



## В. С. СОЛОВЬЕВ

### Ответ Н. Я. Данилевскому

1885 г.

Приготавливая к печати обширное сочинение по церковному вопросу, я мог бы и не отвечать на критику, относящуюся к прежним моим опытам. Но так как появление этого труда может быть помимо моей воли замедлено, то я и не нахожу возможным оставить без ответа серьезные и обстоятельные возражения столь заслуженного писателя, как Н. Я. Данилевский. Ограничусь, впрочем, самым необходимым.

Г. Данилевский начинает с обвинения меня в пристрастии, — в том, что я становлюсь на сторону римского католичества. Я убежден (как и прежде о том заявлял), что поистине православие и католичество не исключают, а восполняют друг друга; поэтому нет у меня никакого побуждения становиться на *одну* сторону, или жертвовать одним для другого. Тем не менее г. Данилевский может справедливо указать на то, что я заступаюсь за католичество, защищаю его от различных обвинений. Но я пишу в России и имею в виду преимущественно русскую литературу, в которой по отношению к католичеству я не нахожу почти ничего, кроме враждебной полемики, предрассудков и недоразумений; поэтому, являясь здесь единственным защитником католичества, я исполняю, по моему убеждению, только долг беспристрастия и справедливости. Если бы сочинения католических писателей имели к нам свободный доступ, если бы, с другой стороны, хотя кто-нибудь из писавших у нас об этом предмете сделал справедливую и доброжелательную оценку положительных религиозных элементов, представляемых католичеством, тогда и мои рассуждения могли бы иметь менее апологетический характер. Впрочем, относительно беспристрастия позволю себе привести суждение другого моего критика, еще более мною недовольного, чем г. Данилевский. А именно автор статей: «Наши новые философы и богословы» в духовно-ученом журнале «Вера и разум», решительно осуждая мои взгляды на Церковь,

не отказывает им, однако, в некотором беспристрастии. «Указанное нами его воззрение, — говорит про меня этот критик, — хочет быть беспристрастным; с высоты своих особенных точек зрения он одинаково видит первоначальные причины розни как в Церкви Восточной, так и в Церкви Западной, т. е. он не оправдывает ни ту, ни другую; и если его симпатии больше склоняются в пользу Церкви Западной, то это, по-видимому, вытекает только из его философских начал, а не из каких-либо исторических фактов, и во всяком случае утверждается корнями своими в благожелательной любви к Церкви Восточной» («Вера и разум», № 1, 1885, стр. 52 и 53). Прибавлю от себя, что мною было указано на все святые и великие качества православного Востока: на благочестие и верность отеческим преданиям, на заботливое охранение церковной святыни, на стремление к аскетическим подвигам, на высоту духовного созерцания. Если же тем не менее, говоря о Византии, я должен был указать на резкое и характерное противоречие между высотой церковно-монашеской святости и глубоким падением мирской жизни, если в этом противоречии я находил нравственно-историческое оправдание для господства цельной и прямодушной силы ислама над внутренне-раздвоившимся православным Востоком, то напрасно г. Данилевский спрашивает: а разве на Западе не то же самое? Без сомнения, люди и там были так же по-своему порочны, как и в Византии. Но в то время как на Западе мы находим сотни соборов, созываемых с нарочитою целью исправления нравов и жизни у духовенства и мирян, едва ли г. Данилевский может указать в Византии хотя на один собор с таким характером и значением. При всей своей порочности средневековый Запад никогда не мирился с противоречием религиозного идеала и житейской действительности и всячески старался уничтожить или, по крайней мере, ослабить это противоречие. Оттого и самое монашество западное имело характер по преимуществу деятельный. А затем у Западной Церкви, или, лучше сказать, у церковных людей Запада, могли быть свои грехи, быть может, еще более тяжкие, чем грехи Византии, за что последовало и наказание более тяжкое в виде протестантизма и дальнейшего антихристианского движения, которое, без сомнения, более враждебно и вредно для Церкви, нежели ислам.

Г. Данилевский указывает на мое пристрастие и по поводу Флорентийской унии. Но об этом деле представления моего критика кажется весьма удалены от исторической действительности. Я не буду указывать здесь ни на акты Флорентийского собора, ни на исследования каких-либо западных писателей, но настоятельно укажу лишь на превосходную диссертацию г. Садова о Виссарионе Никейском<sup>1</sup> и его времени.

