам по себе не отличает качественной сущности правления, будучи безразличен даже в отношении к христианству и язычеству.

Существенное значение принадлежит, следовательно, положительной части формулы. "Земля правится Божиим милосердием и т. д. – и последи - нами, своими государями". Из порядка речи и из слова "последи" совершенно ясно, что власть государя утверждается здесь как делегация свыше с совершенно определенным религиозно-нравственным характером и назначением, на

которые указывают такие условия и посредства, как милость Пречистой Богородицы, молитвы всех святых и благословение родителей.

[с. 671]

Таким образом, царствование Ивана Грозного в ту эпоху, когда окончательно определился его характер, не есть только собрание всяких ужасов, а имеет более глубокое значение отступления от им самим формулированной монархической идеи и противодействия им самим провозглашенной верховной власти. Божье милосердие и милость Пречистой Богородицы не разрешали Ивану Грозному избить десятки тысяч мирного новгородского народа; он сам и вся Россия без малейшей тени сомнения знали, что, совершая это избиение, он поступал прямо вопреки тому, что требовало Божье милосердие, следовательно, находился в открытом противоречии с тою верховною властью, от которой он имел поручение последи ее править землю. Совершенно ясно, что "молитвы всех святых" не уполномочивали благочестивого царя умертвить святого митрополита Филиппа, и не менее ясно, что ближайшая из провозглашенных им санкций и источников его власти – "благословение родителей" – была дана ему не для того, чтобы он убийством своего наследника привел династию к прекращению и лишил своих родителей родового преемства.

Царствование Ивана Грозного было ярким и своеобразным повторением того противоречия, которое погубило Византию, – противоречия между словесным исповеданием истины и ее отрицанием на деле. Он был достаточно учен, чтобы понять смысл византийской истории, но он не захотел его понять и предпочел разделять византийскую точку зрения, что истина не обязывает. Возвращаться к этой "безверной вере" для наследника Мономаха было тем непростительнее, что он в собственных предках уже имел пример лучшего сознания, а с другой стороны, никакая, даже кажущаяся необходимость не принуждала его к злодеяниям. Удельное княжеское нестроение, погубившее Киевскую Русь, несмотря на заложенные в ней семена здоровой жизни, не существовало более при вступлении Ивана IV на престол, серьезных противников у единодержавия не было, следовательно, ничто не мешало царю пользоваться своею крепкою и неограниченною властью в смысле христианских начал, им самим провозглашенных, тех самых начал, которые ранее его не только понимались, но в известной мере и применялись его киевскими предками. Предпочтя гнилое языческое предание лучшим заветам Владимира Святого и Мономаха, несчастный царь погубил себя, свою династию и довел до края гибели саму Россию.

[с. 672]

Царствование Ивана Грозного с его ужасами и с его роковыми последствиями было бы в нравственном смысле вопиюще нелепостью, если бы отступление от истинной идеи христианского царства было только личным грехом царя. Ибо за что бы тогда лились эти реки крови и за что подвергалось бы вопросу самое существование целой страны?

Но это не было только личным грехом Ивана IV. Двоедушие этого царя, который, предаваясь нероновским злодеяниям, ссылаясь в то же время на милосердие Божие и милость Пречистой Богородицы, – это двоедушие поддерживалось и в известном смысле извинялось политическим двоеверием русского народа.

В области собственно религиозной и бытовой в эту эпоху двоеверие русского, как и большинства других христианских народов, есть дело общеизвестное. Менее обращало на себя внимания характерное явление, свойственное именно русскому народному сознанию начиная с XV-го века, именно то, что я называю политическим двоеверием, – признание зараз двух непримиримых идеалов царства: с одной стороны – христианский идеал царя как земного олицетворения и орудия Божьей правды и милости – идеал, поддерживаемый памятью о лучших из великих князей киевской и монгольской эпохи, а с другой стороны – чисто языческий образ властелина, как олицетворения грозной, всепокрушающей, ничем нравственно не обусловленной силы, – идеал римского кесаря, оживленный и усиленный воздействием ближайших ордынских впечатлений.

Это вызванное историческими несчастиями возвращение русского сознания к старому языческому обожанию безмерной всепоглощающей силы, олицетворенной в монархе, чрезвычайно выразительно запечатлелось в удивительной легенде, по которой власть московских государей получает свою верховную санкцию не от кого иного, как от Навуходоносора, т. е. как раз от главы сокрушенного Христом языческого колосса, – от типичнейшего олицетворения богопротивной и свыше обличенной идеи безграничного деспотизма [1].

[1] Легенде этой приписывается происхождение византийское, однако греческого текста ее не найдено; в России же она была очень распространена в разнообразных, донине сохранившихся редакциях.

[с. 673]

Всем известно предание о том, что священные знаки царской власти перешли к московским государям от их предка, великого князя киевского Владимира Всеволодовича, который в свою очередь получил их в дар от восточно-римского императора Константина Мономаха (передавшего

Владимиру и это прозвание). Но откуда взялись эти регалии в самой Византии? На этот вопрос отвечает наша легенда.

После падения Навуходоносорова царства, рассказывается в ней, Вавилон запустел, сделался жилищем бесчисленных змей и снаружи был окружен одним огромным змеем, так что город стал недоступен. Тем не менее греческий царь Лев, "во св. крещении Василий", решил добыть сокровища, принадлежавшие некогда Навуходоносору. Собравши войско, Лев отправился к Вавилону и, не дошедши до него пятнадцать поприщ, остановился и послал в город трех благочестивых мужей – грека, обижанина (абхазца) и русина. Путь был очень трудный: вокруг города на шестнадцать верст поросла трава великая, как волчец;

было множество всяких гадов, змей, жаб, которые кучами, как сенные копны, поднимались вверх от земли, – они свистели и шипели, а от иных несло стужею, как зимой. Послы прошли благополучно к великому змею, который спал, и к стене города. У стены была лестница с надписью на трех языках – греческом, грузинском и русском, – гласившая, что по этой лестнице можно благополучно пробраться в город. Исполнивши это, послы среди Вавилона увидели церковь и, войдя в нее, на гробнице трех святых отроков, Анании, Азарии и Мисаила, горевших некогда в печи огненной, они нашли драгоценный кубок, наполненный миррой и Ливаном; они испили из кубка, стали веселы и на долгое время уснули; проснувшись, хотели взять кубок, но голос из гробницы запретил им это делать и велел идти в Навуходоносорову сокровищницу взять "знамение", т. е. царские инсигнии. В сокровищнице они среди других драгоценностей нашли два царских венца, при которых была грамота, где говорилось, что венцы сделаны Навуходоносором, царем вавилонским и всея вселенная, для него самого и для его царицы, а теперь должны быть носимы царем Львом и его царицей; кроме того послы нашли в вавилонской казне "крабицу сердоликовую", в которой была "царская багряница, сиречь порфира, и шапка Мономаха, и скипетр царский". Взявши вещи, послы вернулись в церковь, поклонились гробнице трех отроков, еще выпили из кубка и на другой день пошли

[с. 674]

в обратный путь. Один из них на той же лестнице оступился, упал на великого змия и разбудил его; когда же "великий змий услышал его, то встала на нем чешуя как волны морские и начала колебаться"; два другие посла ухватили товарища и поспешно бежали; они добрались до места, где оставили своих коней, и уже положили на них добычу, как вдруг великий змий свистнул: они попадали на землю и долго лежали как мертвые; пока, наконец, очнулись и отправились к царю. Но в царском войске змеиный свист наделал еще больше беды: погибло немало воинов и коней. Остальные в испуге бежали, и лишь за тридцать верст от Вавилона царь остановился подождать своих посланцев. Придя, они рассказали свои приключения и отдали царю инсигнии Навуходоносоровы – те самые, которые – по другим сказаниям – от одного из последующих византийских императоров перешли к киевским, а от них – к московским государям.

Другой, позднейший вариант той же легенды (записанный в самарском крае) прямо ставит на место Византии Москву, заменяя императора Льва московским государем, – и именно Иваном Грозным. Это он оказывается непосредственным преемником Навуходоносоровой власти!

