

Христіанство и политика

I.

Католическая, протестантская и православная тенденціи разрѣшенія вопроса.

Еще недавно вопросъ объ отношеніи христіанства и политики могъ казаться вопросомъ, не имѣющимъ прямого отношенія къ политикѣ. Нынѣ это уже никому казаться не можетъ. Событія, охватившія Россію и Германію, придаютъ новѣйшей исторіи Европы поистинѣ средневѣковый характеръ. Большевики обѣщаютъ черезъ нѣсколько лѣтъ убить во всѣхъ русскихъ людяхъ всякую память о христіанской вѣрѣ. Національ-соціалисты, считающіе своею главною задачею борьбу противъ коммунизма, рассчитываютъ принудительно возстановить христіанство, какъ основу семейной и общественной жизни. Государственная власть Россіи вскрываетъ раки съ мощами, налаживаетъ скоромошью потѣхи вокругъ алтарей, взрываетъ церкви, разстрѣливаетъ священниковъ; а государственная національ-соціалистическая партія Германіи развѣшиваетъ по церквамъ флаги со свастикой, полу-принудительно насаждаетъ «коричневое, солдатское христіанство» и проповѣдуетъ Христа какъ арійца, возставшаго противъ еврейскаго закона Моисея. О томъ, что религія есть «частное дѣло» (Privatsache), говорить, такимъ образомъ, больше не приходится. Наша идеократическая эпоха снова волнуется основною идеею европейской культуры, идеею христіанства. То, что міръ сейчасъ не столько входитъ въ Разумъ христіанской Истины, сколько сходитъ на ней съ ума, этого положенія не отмѣняетъ. Во-первыхъ, потому, что исторія христіанства никогда не была исторіей его благополучнаго и безкровнаго процвѣтанія, а, во-вторыхъ, потому, что и въ наше время гоненія враговъ и «насажденія» друзей вызываютъ истинное ис-

повѣдничество и готовятъ новыя концепціи подлинной христіанской общественности.

Передъ лицомъ такого положенія вещей разрѣшеніе вопроса объ отношеніи христіанства и государства, христіанства и общественности становится одною изъ наиболѣе неотложныхъ задачъ какъ религіознаго, такъ и политическаго сознанія.

Вопросъ о взаимоотношеніи христіанства и политики не можетъ ставиться, какъ вопросъ взаимоотношенія христіанства, какъ такового, и политики, какъ таковой. На столь отвлеченный вопросъ невозможенъ конкретный, т. е. единственно насущный политическій отвѣтъ; отвѣтъ-указаніе: что-же намъ дѣлать и какъ намъ жить. Для полученія такого отвѣта вопросъ о взаимоотношеніи христіанства и политики долженъ быть поставленъ исторически конкретно, какъ вопросъ о возможной роли православія въ судьбѣ поореволюціонной Россіи. Выясненіе-же себѣ этой роли невозможно, въ свою очередь, безъ предварительнаго выясненія православнаго взгляда на отношеніе христіанства и политики, отличающагося какъ отъ католическаго такъ и отъ протестантскаго. Такъ какъ послѣдніе весьма опредѣленны и другъ другу противоположны, то выясненіе болѣе спорнаго православнаго удобнѣе всего начать съ раскрытія этой отчетливой противоположности.

Католическое разрѣшеніе вопроса, сводящееся въ своемъ классическомъ видѣ къ идеѣ теократіи, т. е. къ защитѣ возможности и обязательности христіанской политики, творимой силами и средствами подвластнаго церкви государства, связано съ основною сущностью общественной этики католицизма, съ ея благополучною двуполосностью, или съ ея «биполярностью», какъ говоритъ Гейлеръ. Какъ въ классической системѣ Фомы Аквинскаго вѣра, откровеніе, царство Божіе, христіанство и церковь приведены въ гармонію съ разумомъ, философійю, земствомъ (обществомъ), античностью и государствомъ, такъ и въ общественной этикѣ и еще больше въ общественно-политической практикѣ католицизма господствуетъ точная вывѣренность, «выбалансированность» основного для христіанства противорѣчія между природно-разумнымъ и сверхприродно-откровеннымъ началами міра. Эта гармоничность

католическаго сознания представляеть собою очень сложный результатъ вѣковой педагогической работы, во главѣ которой стоитъ законнически-иерархическая идея — инстанція вселенскаго папы. Въ психологii католической религіозности есть несвойственная другимъ вѣроисповѣданіямъ особая умѣренность, нѣкое особое прочное здравомысліе, благополучная уживчивость «безумія креста» и житейскаго разума.