Далее г. Данилевский и в принципе и в частности восстает против исторического взгляда на разделение Церквей как на проявление исконного противоборства между Востоком и Западом. Исходя из своей во всяком случае замечательной теории культурно-исторических типов (подробно изложенной в его известном сочинении «Россия и Европа»), г. Данилевский находит противоположение Востока и Запада слишком широким и неточным обобщением. Но таким же образом можно судить и о «культурно-исторических типах» г. Данилевского, если стать на какую-нибудь специальную точку зрения. Так, напр., для ученого, изучающего дравидийские племена в Индустане, термин Индия в смысле единого культурно-исторического типа не имеет никакого значения и может казаться произвольным и бесплодным обобщением. Дело в том, на какую ступень обобщения мы становимся. Я же, с своей стороны, становясь и на крайнюю ступень обобщения, вовсе не думаю отвергать предыдущие ступени. Я вполне признаю существование культурно-исторических типов, указанных г. Данилевским, но их типические различия не закрывают для меня еще более важной противоположности между историческим Востоком и Западом, а также не мешают мне признавать последовательное преемство всемирной истории, которое гораздо сложнее простого хронологического порядка.

Что касается до отдельных исторических указаний моего почтенного критика, то они кажутся мне не совсем основательными, а отчасти и не совсем понятными. Неосновательно утверждение г. Данилевского, будто в начале истории мы находим на исторической сцене один только «Восток». Если говорить о языческом мире (а о евреях у нас речи не было), то, без сомнения, эпоху троянской войны должно отнести к начальным временам истории. А в эту эпоху (т. е. за 1000 лет до Р. Х.) мы находим на исторической сцене и Восток с его патриархальными деспотиями (в Индии, Бактрии, Халдее, Египте), и Запад с его вольными дружинами (в Элладе). На эту исконную двойственность указывал еще Геродот, а Аристотель дал ей довольно полное определение. Неужели и старый Геродот виноват в пристрастии к двойственным или полярным схемам?

Непонятными мне показались возражения г. Данилевского против моего указания, что христианский Восток сосредоточился вокруг царя в Византии, а христианский Запад — вокруг первосвященника в Риме. Это положение я считал и продолжаю считать как бы исторической аксиомой. Г. Данилевский, по-видимому, признает чистою случайностью перенесение императорской столицы с Запада на Восток, из Рима в Византию. И после того, замечает он, бывали императоры и на Западе, как будто из этого следует, что они поль-

зовались там таким же значением, какое принадлежало на Востоке императорам византийским. Впрочем, тут же г. Данилевский указывает и на противоположный факт, а именно, что на Западе императоров иногда вовсе не было. Когда их там не было, тогда тем удобнее западные народы могли сосредоточиться вокруг папы, который был с ними всегда. Напрасно также упоминает г. Данилевский и о Карле Великом: при всем своем величии он и сам на себя смотрел, и другие на него смотрели как на вторую власть после папы, что и требовалось доказать. Быть может, во всем этом есть между нами какое-нибудь недоразумение: иначе мне представляется слишком невероятным, чтобы г. Данилевский отрицал очевидную противоположность между центральным значением царя на православном Востоке и таковым же центральным значением папы на католическом Западе.

Мне нет надобности спорить против всех исторических замечаний моего почтенного критика, так как они прямого отношения к делу не имеют, и сам г. Данилевский не придает им существенного значения. Перехожу к главному, — к вопросу о *Filioque*.

Здесь г. Данилевский, по-видимому, стоит на почве не совсем твердой. Доверяясь весьма плодovitому, но не всегда разборчивому писателю, отцу Геттэ<sup>2</sup>, он безо всяких оговорок ссылается на послание папы Иоанна VIII к патриарху Фотию как на документ совершенно бесспорный. Между тем это послание имеет явные признаки подделки и признается как поддельное наиболее компетентными учеными; с обозначением своей поддельности помещено оно и в известных собраниях церковно-исторических документов. Не сослался бы г. Данилевский и на папу Льва III, если бы ему было известно, о чем собственно говорил этот папа послам Карла Великого с Ахенского собора; о содержании этой папской речи существуют современные свидетельства.