Царь Иван Васильевич кликал клич: кто мне достанет из вавилонского царства корону, скиптр, рук державу и книжку при них? По трое суток кликал он клич – никто не являлся. Приходит Бормаярыжка и берется исполнить царское желание. После тридцатилетних скитаний и всевозможных приключений он, наконец, возвращается к московскому государю, приносит ему вавилонского царства корону, скиптр, рук державу и книжку и в награду просит у царя Ивана только одного: "Дозволь мне три года безданно, беспошлинно пить во всех кабаках!" – не лишенное знаменательности заключение для этого обратного процесса народного сознания в сторону диких языческих идеалов [1].

VII

Хотя Бормаярыжка, от которого Иван IV получил Навуходоносоровы регалии, доселе представляет немаловажный фактор русской жизни и русского сознания, однако преобладающего значения он не имел и в XVI веке.

[1] См. у А.Н. Пыпина: "Новая эпоха" ("Вестник Европы", январь 1894).

[с. 675]

И тогда чувствовалось противоречие между деяниями Ивана Грозного и идеалом христианского царя, от которого русский народ все-таки не отказался в пользу понятий, принесенных из "Вавилона" Бормаярыжкой. Было сознание великого отступления от религиозных основ истинной царской власти, и вследствие этого явилось стремление торжественно утвердить эти основы, поднять всенародно значение духовного христианского начала, поруганного грубым насилием, придать ему новый блеск в лице его видимого церковного представительства. При непосредственном преемнике Ивана IV, замаливавшем грехи своего отца, учреждается в Москве патриаршество, а затем при двух первых царях новой династии духовная власть в лице патриархов-государей Филарета Никитича и Никона становится почти равносильной и равноправной с властью царскою. Эта клерикальная реакция против вавилонского типа монархии весьма замечательна, но в окончательном результате она к добру не привела, и это по двум причинам. С внешней стороны патриаршество, будучи собственно лишь созданием той же государственной власти, не могло иметь прочно обеспеченной самостоятельности и влияния; то высокое значение, которого церковная власть дважды достигала у нас в XVII веке, как известно,

зависело главным образом от того, что патриарх Филарет был родным отцом царя Михаила Федоровича, а патриарх Никон – личным другом Алексея Михайловича, – а при первом столкновении с источником своей силы иерархия роковым образом обнаруживала свою зависимость от государственного начала. А с внутренней стороны только нераздельное преобладание истинно духовного христианского интереса в обеих властях могло бы сделать соединение их плодотворным. Но патриаршеское звание само по себе, конечно, не ручается за христианский дух его носителя, и пример Владимира Св. и его греческих епископов показывает, что иногда светские государи бывают более восприимчивы к высшим духовным требованиям, нежели официальные представители церкви.

Патриарх Никон, пользовавшийся благодаря преданности ему царя фактически почти верховною властью, по собственному сознанию своих прав и преимуществ был в Нашей истории главным и, к счастью, единственным значительным представителем клерикализма, за что он по недоразумению и превознесен своим католическим биографом (Пальмером), который не сообразил, что превращение московского пат-

[с. 676]

риарха в какого-то восточного quasi-папу сделало бы вполне невозможным какое бы то ни было сближение России и Востока с настоящим римским папством. Негодность никоновского клерикализма мы познали по его горькому плоду – церковному расколу, – который, однако, есть худо не без добра, так как благодаря ему местный клерикализм в России сделался окончательно невозможным.

Чтобы стать на путь христианского царства, Россия XVII в. нуждалась не в никоновском клерикализме, а в сознании своей несостоятельности и в решении действительно улучшить свою жизнь. Крепкое государство было создано Москвою, национальное существование обеспечено. Но историческому народу, как и отдельному человеку, мало существовать – он должен стать достойным существования. В мире несовершенном достоин существования только тот, кто освобождается от своего несовершенства – кто совершенствуется. Византия погибла потому, что чуждалась самой мысли о совершенствовании. Всякое существо, единичное или собирательное, которое отказывается от этой мысли, неизбежно погибает. Ибо этот отказ от задачи совершенствования может иметь только два смысла. Или мы считаем себя уже совершенными, – что есть безумие и богохульство; или же, зная свое дурное состояние, мы им довольствуемся, не желая ничего лучшего, – что есть отречение от самой сущности нравственной человека, или от образа и подобия Божией бесконечности в нем.

Россия в XVII веке избегла участи Византии: она сознала свою несостоятельность и решила совершенствоваться. Великий момент этого сознания и этого решения воплотился в лице Петра Великого. Если Бог хотел спасти Россию и мог это сделать только чрез свободную деятельность

человека, то Петр Великий был несомненно таким человеком. При всех своих частных пороках и дикостях, он был историческим сотрудником Божиим, лицом истинно провиденциальным, или теократическим. Истинное значение человека определяется не его отдельными качествами и поступками, а преобладающим интересом его жизни. И едва ли во всемирной истории есть другой пример такого, как у Петра Великого, всецелого, решительного и неуклонного преобладания одного нравственного интереса общего блага. От ранних лет понявши, чего недостает России, чтобы стать на путь действительного совершенствования, он до последнего дня жизни заботил-

[с. 677]

ся только о том, чтобы создать для нас эти необходимые условия. В лице Петра Великого Россия решительно обличила и отвергла византийское искажение христианской идеи – самодовольный квиетизм. Вместе с тем, Петр Великий был совершенно чужд навуходоносоровского идеала власти для власти. Его власть была для него обязанностью непрерывного труда на пользу общую, а для России – необходимым условием ее поворота на путь истинного прогресса. Без неограниченной власти Петра Великого преобразование нашего отечества и его приобщение к европейской культуре не могло бы совершиться, и он сам смотрел на свое самодержавие как на орудие этого провиденциального дела. Он никогда и не помышлял о своей власти отдельно от той задачи, для которой она служила, и не принимал никаких искусственных мер для ограждения этой власти в видах личного или династического интереса, к которому он, вследствие особых обстоятельств, относился даже враждебно. Для Петра Великого все, даже жизнь единственного его сына, зависело от интересов его дела, и у него не было ни одного врага, кроме врагов его дела.

А дело его состояло в том, чтобы дать России реальную возможность стать христианским царством – исполнить ту задачу, от которой отреклась Византия. Известное подложное завещание Петра Великого обязывало Россию завоевать Константинополь и потом весь мир. Действительное завещание Петра Великого, написанное его делами на лучших страницах русской истории, обязывало Россию, научившись уроком Византии, приняться за то, что должна была, но чего не захотела делать империя Константина, вследствие чего она и погибла. Усвоивши себе значение третьего Рима, Россия, чтобы не разделить судьбу двух первых, должна была стать на путь действительного улучшения своей национальной жизни – не для того, чтобы завоевать весь мир, а для того, чтобы принести пользу всему миру.

VIII

По самой идее христианства, как религии бото-человеческой, христианское царство должно состоять из свободных человеческих лиц, как и во главе его должно стоять такое лицо. Понятие человеческой личности в ее безусловном

[с. 678]

значении было совершенно чуждо византийскому мирозерцанию, как это признается и его сторонниками. Развитие этого существенного для христианства начала, совершенно задавленного на Востоке, составляет смысл западной истории. Сближение с Европой, которым мы обязаны Петру Великому, принципиальную свою важность имеет именно в этом: чрез европейское просвещение русский ум раскрылся для таких понятий, как человеческое достоинство, права личности, свобода совести и т. д., без которых невозможно достойное существование, истинное совершенствование, а следовательно, невозможно и христианское царство. Об этой стороне своего дела сам Петр Великий прямо не думал, но это не уменьшает его значения [1].

Через полвека после Петра Великого люди, приобщенные благодаря его реформам к умственному движению Европы, стали ясно понимать и громко заявлять, что личное рабство – крепостное состояние, – в котором благочестивая Москва, как и благочестивая Византия, не подозревала ничего дурного, есть вопиющее нарушение неотъемлемых человеческих прав, несовместимое с достоинством просвещенного государства. Требования такой коренной перемены могли казаться материально опасными, но нравственная обязанность, вытекавшая из идеи христианского царства, овладела – вслед за немногими частными умами – и мыслию русских государей. Решительное исполнение этой обязанности блистательно оправдало дело Петра Великого и "петербургскую эпоху" русской истории.