Что касается до утверждения г. Данилевского, что вопрос о *Filioque* решен отрицательно на Втором Вселенском соборе и что это решение заключается в 8-м члене Константинопольского символа, то такое мнение не может быть допущено ни по логическим, ни по историческим соображениям. Логически несомненно, что всякое простое утверждение исключает только свое отрицание; так, утверждением, что Дух Св. исходит от Отца исключается противоположное, что он *не* исходит от Отца. Исторически несомненно, что Константинопольский собор в 8-м члене своего Символа имел в виду определенное еретическое учение пневматомахов (духоборцев), отвергавших первоначальную связь Духа Св. с Отцом, отнимавших у Него божеское достоинство, признававших Его тварию Сына. Против такого лжеучения достаточно и целесообразно было сказать то, что и сказано в 8-м члене Символа.

А чтобы отцы этого Собора хотели дать полное и окончательное определение догмата о Духе Св. безотносительно к пневматомахам — этого ниоткуда не видно. Напротив, во всех последующих православных соборах и исповеданиях веры (до разделения Церквей), каждый раз как упоминается о Втором Вселенском соборе, то признание его догматического постановления выражается всегда в такой формуле: принимаю также и собор ста пятидесяти отцов в царствующем граде при Феодосии Великом, подтвердивший никейскую веру и разъяснивший *ее против богохульного учения пневматомахов*, отвергавших божество Духа Св. и признававших Его тварию. — Католики божества Духа Св. не отвергают и тварию Его не признают. Если же кто-либо из них впал в другое новое заблуждение о Духе Св. по отношению Его к Сыну, то для осуждения этого нового заблуждения потребно было и новое постановление Вселенской Церкви. Ибо на Втором Вселенском соборе и до него вопрос о том, исходит ли Дух Св. и от Сына, никем еще не поднимался, рассматриваем не был, а следовательно, не мог быть и решен ни в том, ни в другом смысле. Таким образом, на мой вопрос, каким вселенским собором Filioque осуждено как ересь — единственно возможным ответом остается тот, что такого осуждения никогда не было, а следовательно, мы не имеем права считать католическое учение о Духе Св. — ересью. Не имеет этого права даже в своей точки зрения и г. Данилевский, признающий, что в 8-м члене константинопольского Символа *implicite* или подразумеваемо заключено осуждение Filioque. Подразумеваемого выражения истины было бы достаточно, если бы и заблуждение только подразумевалось; а в таких случаях, когда заблуждение выступает явно и определенно, Церковь никогда не ограничивалась подразумеваемым решением, а высказывалась так же явно и определенно, устраняя возможность всякой двусмысленности. Потому и еретики, осужденные на Вселенских соборах, не имели возможности перетолковывать в свою пользу церковное решение, а вынуждены бывали прямо отвергать осудившие их соборы (так ариане отвергали Никейский собор, несториане — Эфесский<sup>3</sup> и т. д.). А когда против них были еще только подразумеваемые решения прежних соборов, которые они могли истолковывать в свою пользу, тогда они и не считались отделенными от Церкви. Но Церковь никогда не терпела такого двусмысленного положения. Вся история Вселенских соборов состоит в том, что известные истины, прежде подразумевавшиеся, при появлении новых заблуждений получали новые твердые определения, не допускающие уже сомнения или перетолкования. Так, когда из монофизитской ереси выродилось новое заблуждение — монофелитство, то православные не ограничились ссылкой на Халкидонский собор,

который в своем осуждении монофизитства *implicite* осудил и монофелитство, а созвали новый — Шестой Вселенский собор *explicite* осудил монофелитов.

Если угодно г. Данилевскому, я могу дать своему вопросу такую форму, кажется, не допускающую никакого недоразумения: так как католики, признавая вместе с нами Второй Вселенский собор и его символ, полагают, что в 8-м члене этого Символа учение об исхождении Духа Св. от Отца и Сына хотя не высказано, но и не исключено, в нашем же восточном богословии укоренилось противное мнение, то спрашивается, каким постановлением Вселенской Церкви католическое мнение осуждено, а наше утверждено?

Такого постановления г. Данилевский указать не может, а следовательно, как бы он, или кто-либо другой, ни был уверен в еретичестве католиков, это остается только личною уверенностью и частным мнением, которому противоположно мнение многих выдающихся представителей православия.

В своих рассуждениях о *Filioque* г. Данилевский, подобно большинству наших полемистов, частью намеренно соединяет, частью ненамеренно смешивает догматический вопрос об исхождении Св. Духа с историческим вопросом о прибавлении слов «и от Сына» к Царьградскому символу. Между тем мнение, по которому факт прибавки этих слов имеет первостепенное значение в этом деле, такое мнение, хотя и разделяемое г. Данилевским, им же и опровергается во второй половине его статьи. Здесь оказывается, что, и не прибавляя, и не убавляя ни слова к тексту православного Символа, можно понимать этот текст в смысле совершенно еретическом. А именно девятый член Символа (о Церкви) католики хотя читают вполне тождественно с нами, тем не менее, по мнению г. Данилевского, они и относительно этого пункта впадают в заблуждение, еще более тяжкое и важное, которое он не обинуясь называет также ересью. Значит, и с его точки зрения вопрос об истине и заблуждении, о православии и ереси, не может зависеть окончательно от того или другого чтения Константинопольского символа, а решается на каких-то других основаниях. На каких основаниях решает этот вопрос г. Данилевский относительно учения о Церкви, для меня не совсем ясно. Прежде всего, мне кажется, он сливает вместе два вопроса весьма различные, а именно вопрос о существовании Церкви как единой, святой, вселенской и апостольской, а затем вопрос о форме правления в Церкви. Сущность Церкви определена в 9-м члене нашего Символа, и этот член католики не только читают, но и понимают так же, как мы. Вопрос же об общей форме правления Вселенской Церкви ни на одном из 7 Вселенских соборов решаем не был, и, следовательно, мы не имеем права признавать

ересью какое бы то ни было решение этого вопроса. Г. Данилевский сравнивает устройство Вселенской Церкви с Соединенными Штатами Америки. Католический богослов нашел бы более подходящее для себя сравнение в нашем русском царстве. Что же из этого следует и кем решен этот спор?

В рассуждениях г. Данилевского о Церкви не ясен для меня главный пункт. А именно, когда он говорит, что Церковь верит только самой себе, что Церковь *сама* дает санкцию и ратификацию соборным решениям, то для меня непонятно, что здесь означает *сама* Церковь, как и в чем выражается голос *самой* Церкви? Пусть не говорит г. Данилевский, что всякий принадлежащий к Церкви, или живущий в Церкви, непосредственно в самом себе находит ее решения и что в этих решениях все члены Церкви всегда между собою согласны. Ведь этого, конечно, нет. Г. Данилевский, например, без сомнения, человек православный, живущий в Церкви, говоря о весьма важном церковном вопросе, именно о значении католичества, решает его в том смысле, что католичество есть ересь и что оно находится вне Вселенской Церкви. Между тем, с другой стороны, г. Стоянов, сотрудник духовно-ученого журнала «Вера и Разум», также, без сомнения, человек православный и живущий в Церкви, пишет следующее: «В самом ли деле мы, восточные христиане, подобно западным, впадаем в ту узкую односторонность, по которой исключительно свою лишь Восточную Церковь считаем вселенскою? *Решительно нет.* Мы очень хорошо знаем, что в этом отношении надобно различать два взгляда: взгляд до-петровского времени, и взгляд после Петра Великого. *Если первый взгляд, основывавшийся на недостаточном знакомстве с римскою Церковью, считал ее еретическою, арианскою, несторианскою, савеллианскою и даже жидовскою, то кто же в наше время держится подобных воззрений*» («В. и Р.», № 3, стр. 180). Далее автор, ссылаясь на трех известных православных богословов, показывает, что Католическая Церковь должна быть признана частью Вселенской Церкви Христовой.

Г. Данилевский в своих возражениях руководился теми вопросами, которые были мною некогда поставлены в одной полемической заметке. Эти вопросы были обращены собственно к отцу протоиерею Иванцову-Платонову, которому были отчасти известны те положительные основания, с которыми я связывал свои вопросы. Мое изложение этих оснований осталось неизвестно для остальных читателей, в том числе и для г. Данилевского, а потому и большая часть самих вопросов не имела для него надлежащего смысла. Поэтому позволит он мне обратиться к нему с тремя вопросами, прямо вызванными его собственными замечаниями.



1) Каким способом *сама* Церковь санкционирует и ратификует постановления Вселенских соборов?