В освобождении крестьян, как и в других реформах того же направления, Россия в лице своего государя еще раз после Петра Великого и на новой высшей ступени своего исторического развития отказалась от византийского искажения христианства и на деле признала то нравственное начало, которое обязывает к деятельному добру, к действительному исправлению и совершенствованию народной жизни.

Нельзя, однако, сказать, чтобы это было сделано с полною сознательностью. Такие вопиющие общественные

[1] Нельзя, впрочем, сказать, чтобы совсем не думал: между книгами, которые по его приказанию переводились на русский язык, рядом с учебниками арифметики и фортификации были также сочинения Самуила Пуффендорфия и Гуго Греция, лучших некогда выразителей западного правового сознания.

[с. 679]

грехи, как крепостное право, продажные суды, квалифицированная смертная казнь, – были решительно осуждены совестью и упразднены; тем самым были исполнены некоторые условия для того, чтобы Россия стала христианским царством, или – что то же – были устранены некоторые препятствия на пути к этой цели. Но сама цель не ставилась ясно и во всем своем объеме, а вследствие этого и многие важные условия для ее достижения не только не исполнялись, но и не сознавались.

Этим же недостатком сознательности в русском обществе объясняются еще особые странности в нашей новейшей истории. С одной стороны, люди, требовавшие нравственного перерождения и самоотверженных подвигов на благо народное, связывали эти требования с такими учениями, которыми упраздняется самое понятие о нравственности: "ничего не существует, кроме вещества и силы, человек есть только разновидность обезьяны, а потому мы должны думать только о благе народа и полагать душу свою за меньших братьев". С другой стороны, люди, исповедовавшие и даже с особым усердием христианские начала, вместе с тем проповедовали самую дикую антихристианскую политику насилия и истребления. – Первое противоречие принадлежит прошедшему. Второе, более глубокое и пагубное, еще тяготеет над нами. Пора наконец освободиться от этого исторического яда, поражающего самые источники нашей жизни.

IX

Политика христианского государства, очевидно, должна быть христианскою политикой. Здесь прежде всего возникает вопрос об отношении такого государства к тому обществу или тому учреждению, которое содержит в себе и представляет собою самые основы христианства на земле, – т. е. к церкви.

В Византии вопрос этот был решен определенно и просто. Иерархия греческой церкви очень рано отказалась от своей обязанности представлять перед своим государством вечную правду, во имя которой оно должно управлять временною жизнью народов и вести ее к высшей цели. В Константинополе едва ли не последним предстоятелем церкви в этом смысле был св. Иоанн Златоустый. У него были преемники, но не было продолжателей, а через

[с. 680]

несколько веков после него иерархия теряет высшее управление даже собственно церковной жизнью, органом которого были вселенские соборы: последний такой собор на Востоке был созван, как известно, в 787 г., а с конца следующего, IX-го, века не только вселенских, но и вообще никаких самостоятельных и с историческим значением соборов уже не собирается более в

греческих странах: высшею церковною властью являются "вселенские патриархи" в Царьграде, но это только пышное название, ибо они находятся вполне в руках светской власти, которая по собственному усмотрению возводит и низвергает их, так что в действительности верховное управление византийскою церковью принадлежит всецело и безраздельно императорам, которым кроме царских воздаются и архиерейские почести.

Этот существенный и характерный для византизма церковно-государственный строй был если не причиною, то главным условием искажения самой царской власти в Восточной империи, – ее превращения из христианской в "Навуходоносорову", а следовательно – и рокового крушения Византии.

В Древней Руси были задатки более правильных отношений между духовным и светским началами, между церковью и государством, но в силу исторических условий эти задатки не могли развиваться, и убиение св. митрополита Филиппа явилось на нашей почве самым ярким примером вавилонско-византийского деспотизма. Надежда спасения для нас заключалась в том, что и Московская Русь не могла удовлетвориться таким типом самодержавия. В новой России первый, кто ясно сознал необходимость самостоятельного религиозного авторитета в истинном его смысле, – не как ограничения, а как восполнения самодержавной царской власти, – был именно тот, кого не без видимых оснований обвиняют в порабощении церкви у нас, и удивительным образом это сознание истинного идеала церковно-государственных отношений явилось у великого преобразователя и выражено им как раз по поводу того дела, в котором его личность явилась с самой непривлекательной стороны и которое составляет самый мрачный эпизод его царствования. Я разумею дело царевича Алексея Петровича. Припомним главные обстоятельства и ход этой трагической истории.

В малолетство царевича Алексея Петр Великий разрывает свой брак с его матерью ради привязанности к не-

[с. 681]

мецкой девице Анне Монс, насильно постригает бывшую царицу и запирает в монастыре навсегда; потом, когда Анну Монс заменила Екатерина Скавронская, присоединяя к ее православию, Петр заставляет сына быть ее восприемником. Все это совершается с прямым участием церковных властей. Вместе с тем, Петр позаботился дать сыну достаточное по тому времени образование и старался приучить его к воинскому и правительственному делу; при других условиях он мог бы оказать на него благотворное влияние примером собственной неустанной работы на пользу общую, – но царевич по природе был совсем не склонен и неспособен к публичной деятельности, чувствовал себя хорошо только в частной жизни, где менее всего получал назидательных примеров от отца, а тот между тем с бранью и побоями требовал от него, чтобы он переделал свою природу, "отменил свой нрав". Естественным

следствием всего этого было, что когда царевич достиг совершеннолетия, то "не только дела воинские и прочие отца его дела, но и самая его особа зело ему омерзела и для того всегда желал быть от него в отлучении"... Когда его звали к отцу для дела или для праздника, напр<имер>, на спуск корабля, он говорил: "Лучше бы я на каторге был или в лихорадке лежал, чем там быть" [1]. При таком настроении сын неизбежно становился на сторону людей хотя и не злоумышлявших прямо против его отца, но враждебно относившихся к его делу, мечтавших о повороте назад.

Оставить Россию во власти человека, не понимавшего ее исторических потребностей и готового разорить великое "насаждение", – Петр не мог. Как самодержавный государь, он имел право лишить его престолонаследия, а как преобразователь России, сознававший важность и провиденциальное значение своего дела, он был нравственно обязан так поступить, и его слова: "лучше будь чужой добрый, неже свой непотребный" – вполне достойны великого человека[2].

Лишая сына наследства, Петр исполнял только свой долг и действовал по чистой совести; но, идя далее, он увлекался злою страстью и сам чувствовал это, как сейчас увидим; если это доброе чувство не взяло в нем верха, то лишь потому,

[1] С. Соловьев. История России, том XVII, глава II.

[2] Эти слова написаны до рождения другого сына (от Екатерины) и выражают, таким образом, серьезную готовность совсем отречься от династического интереса ради блага отечества.

[с. 682]

что злая страсть явилась в благовидной личине того же общественного интереса, которому он отдал свою жизнь: "За мое отечество и люди живота своего не жалел и не жалею, то како могу тебя непотребного пожалеть?" [1].

Когда царевич Алексей, заявивший отцу, что желает монашеского чина, затем в сопровождении какой-то Афро-синьи бежал в Вену и Неаполь, Петр имел прямой повод исполнить свой долг перед Россией, – законным образом устранить от престолонаследия человека, столь явно недостойного. Но злая страсть под личиною высшего общественного интереса внушала Петру, что сын-бунтовщик опасен, что оставить его за границей нельзя, что он может сделаться там орудием в руках врагов России. И вот употребляются всевозможные меры, чтобы возвратить царевича, ему обещается полное прощение: "Буде же побоишься меня, то я тебя обнадеживаю и обещаюсь Богом и судом Его, что никакого наказания тебе не будет, но лучшую любовь покажу тебе, ежели

воли моей послушаешь и возвратишься"[2]. Это торжественное обещание было подтверждено через несколько месяцев перед самым возвращением царевича: "Письмо твое я здесь получил, на которое отвечаю: что просишь прощения, которое уже вам пред сим чрез господ Толстого и Румянцева письменно и словесно обещано, что и ныне подтверждаю, в чем будь весьма надежен" [3]. Прощение было обещано без всяких других условий, кроме возвращения в Россию; но когда царевич вернулся, были поставлены еще два условия: если он откажется от наследства и если откроет всех людей, которые присоветовали бегство. Алексей исполнил и то и другое: указал сначала словесно, а потом письменно на своих доброжелателей и торжественно в Успенском соборе отрекся навсегда от прав на престол. Обнародованный в тот же день царский манифест подтверждал полное прощение: "И хотя он, сын наш, за такие противные поступки, особенно за это перед всем светом нанесенное нам бесчестие чрез побег свой и клеветы, на нас рассеянные, как злоречащий отца своего и сопротивляющийся государю своему, достоин был смерти, – однако мы, соболезнуя о нем отеческим сердцем, прощаем его и от всякого наказания освобождаем" [4].

[1] Соловьев, там же.

[2] Там же.

[3] Там же.

[4] То.. ^а

[с. 683]

Дело могло бы считаться конченным. Приверженцы Алексея, столь недостойно им оговоренные, были уничтожены; на него самого никто более не возлагал никаких надежд, он возбуждал только презрение. Обстоятельства его побега и возвращения были хорошо известны; когда он ехал в Россию, прежний его доброжелатель, князь Василий Владимирович Долгорукий, говорил князю Богдану Гагарину: "Слышал ты, что дурак царевич сюда идет, потому что отец посулил женить его на Афросинье? Жолв ему – не женитьба! Черт его несет! Все его обманывают нарочно" [1]. Но Петру под влиянием непобежденной злобы мерещились серьезные опасности от несчастного Алексея;

конечно, он теперь безвреден, но чего можно от него ожидать в будущем, после смерти отца? Хотя не было никакого основания для уверенности, что слабый и болезненный сын непременно переживет богатыря-отца, который был только осмнадцатью годами старше его, но

воспламененная страсть легко превращает возможное в неизбежное, чтобы сделать его причиною действительного зла. В то время как несчастный царевич униженно умолял свою мачеху содействовать его скорейшей женитьбе, дело о нем возобновляется без всякого серьезного повода с его стороны. Спешившую к нему Афросинью схватывают и подвергают допросу; узнают бабы сплетни о разговорах и чувствах Алексея; никакого преступного действия, кроме уже прощенного бегства за границу, взвести на него невозможно. Тем не менее его арестуют и подвергают двукратной пытке. Тут великий царь почувствовал, что неограниченность его власти не избавляет его от ограничений, налагаемых человеческою немощью, и что его самодержавная совесть требует восполнения и поддержки в борьбе против преобладающей злой страсти. Созывается знатное духовенство и светские особы. К иерархии русской Петр не чувствовал и не имел причины чувствовать большого уважения. Но он обращается к ней во имя того высшего нравственного начала, которое она представляет и на котором основывается ее авторитет. "Понеже вы ныне, – так гласило царское объявление духовенству, – уже довольно слышали о малослыханном в свете преступлении сына моего против нас, яко отца и государя своего, и хотя я довольно власти над оным по божественным и гражданским правам имею, а особливо по правам россий-

[1] Там же.

[с. 684]

ским (которые суд между отца и детей и у партикулярных людей весьма отместят) учинить за преступление по воле моей без совета других, – однакож боюсь Бога, дабы не погрешить, ибо натурально есть, что люди в своих делах меньше видят, нежели другие в их. Тако ж и врачи: хотя б и всех искуснее который был, то не отважится свою болезнь сам лечить, а призывает других. Подобным образом и мы сию болезнь свою вручаем вам, прося лечения оной, боясь вечная смерти. Ежели б один сам оную лечил, иногда бы, не познав силы в своей болезни, а наипаче в том, что я, с клятвою суда Божия, письменно обещал оному своему сыну прощение и потом словесно подтвердил, ежели истинно скажет. Но хотя он сие и нарушил утайкою наиважнейших дел и особливо замыслу своего бунтовного против нас, яко родителя и государя своего, но однакож, дабы не погрешить в том, и хотя его дело не духовного, но гражданского суда есть, которому мы оное на обсуждение безпохлебное, чрез особое объявление, ныне же предали; однакож мы, желая всякого о сем известия и вспоминая слово Божие, где увещевает в таких делах вопрошать и чина священного о законе Божий, как написано в главе 17 Второзакония, желаем и от вас, архиереев и всего духовного чина, яко учителей слова Божия, не да издадите каковый о сем декрет, но да взыщите и покажете от Св<ященного> Писания нам истинное наставление и рассуждение: какого наказания сие богомерзкое и Авессало-мову прикладу уподобляющееся намерение сына нашего, по божественным заповедям и прочим Св<ященного> Писания прикладам и по законам, достойно. И то нам дать за подписанием рук своих на письме, дабы мы, из того усмотря, неотягченную совесть в сем деле имели. В чем мы на вас, яко по достоинству блюстителей божественных заповедей и верных пастырей Христова стада и

доброжелательных отечествия, надеемся и судом Божиим, и священством вашим закликаем, да без всякого лицемерства и пристрастия в том поступите" [1].

Это объявление духовенству есть самый важный для нас документ в этом деле. Ясно, чего хотел Петр от духовенства. Он и без того знал, чего требовала от него совесть. Но эта личная совесть нуждалась в объективной поддержке религиозного авторитета, освящающего и тем укрепляющего сознанный обязанность. Обязанность тут была одна:

[1] Там же; курсив наш.

[с. 685]

исполнить данное обещание. Петр указывает на свое право; но это право упразднено им самим: ясно, что, давая обещание простить, он отказывался от права не прощать. Он это хорошо чувствует и лишь слабо пытается ограничить силу самого обещания, указывает на условный его характер: "ежели истинно скажет". Но в первом письменном обещании, по которому царевич вернулся в Россию, этого условия не было. А если бы и было, то нарушено ли оно Алексеем? Царь пробует утверждать, что нарушено "утайкою наиважнейших дел, а особливо замыслу своего бунтовного". Но утаить не только наиважнейших, а и каких бы то ни было дел царевич не мог, потому что никаких дел за ним не было, а были только разговоры и притом пьяные [1]. Те "замыслы бунтовные" и "богомерзкие, Авессалому прикладу уподобляющиеся намерения", которые обнаруживались в подобных разговорах, выражали только то враждебное отношение сына к отцу, которое Петр хорошо знал и прежде. Он сам чувствовал, что такие обвинения были недостаточны, чтобы упразднить его клятвенное обещание; не имея силы внутренним подвигом покончить с внушениями злой страсти и лживого рассудка, говоривших ему, что он должен одним ударом избавить свое дело от будущей опасности, – Петр обращается к внешнему авторитету; но этот авторитет не оказался на высоте своего призвания. Духовные чины в своем ответе царю не сказали прямо ни да, ни нет. Приведя из священного писания примеры возмездия и примеры помилования, они заключают так: "кратко рекше: сердце царево в руке Божий есть. Да избрет тую часть, амо же рука Божия того преклоняет"[2]. В этом образцовом проявлении византийского духа или бездушия всего более замечательно то, что "духовенство не заблагорассудило ничего сказать насчет обещания, данного царем сыну, тогда как на основании этого обещания царевич возвратился, и Петр именно указывал на обещание свое, требуя очищения совести" [3].

[1] Однажды на другой день после "бунтовных" речей он спрашивал своего камердинера: "Не досадил ли вчерась кому"? Тот сказал: "Нет". "Ин не говорил ли я пьяный чего"? – Слуга повторил его пьяные речи; тогда царевич молвил: "Кто пьян не живет?! – у пьяного всегда много лишнего"

слов. Я поистине себя очень зазираю, что я пьяный много сердитую и напрасных слов много говорю, а потом о сем очень тужу" (там же).