2) Так как представители православия разногласят между собой во взглядах и в практическом отношении к католицизму, ибо одни из них относятся к католикам как к язычникам (перекрещивают их), другие признают в них еретиков, третьи же считают их членами Вселенской Церкви, — то как я могу узнать решение самой Церкви по этому предмету?

3) Ввиду различия во взглядах между Царьградским патриархатом и нашим Синодом по отношению к болгарскому расколу, как узнать мне, на чьей стороне находится сама Церковь?

Без сомнения, и мне, и читателям «Известий» будет в высшей степени интересно знать ответ Н. Я. Данилевского на эти вопросы. Если ему угодно будет дать его, я с своей стороны воздержусь от дальнейших возражений до появления своего большого труда о церковном вопросе.

Этот вопрос был бы бесплодным, и наш антагонизм с католичеством был бы безысходным, если бы было несомненно, что западное католическое понятие о форме церковного правления несовместимо с православием. Но именно это и подлежит спору. Наши взгляды на католичество и его отношение к православию, как указывает г. Стоянов, существенно изменились. Было же время, когда вследствие нашего незнакомства с римскою Церковью мы считали ее арианскою, несторианскою, жидовскою? Теперь авторитетные представители православия, не отнимая у католичества церковно-христианского характера, видят в нем или «самую частную» Церковь (Авдий Востоков), или Церковь хотя и истинную, но не чисто-истинную (митрополит Филарет). При дальнейшем ближайшем знакомстве с католичеством этот последний взгляд, может быть, подтвердится и оправдается, но, может быть, и изменится. Во всяком случае это ближайшее, полное и всестороннее знакомство необходимо прежде всего. А возможно оно только при полноте богословской свободы. Вот где мы сошлись наконец с уважаемым Н. Я. Данилевским в общем желании. Со всеми превосходными замечаниями его я вполне согласен и радуюсь, что он их высказал.

Теперь, когда мы очутились на общей почве, Н. Я. Данилевский не посетует на меня и за упрек, относящийся не столько к нему, сколько вообще к его единомышленникам. Славянофилов, столь высоко держащих знамя православия и полагающих сущность его в братской любви, можно спросить, довольно ли они показали братской любви по отношению к католикам? Могут ли католики поверить на слово, что сущность православия в любви, когда от нас, представителей



православия, они видели только или отчуждение, или преувеличенные обвинения? Первое требование любви — поставить себя в положение другого, стать на его точку зрения. Но кто же из нас пытался войти в положение верующего католика, стать на его точку зрения? Вы скажете, что эта точка зрения ложная; но ведь это только пока ваше личное мнение. Но пусть вы правы, пусть католическая точка зрения ложная, однако не более ложная, чем точка зрения язычников эллинов, которым ап. Павел говорил в афинском ареопаге? А как и что он им говорил? Не старался ли он всячески засыпать бездну между христианством и язычеством, не старался ли он стать на точку зрения эллинской философии и поэзии, не говорил ли он им: у вас все, вы и умны, и благочестивы, и истинного Бога хорошо понимаете, и даже жертвенник ему имеете, только имени его не знаете, и вот я пришел вам сказать его. Так и нам следовало бы относиться к католицизму, если бы даже мы считали его равным язычеству. Вникните в собственную сущность чужого воззрения, откройте его истинное значение, сведите к наименьшему взаимное разногласие, тогда и можно будет обратиться к единомыслию на понятном для них языке, с доступным для них словом. Найдите у них сначала жертвенник истинному Богу, а потом уже и предложим им новые имена Божии — тогда, быть может, они их и не отвергнут.

Если мой настоящий ответ, в котором я иногда довольствовался намеками и нередко прибегал к фигуре умолчания, не удовлетворит моего почтенного критика, то я прошу его принять в соображение, что мой полный и обстоятельный ответ — впереди, и у меня не было желания надолго от него отвлекаться для отрывочных и преждевременных объяснений.

## <О разделении Церквей>

<...> Византия, сделавшись новым Римом для государства, скоро захотела быть новым или вторым Римом и для Церкви. Уже с конца IV века является роковое соперничество византийской кафедры, преставительницы восточного христианства, с престолом древнего Рима как представителя христианства западного. Но разделение Церквей задерживается на несколько веков борьбою против ересей. В период этой борьбы, от IV до IX века, при ослаблении нравственной жизни в христианстве, его лучшие духовные силы сосредотачиваются