[2] Там же.

[3] Слова С. М. Соловьева (там же).

[с. 686]

Светские чины, после двукратного допроса с пыткой, приговорили царевича к смертной казни, "подвергая, впрочем, сей наш приговор и осуждение в самодержавную власть, волю и милосердное рассмотрение его царского величества, всемилостивейшего монарха". Таким образом, и они оставляли Петра одного между голосом его совести и наваждением злой страсти; он не нашел внешней поддержки в своей внутренней борьбе; он сам должен был решить: остаться ли ему только историческим героем или присоединить к этому еще более высокое достоинство героизма нравственного. Накануне полтавской годовщины Петр потерпел роковое поражение... В записной книге с.-петербургской гарнизонной канцелярии читается: "26-го июня (1718 г.) пополудни в 8-м часу начали собираться в гарнизон: Его Величество, светлейший князь (Меншиков), князь Яков Федорович (Долгорукий), Га-врило Иванович (Головкин), Федор Матвеевич (Апраксин), Иван Алексеевич (Мусин-Пушкин), Тихон Никитич (Стрешнев), Петр Андреевич (Толстой), Петр Шафиров, генерал Бутурлин; и учинен был застенок, и потом, быв в гарнизоне до 11-го часа, разъехались. Того же числа пополудни в 6-м часу, будучи под караулом в Трубецком раскате в гарнизоне, царевич Алексей Петрович преставился"[1].

Дело это не имеет оправдания, но вот в нем важное смягчающее обстоятельство. Сознывая всю силу своей самодержавной власти, благодаря которой он вывел Россию на настоящий исторический путь, Петр Великий почувствовал неполноту этой власти. Он вовсе не хотел ее ограничивать внешним образом ("не да издадите каковой о сем декрет"), а именно только восполнить ее внутренне другим, нравственным, началом – советом. Он понял на важном частном случае, что государственная власть, не ограниченная в своих правах, для достойного исполнения своих обязанностей должна опираться на двоякое содействие: на религиозный авторитет независимого священства и на свободный голос общественной совести в лице лучших людей, носителей народной будущности. Петр добросовестно искал этой помощи и не нашел ее; в России не оказалось ни священника, ни пророка, которые могли бы сказать царю во имя Божией воли и высшего достоинства человеческого: "ты не должен, тебе не позволено, есть

[1] Там же.

[с. 687]

пределы вечные". Вместо этого и духовные, и мирские советчики, к которым он обращался за разъяснением своей обязанности, указывали ему только на права его власти, в которых он сам нисколько не сомневался, но которые считал бесполезными для решения нравственного вопроса.

Х

Когда великий самодержец и преобразователь, воплощавший в себе лучшие силы русского народа и государства, – представитель национально-государственного прогресса, – сознавая свою некомпетентность – окончательно решить по совести и правде важное и близкое ему дело, обращался к чужому авторитету и чужому совету, то не являлась ли тут наглядным образом та истина, что неограниченная власть, по праву принадлежащая монарху – как носителю национально-государственного единства, не только не исключает, а, напротив, требует содействия двух других начал: религиозного авторитета и нравственного совета^ И не обнаруживается ли здесь с такою же наглядностью еще другая истина: что эти два восполняющие политическую власть начала должны быть независимы от национально-государственной ограниченности, т. е. должны иметь значение универсальное, сверхнародное? Ясно, что те, к кому верховный представитель национально-политического единства, "отец отечества", обращается за свободною поддержкою, чрез кого он хочет получить то, чего недостает для нравственной полноты его власти, – ясно, что они должны представлять собою нечто большее и высшее, нежели отечество, – должны быть носителями всечеловеческого или всемирного сознания, которое так же относится к сознанию национально-государственному, как это – к родовому.

Универсальное сознание является в жизни человечества в двух формах: как предание высшей и всеобъемлющей истины в ее уже данных, открывшихся в положительной религии начатках, и как предварение будущего совершенного осуществления этих начатков в жизни всего мира. Люди священного предания хранят древний залог всемирного единства, или царства Божия; люди безусловного идеала предвидят, предсказывают и приближают его действительное наступление. Из самого различия этих двух назначений ясно, что первое служение имеет характер

[с. 688]

официальный, а второе – совершенно свободный. Блюстители данной всемирно-исторической святыни естественно образуют учреждение, называемое вселенскою церковью, с иерархическим порядком и преемством. Напротив, провозвестники идеального совершенства не могут составлять

определенного учреждения, которое, по необходимости будучи несовершенно, противоречило бы их проповеди и отнимало бы у нее всякий смысл;

представляя общество человеческое в его будущей всецелости, эти люди не могут иметь настоящих полномочий от ограниченной его части, в ее данном преходящем состоянии. Поэтому если действие священника, опирающееся на твердый камень религиозного факта, имеет нравственно-обязательный авторитет, то голос пророка, говорящего во имя бесконечности высших духовных стремлений, имеет лишь силу совета нравственно-желательного.

Петр Великий был и сознавал себя верховным представителем настоящих интересов своего отечества. Он не имел никакого сомнения в том, что его сын, если останется жив, будет великою опасностью для будущности России и что, следовательно, видимая польза отечества требует устранить этого человека, а положительный закон давал для этого царю формальное право. Но самодержавие совести не позволяло ему довольствоваться ни сознанием государственной пользы, ни сознанием своего формального права. Нравственное чувство открывало ему ту истину, которая доселе остается закрытою для многих: что земные интересы и права только тогда имеют свое настоящее значение и достоинство, когда они связаны и согласованы с вечною правдою и высшим благом. А для определения этой связи в каждом случае, для согласования временных интересов государственных и народных с вечными требованиями высшего порядка совесть государя, как ясно показывает история византийская и русская, чтобы быть действительно самодержавною и исполнять свое назначение, должна быть по возможности ограждена от преобладающего влияния личных немощей. Предоставленная самой себе, совесть самодержавца, как и всякого человека, может быть ослеплена страстью, обманута ложным рассуждением и неведением, ослаблена личными грехами. Окончательное решение всякого дела, без сомнения, принадлежит этой единичной самодержавной совести, но для того, чтобы это решение было добросовестно, оно должно быть предварительно проверено священным авторитетом

[с. 689]

религии и свободным советом лучших людей[1]. Понятно, что для действительного значения такой проверки представители этого авторитета и этого совета должны быть и сознавать себя совершенно независимыми в своем служении. Их голос должен служить истинному благу государя и государства, а не личному произволу человека. Таких независимых людей для авторитетного служения и свободного совета искал великий самодержец в своем деле и не нашел. Духовные чины отвечали ему как "лукавые царедворцы", а начальные светские люди, вместо совета царю, нашли нужным пытаться царевича.

Великий ум преобразователя ясно видел истинную сущность самодержавия. Для того, чтобы верховная власть была действительно неограниченною, совесть монарха должна быть свободна не только от внешних ограничений, но главным образом от внутренних ограничений, неизбежно

налагаемых личною человеческою слабостью, а для этого, т. е. для истинного своего самодержавия – наделе, а не на словах только, – она должна быть восполнена и проверена непреложным авторитетом религии и свободным советом лучших людей, истинных представителей общественного целого. Виноват ли был Петр в том, что не имел перед собою ни самостоятельного церковного авторитета, ни свободы личного сознания?

XI

Доныне не прекращаются обвинения Петра Великого в том, будто бы он унизил авторитет церкви и подавил свободу народной жизни. Но несостоятельность России в обоих этих отношениях ярко обнаружилась в церковно-народном расколе, который произошел за полвека до петровских преобразований и, следовательно, не может быть поставлен в вину преобразователю. Если бы ответственность за ненормальные условия русской жизни нужно и можно было возлагать на одно лицо, связывать с одним

[1] Даже по римско-католическому учению, где монархическая идея в лице папы возведена на исключительную высоту, только те первосвященнические решения признаются исходящими *ex cathedra* и потому имеющими непреложный или непогрешительный авторитет, которым предшествовало (кроме других, чисто религиозных условий) правильное ознакомление папы с мнением епископата – или посредством вселенского собора, или чрез формальные письменные запросы и ответы.

[с. 690]

именем, то это было бы никак не имя царя Петра, а разве только патриарха Никона.

Так как нация в своем совокупном единстве и особенности всецело представляется властью государственною, то церковное правительство может иметь самостоятельное значение и назначение относительно народа и национального государства только тогда, когда оно носит в себе и представляет собою сверхнародное, универсальное начало и, принадлежа данной стране, как месту своего служения, имеет, однако, высшую точку опоры вне этого народа и этого государства. Церковное правительство никак не может быть главою нации, поскольку нация уже имеет своего естественного и законного главу в лице государя. Ограничиваясь одною национальною областью, не связанная действительно с каким-нибудь сверхнародным религиозным средоточием, духовная власть не может сохранить своей самостоятельности – иначе в одной стране, у одной нации оказались бы две верховные власти, два самодержавия, два высших вождя, или две головы на одном туловище. На самом деле церковное правительство

отдельной страны не может быть подлинно "автокефальным", хотя бы и называлось таковым [1]; если оно, ограничиваясь одной национальной областью, имеет здесь притязание на самостоятельную роль, то скоро на опыте познает бессмысленность таких притязаний, волей-неволей превращаясь всецело в подчиненное орудие светской власти.

Но патриарх Никон именно имел притязания равняться с царем в его национально-государственной области – хотел быть другим государем России, пока не убедился, что на этой почве он мог быть только если не верным, то мятежным подданным. Голос Никона не мог иметь религиозного авторитета в глазах царя, потому что это был голос политического соперника. За притязаниями московского патриарха не скрывалось никакого высшего содержания, ничего такого, что делало бы его и при царе необходимым для общего блага; поэтому он и был, как простой дубликат всероссийского государя, справедливо уничтожен за ненадобностью.

Будучи неправ относительно государя и государства, Никон не был прав и относительно народа. Он обратил

[1] В специальном смысле слово "автокефальность" обозначает только иерархическую независимость национальных церквей между собою, не касаясь вопроса об отношениях к светской власти.

[с. 691]

всю силу своей власти не против действительных зол и бед народной жизни, а против невинных особенностей национального русского предания (в области религиозного обряда); и он боролся против этих особенностей не во имя каких-нибудь высших универсальных начал, а только во имя другого, тоже местного предания (греческого). Самое столкновение и разделение из-за обряда не могло бы произойти, если бы патриарх стоял на почве действительно вселенского, универсального предания, которое, по существу своему, дает место всем особенным преданиям, не исключая, а обнимая их собою, как различные частные выражения той же всеединой и всеобщей жизни.

Но московский патриарх не был носителем вселенского христианства, а только византийского "благочестия", – того самого благочестия, которое забыло, что истинный Бог есть "Бог живых". – Святыня, полученная нами чрез религиозное предание, – священное прошедшее христианства – может быть живою основой вселенской церкви, одухотворяющей нашу национально-государственную жизнь лишь тогда, когда это прошедшее не отделяется от настоящей действительности и от задач будущего. Эта святыня, это священное предание должно быть постоянною опорой современности, залогом и зачатком грядущего. Чтобы руководить

христианским царством, авторитет церковный прежде всего не должен отделяться от стремления к безусловному идеалу, т. е. от "духа пророческого". В этом его жизненная сила. Тогда только и вековечные формы преданной нам святости воплощаются в живом и бесконечном содержании. Тогда эта святость не только хранится нами как что-то конечное, и, следовательно, конечное, как что-то отдельное от нас и, следовательно, внешнее, – но и живет в нас самих, и мы живем ею, не переставая действует в нас, и мы действуем ею.

Церковь, как вселенская или всемирная, т. е. как соединение всего с Богом, может быть и осуществлена действительно только чрез всемирную историю – в целой жизни всего человечества, во всей совокупности времен и народов. Поэтому святости предания, т. е. данную основу церкви (в иерархии, догмате, таинствах), не должно брать как нечто себедовлеющее и завершенное для нас в отдельности от настоящей и будущей жизни мира. Отделенная от своего целого и вечного смысла, признаваемая только как завершенная или поконченная, святость церкви необходимо теряет свою бесконечность, переходя в ограничен-

[с. 692]

ные и мертвые формы: ограниченные, потому что завершенная святость завершилась когда-нибудь и где-нибудь в известных внешних условиях и границах, – мертвые, потому что эти границы явления, происшедшего когда-нибудь и где-нибудь, отделяются здесь от жизни являемого, пребывающей везде и всегда. – Умерщвленное в Византии, священное предание стало показывать признаки жизни в России (напр<имер>, борьба св. Нила Сорского и его учеников за смысл христианства); но и здесь исторические условия не позволяли ему воскреснуть, а окончательно добились его, перед Петровской реформой, фанатики московского византизма – Никон и иже с ним.

XII

Когда совершенство церкви полагается не впереди ее, а переносится, как это было в Византии, назад, в прошедшее, и это прошедшее принимается, таким образом, не за основу (как следовало бы), а за вершину церковного здания, тогда непременно случается, что существенные религиозные требования и условия человеческой жизни, которые должны исполняться всеми и всегда, приурочиваются исключительно к отдельным своим историческим выражениям и формам, – которые в этой отдельности могут только тяготеть над живым сознанием в виде внешнего факта. Это все равно, как если бы мы, например, духовное предание, связывающее нас с каким-нибудь великим писателем, отделили от содержания и внутренней формы его творений и приурочили исключительно к весьма несовершенной типографической внешности старых его изданий, которые бы мы и старались с буквальной точностью воспроизводить, в этом полагая весь долг нашего уважения к великому автору. Таково было отношение византизма к делу Христову. Существенное и вечное в религиозной форме остается, конечно, и здесь, но уже не

занимает более сознание, не интересуется волю, – на первый план выступает случайное и преходящее, тщательно консервируемое; и самый поток христианского предания, загражденный мертвящим буквализмом, уже не является в своем всемирном бесконечном просторе, но скрывается за частными особенностями временных и местных уставов.

Такое замещение в византийских умах вселенского предания частным обнаруживается уже в конце VII-го ве-

[с. 693]

ка, сильнее проявляется в IX-м, а в XI-м – это есть уже как бы поконченное дело. Непреложным свидетельством этого печального факта служат те поводы, по которым совершилось разделение церквей, или, точнее, разрыв церковного общения между Византией и Римом. О нравственных и культурно-политических причинах этого разрыва мы здесь говорить не будем но весьма характеристичны для византизма церковный повод и предлог, в которые облеклись эти причины [1].

Знаменитый Фотий уже в начале столкновения своего с Римом (не захотевшим признать законность его патриаршества при жизни неотрекшегося законного патриарха, св. Игнатия) во втором письме к папе Николаю (861 г.) обращает внимание на некоторые внешние особенности латинской церкви, как-то: бритье бороды и темени у священников, посты в субботу и т. п. Сам Фотий был и слишком образован вообще, и слишком тесно связан с умственным наследием великих учителей церкви, чтоб придавать существенное значение таким мелочам и видеть в них препятствие к церковному единству; однако в своих указаниях он ясно намекал на то, что эти обрядовые разности могут послужить оружием против Рима. И он сам, несколько лет спустя, воспользовался этим оружием в своем окружном послании к восточным патриаршим престолом (867 г.), где он осуждает (наравне с *filioque*), как ересь, нечестие и яд, те самые обрядовые и дисциплинарные особенности западной церкви, которые он же шесть лет назад признавал за вполне позволительные местные обычаи. Этот факт, во всяком случае, показывает, что в среде восточной иерархии, к которой обращался Фотий, было довольно таких людей, для которых всякое наружное отличие от местных восточных форм церковного быта являлось равносильным отступлением от вселенских преданий, – казалось ересью и нечестием. Если эти люди были благочестивы, то в их благочестии, привязанном исключительно к своему, родовому, местному, было слишком много старого языческого элемента.

Таких людей в византийской церкви было немало уже при Фотий; через два столетия такими являются там чуть не все. Когда в половине XI-го века патриарх Михаил Керулларий в своем послании к епископу Иоанну Траний-

[1] Эти причины рассмотрены мною в соч. "Великий спор и христианская политика" (гл. III и IV).

[с. 694]

скому, а затем Никита Стифат (Пекторат) в своих полемических сочинениях торжественно и беспощадно осуждают латинян, как еретиков, за то, что они постятся по субботам, не поют аллилуйя великим постом, едят (будто бы) мясо удушенных животных, терпят бритых священников, епископов с перстнями на пальцах и употребляют для евхаристии пресный, а не квасной хлеб, – то этот приговор уже не вызывает в Византии никакого протеста или сомнения, так что взгляд, выразившийся в таких обвинениях, можно считать за решительно господствующий в греческой церкви. Вот как далеко лежат корни нашего русского раскола!

На первый план в этой полемике XI-го века, в которой вполне выразился характер церковного византизма, стоит, как известно, вопрос об опресноках, в силу чего западное христианство было тогда предано проклятию как ересь опресночников, или бесквасников (азимитов). В восточной половине христианского мира издревле употреблялся для евхаристии квасной хлеб, но пока вселенское значение церкви и ее таинств ясно понимались восточными христианами, никому не приходило в голову свой частный обычай возводить на степень общеобязательного требования, и установившийся в западных странах противоположный обычай употреблять для евхаристии пресный хлеб никого не соблазнял на Востоке и нисколько не мешал полному общению с Западом. Но с развитием византизма взгляды изменились, и в XI веке спор об опресноках кончается разделением церквей. Привходящая подробность обряда принимается за существенное условие таинства, и особенностям местного обычая приписывается общеобязательность вселенского предания.

Значению спорного вопроса, свидетельствовавшего об умалении и измельчании религиозного смысла, соответствовало и качество аргументов. Превосходство квасного хлеба доказывалось тем, что он есть хлеб живой, одушевленный; ибо имеет в себе соль и закваску, сообщающую ему дыхание и движение, тогда как латинский опреснок суть хлеб мертвый, бездушный, и даже недостойный называться хлебом, будучи "как бы кусками грязи". Можно только пожалеть, что преимущества жизненности и соли остались в квасном хлебе, а не сделались отличительными свойствами византийского ума. Впрочем, действительное основание в пользу употребления квасного хлеба, очевидно, было то, что оно есть свой, греческий обычай, – тогда

[с. 695]

как употребление опресноков есть обычай чужой, латинский. Этот господствующий мотив невольно высказывается в постановлении константинопольского (патриаршего) синода, произнесшего в 1054 г. анафему на папских легатов и на всю западную церковь. "Некоторые нечестивые люди, – говорится в этом постановлении, – пришли из тьмы Запада в царство благочестия и в сей Богом хранимый град, из коего как из источника истекают воды чистого учения до концов земли". Действительное нечестие этих некоторых людей состояло в том, что они были чужие, что они пришли с Запада, тогда как царство благочестия и источник чистого учения может быть только здесь, у нас, на Востоке, в нашем городе, – хотя бы это "чистое учение" сводилось к тому, что в одном сорте хлеба есть душа, а в другом – нет. Любить и беречь свое, родное – дело естественное и справедливое. Нужно только при этом помнить две вещи: во-первых, что своего обычая нельзя навязывать другим, для которых он не свой, а во-вторых, что есть на свете нечто высшее своего и чужого и что настоящее место этому высшему – во вселенской церкви Божией.

Итак, византизм со стороны религиозной и церковной уклоняется от полноты христианства не в том, что почитает церковь как сверхъестественную святыню, сохраняемую неизменным преданием (ибо она такова и есть по основе своей), а в том, что, выделяя элемент предания из жизненной целостности всемирной религии, он ограничивает и умаляет самое церковное предание, приурочивает его к одной части церкви и к одному прошедшему времени, – превращает вселенское предание в предание местной старины.

XIII

Движение к партикуляризму в церкви не остановилось на византизме, но последовательно шло дальше. После того как вселенское православие превратилось в византийское, или греко-восточное, из него начали выступать новые национальные обособления. В этом отношении наш русский раскол старообрядчества есть лишь дальнейшее последствие византизма, или, точнее, естественная реакция против него, на той же почве. В этом его историческое оправдание.

[с. 696]

Когда Византия была царствующим градом, главным политическим средоточием христианского Востока, и греки византийские были господствующим народом в православном мире, тогда на этом основании (другого не было) Константинополь получает центральное значение, и в церкви восточной архиепископ Константинопольский называет себя вселенским патриархом; частное византийское предание возводится на степень вселенского и общеобязательного, и православная церковь для восточных христиан становится синонимом церкви греческой. Но вот в XV веке, с одновременным падением Константинополя перед турками и освобождением России от татар, политическое средоточие христианского Востока переходит из Византии в Москву; господствующим народом "благочестивого закона" вместо греков становятся русские. На тех же

самых исторических основаниях, на которых Константинополь, как царствующий град, признал себя вторым Римом, полноправным преемником первого, Древнего Рима, – на тех же самых исторических основаниях новый царствующий град, столица восточного православия – Москва – была объявлена, как мы знаем, полноправною наследницею всех преимуществ и притязаний Византии – не только политических, но и церковных.

Россия получила православное христианство из Византии уже в том виде, который оно имело там в X и XI веке;

вместе с православием она получила и церковный византизм, т. е. известный традиционализм и буквализм, утверждение временных и случайных форм религии наряду с вечными и существенными, местного предания наряду с вселенским. Но раз было принято такое смешение и местной форме религиозного предания приписано безусловное вселенское значение, то естественно возникает у наших предков вопрос: почему же это значение должно принадлежать именно греческому местному преданию, а не русскому, особенно теперь, когда греки утратили все свои прежние действительные преимущества? Этот вопрос решался очень определенно такими людьми, как известный Арсений Суханов, доказывавший огорченным фанариотам, что теперь средоточие вселенной уж не в агарянском Стамбуле, а в благочестивой Москве; что наш великий государь в греках не нуждается; что он сам установил у себя еще большую полноту церковную, чем та, что была в Византии; что у него патриарх всероссийский вместо папы римского, а при нем четыре митрополита вместо восточ-

[с. 697]

ных патриархов. Но кроме могущества Москва имела перед Византиею, покоренною неверными, и внутреннее превосходство. Являлось искреннее опасение, что под мусульманским владычеством грекам трудно сохранить чистоту православия, что они могут пошатнуться в самой вере. Значит, истинное благочестие должно сохраняться только в России, находящейся под благочестивыми государями; значит, истинным православным преданием должно почитать местное предание русской, а не греческой церкви.

И вот подобно тому, как в IX-XI веках темный патриотизм византийских греков заставлял их видеть сущность православия в квасных хлебах и небритых бородах греческих священников, точно так же в XVI-XVII вв. такой же темный патриотизм московских людей заставил и их видеть существо благочестия в незначительных местных особенностях русского церковного обычая. Эти особенности, каковы бы они ни были сами по себе, становятся неприкосновенною святынею, и на место веры Христовой, вечной и всемирной, в умах этих благочестивых людей незаметно становится "старая русская вера".

С высшей точки зрения вселенского христианства положение русских старообрядцев было неправильно. Но были ли они неправы в историческом смысле, по отношению к своим тогдашним, а отчасти и теперешним противникам, – это другой вопрос. Дело в том, что прямые их противники – патриарх Никон и его единомышленники – стояли и стоят вовсе не на точке зрения вселенского христианства, а так же, как и старообрядцы, на точке зрения местного буквализма, но только не московского, а прежнего византийского. Известны слова патриарха Никона: "по роду я русский, но по вере и мыслям – грек". Если можно быть по вере греком, вместо того, чтобы быть просто христианином, то отчего же не быть по вере русским? Старая русская вера не должна иметь силы перед всемирною христианскою верой, но перед старою греческою верой она во всяком случае имеет равные с тою права.

В "Деяниях" Московского собора 1654 г. рассказывается, каким образом патриарх Никон начал исправление церковных книг, из-за которого произошел наш раскол. Здесь с полною ясностью можно видеть сущность тех воззрений, которых держался московский патриарх, и действительный характер нашего церковного спора. "Входя в книгохранилищу (Никон) обрете ту грамоту, в ней

[с. 698]

же писано греческими письмены, како и коим образом в царствующем граде Москве начаша патриархи поставля-тися; написана же сия грамота в лето 7097 (т. е. 1589)... И обрете еще книгу, писанную с собору вселенских патриархов греческими же письмены: бе же собор той в Новом Риме, в Константинополе, в лето 7101 (т. е. 1593)... В коей книзе соборные глаголы сицевы: "Яко понеже убо совершение прият православных церковь не токмо по богоразумия и благочестия догматом, но и по священному церковных вещей уставу[1], праведно есть и нам всякую церковных ограждений новину потребляти, – и яже наученная невреждена, без приложения же коего-либо и отнятия приемлющим... И яко да во всем велика Россия православная со вселенскими патриархи[2] согласна будет". Прочет же сию книгу государь, святейший патриарх Никон, в страх велик впаде, не есть ли что погрешено от их православного греческого закона[3]. И нача в нуждных разсмотретья, еже есть символ православныя веры: верую во единого Бога и прочая, и узре на сакке святительском, его же от грек в царствующий град Москву прежде 250 лет принесе Фотий, российский митрополит, символ православныя веры воображен греческими шитыми письмены, во всем согласующся святей восточной церкви: потом узре той же символ в московских в новых в печатных книгах, и многая обрете несогласия". Известно, в чем состояли эти многие несогласия, испугавшие патриарха Никона. Во втором члене Символа вместо "рожденна, не сотворенна" в московских книгах было напечатано: "рожденна, а не сотворенна"; в седьмом члене вместо "Его же царствию не будет конца" в московских книгах стояло: "Его же царствию несть конца"; в осьмом члене вместо "и в Духа Святаго, Господа животворящаго", в печатных московских книгах читалось: "и в Духа Святаго, Господа истинного и животворящаго"... "Таже и святыю литургию рассмотрев, обрете в ней ово прибавлено, ово же отъято и превращено. По сем и во иных книгах узре многая несходства" [4]. Все эти многие несходства в чине литургии

[1] То есть: так как православная церковь завершена, или достигла совершенства, не только со стороны догматического учения, но и со стороны церковной дисциплины и обряда, то и т. д.

[2] Т. е. греческими.

[3] Т. е. нет ли (у нас) какого-нибудь уклонения от православного греческого закона.

[4] См. иеромонаха Пафнутия, Записки, изд. Моск<овского> Общества истории и древностей российских, 1877, II, 20.

[с. 699]

и в иных книгах были того же рода, как и указанные в символе.

Никон, будучи, как сам он заявляет, по вере греком, вполне разделял то основное заблуждение византизма, что будто бы "совершение прият православных церковь", и хотя решительно невозможно было бы определить, когда же именно она "прият совершение", но он твердо верил, что это произошло когда-то в Византии и что это совершение обнимает собою безусловно все в церкви и не допускает изменения в малейших подробностях. Так, по его словам в "Скрижали", "страшна заповедь их, св. вселенских соборов, равне подлагает анафеме и прилагающаго, и отъемлющаго, и пре-меняющаго наименьшее письма, даже едину черту или йоту, еже есть і, в символе... Яко отнюдь не подобает в символе веры или мало что, или велико, ни гласа, ни склада, тамо положеннаго, предвизати, или пременити, но цело подобает хранить то всею силою и вниманием, аки зеницу ока, да не под анафему толиких и толь великих святых отец себя подложим"[1].

XIV

Дело патриарха Никона носило печать тройной неправды. Первою неправдою – и тут византизм был ни при чем – должно признать его клерикализм, в силу которого он стремился религиозный авторитет превратить в политическую власть, стать другим государем в России, в ущерб единодержавной верховной власти царской; вторая его неправда, в которой он явился всецелым и крайним византийцем, была против вселенского христианства, которое он со слов греков объявил поконченным, "совершение приявшим", – подменяя живую религиозную истину мертвым буквализмом местного предания; третья его неправда была против русского народа,

которому он произвольно навязывал этот чужой буквализм, несправедливо осуждая и с жестоким насилием истребляя невинные особенности наших собственных отеческих преданий.

Объявляя себя по вере греком, Никон оказался по замыслам и нраву совсем не греком, а неуместным и неудачным подражателем средневекового папства. И весьма замечательно – как пример строгой исторической

[1] См. там же, стр. 15, 16.

[с. 700]

логики, – что греческие иерархи, призванные в Москву для суда над Никоном, осудили его только за ту вину, в которой он не был византийцем, в которой они действительно не могли ему сочувствовать или быть за него ответственными, – они осудили его за сопротивление царю и за присвоение политической власти; а в двух других его винах, в которых главная доля принадлежала византийскому наследию, не только он был ими оправдан, но они еще и завершили его дело, предав русских старообрядцев торжественному и беспощадному проклятию, как преступников, подлежащих и церковным и "градским" казням (Московский Большой собор 1666-67 гг.).

В этом печальном деянии наряду с греками участвовала и вся русская иерархия, и нанесла самой себе роковой удар. Справедливо отказавшись, в осуждении Никона, от его клерикальных притязаний, она вместе с тем, обратившись к государственной помощи для насильственного подавления раскола, утратила свою независимость и стала зараз недолжным образом в служебное отношение к государству и в притеснительное – к народу.

Какую же возможность имел Петр Великий отнять у "церкви", т. е. у русской иерархии, ту самостоятельность и тот духовный авторитет, которых она сама себя лишила еще раньше его рождения? Он, напротив, безуспешно попытался восстановить этот духовный авторитет. В деле великой важности для него и для государства он обратился к священному чину, как высшей (в религиозно-нравственном смысле) инстанции, за духовным указанием и поддержкой. Его ли вина, что он вместо этого получил только византийский камень мертвого буквализма и византийскую змею лукавой лести?

Через три года после того, как русская иерархия на царское требование авторитетного руководства сумела только ответить: "сердце царево в руке Божий", рука Божия вложила в

сердце цареву мудрое решение окончательно отменить патриаршество и учредить духовную коллегию, или синод, для заведования церковными делами под наблюдением и руководством "из офицеров доброго человека, который бы синодское дело знал и смелость имел". Эта коллегия получила от царя регламент, и ее члены, помимо общей верноподданнической присяги, должны были в качестве церковного правительства присягать государю, как верховному, или "крайнему", судии сей коллегии.

Включение русской церкви как одного из "ведомств" с центральной коллегией во главе в общий состав государ-

[с. 701]

ственного управления на одинаких началах с другими ведомствами вполне отвечало истинному положению дела, и осуждать Петра Великого за то, что он не поддерживал искусственно явную фикцию самостоятельной духовной власти, – значит осуждать его за то, что он не хотел лгать перед самим собою и перед историей. Воображают, что церковная иерархия лишилась независимости и авторитета вследствие учреждения синода, тогда как совершенно ясно, что синод мог и должен был быть учрежден вследствие того, что иерархия уже прежде лишилась самостоятельности и авторитета. Церковное управление уже на деле превратилось в отрасль государственного прежде, чем было объявлено в этом качестве официально. Это была одна из наиболее естественных, правдивых, а потому и прочных реформ Петра Великого. Почти все основанные им коллегии исчезли или подверглись коренным переменам, одна "духовная коллегия", руководимая "знающим и смелым" обер-прокурором, вот уже почти два века остается во всей своей неприкосновенности, – явное доказательство, что это учреждение не было создано личным произволом, а вызвано действительными условиями нашей исторической жизни, сохраняющими до сих пор свою силу. А следует ли признать эти условия нормальными с высшей точки зрения – это другой вопрос. Почувствовать их ненормальность и пострадать от них нравственно пришлось самому великому преобразователю в самую трагическую минуту его жизни, – но изменить их было не в его власти...