Приведу примѣры. Католическая общественно-политическая мысль, какъ извѣстно, глубоко консервативна и враждебна всякой революціи. Въ продолженіе всего 19-го вѣка она являлась неизблѣмымъ оплотомъ теоретической и практической борьбы противъ просвѣщенскіи-прогрессивной идеологii французской революціи. Вѣрная этимъ завѣтамъ католическая партія Германіи — центръ; шла до революціи 1918 г. рука объ руку съ нѣмецкими монархистами. Несмотря на это, она сразу-же, какъ только выяснилась побѣда революціи переметнулась на сторону социаль-демократіи, что не помѣшало доброму католику, искреннему гуманисту и честнѣйшему политику Брюнингу, столь долго пользовавшемуся благожелательнымъ нейтралитетомъ демократіи, первому высказаться за союзъ съ національ-соціалистами. Было-бы невѣрно думать, что такая чрезмѣрная уживчивость характерна только для свѣтской политики католицизма. Тѣмъ-же путемъ шла и церковь. Начавъ съ угрозы отлученій и запретивъ церковныя похороны національ-соціалистовъ, она послѣ двухъ сдержанныхъ, но твердо-обличительныхъ посланій епископскихъ конференцій въ Фульдѣ, кончила папескимъ конкордатомъ, т. е. очень выгоднымъ для себя обмѣномъ принципиально-благожелательнаго отношенія къ національ-соціалистамъ на весьма конкретныя преимущества, предоставленныя ей нѣмецкимъ правительствомъ въ дѣлѣ воспитанія и организаціи католической молодежи. Тѣмъ же практицизмомъ проникнуто и отношеніе католицизма къ войнѣ. Однажды мнѣ пришлось присутствовать при горячемъ спорѣ протестанта-націоналиста и католика-пасифиста на тему о томъ, является-ли убійство на войнѣ предметомъ исповѣди для вѣрующаго христiанина. Протестантскій священникъ, несмотря на весь свой пламенный націонализмъ, доказывалъ, что является, католическiй-же прелатъ опредѣленно утверждалъ, что нѣтъ; что убійство на

войнѣ не есть личный грѣхъ солдата и что покаяніе въ немъ церковно безпредметно.

Протестантскимъ противникамъ католицизма и его политики такая предѣльная уживчивость со всеѣмъ новымъ и такое мастерство религіознаго самоустроенія въ міру всегда казались (нынѣ въ особенности кажется) совершенно недопустимымъ оппортунизмомъ. Сужденіе это на поверхностный взглядъ какъ будто-бы вѣрное, по существу конечно ложно. Оппортунизмъ означаетъ готовность къ постояннымъ измѣнамъ себѣ и своему подлинному служенію. Обвинять католицизмъ въ этой готовности не приходится. Успѣшно приспособляясь къ міру и ко все новымъ фазамъ его развитія, католицизмъ не только не измѣняетъ себѣ, а напротивъ, глубочайшимъ образомъ осуществляетъ себя, ибо приспособленность къ постояннымъ приспособленіямъ составляетъ его глубочайшую природу, всей исторіей вращенную въ немъ мудрость. Открытымъ остается только вопросъ, правильно-ли ту «службу связи» между здѣшнимъ и нездѣшнимъ мірами, которую съ такимъ упорствомъ и мастерствомъ вотъ уже вѣка осуществляетъ римски-католическая церковь, называть х р и с т і а н с к о й политикой. Не соблазнительны-ли, не утопичны-ли самое словосочетаніе и та идея теократіи, что явственно стоитъ за нимъ и слышится въ немъ? Отвѣтъ Лютера на этотъ вопросъ извѣстенъ. Для протестантскаго сознанія, въ особенности въ той формѣ, которую ему придало модное нынѣ теченіе діалектическаго богословія, идея х р и с т і а н с к о й политики, идея теократіи, хотя бы и свободной въ духѣ Вл. Соловьева, представляется явнымъ языческимъ соблазномъ.

Объясняется этотъ радикализмъ тѣмъ, что по Лютеру реальна въ жизни христіанства только вѣра, даруемая по благодати, пути нисхожденія которой неисповѣдимы, и, главное, человѣкомъ ни въ коей мѣрѣ и степени не утотомимы. Человѣкъ, какъ таковой, ничего не стоитъ и ничего не можетъ. Никакой свободной воли, о которой учитъ католичество, у него нѣтъ; никакой доброй воли онъ добра не строитъ и строить не можетъ. Добрыя дѣла, какъ все виѣшнее, равны нулю. Не только массивная католическая теократія, но даже высказываемыя епископомъ Феофаномъ пожеланія, чтобы «всѣ учрежденія освящались симъ (религіознымъ) духомъ», чтобы «жизнь въ обществѣ сливалась съ жизнью религіозной» и чтобы

«крестъ Христовъ все покрываль», для типичнаго протестанта не только безпредметны, но и соблазнительны. Крестъ Христовъ, согласно протестантской точкѣ зрѣнія, ни при какихъ условіяхъ не можетъ «покрывать» міра, ибо такое покрытие было-бы прикрытіемъ его грѣховъ. Задача же креста въ раскрытіи неизбывной грѣховности міра. Протестантскій крестъ не благословеніе міра, а судъ надъ нимъ. Исходя изъ этихъ одностороннихъ, мрачныхъ, но религіозно глубокихъ положеній протестантизмъ пришелъ къ полной капитуляціи передъ міромъ и его властью. Такъ какъ религіозное преображеніе міра, «лежащаго во злѣ», утопично, а въ послѣднемъ счетѣ даже и безвозможно, то протестантизму не остается ничего, кромѣ покорнаго пріятія свѣтской власти и всѣхъ земныхъ «устроевъ» и «порядковъ», какъ Богомъ установленныхъ началъ. Продиктованная въ свое время Лютеру не только религіозными мотивами, но и политическими обстоятельствами эта точка зрѣнія вполнѣ вѣри настолько упрочилась, что даже въ специальныхъ энциклопедіяхъ официальные и осторожныя статьи опредѣленно высказываютъ мысль, что «требованіе примѣненія ученія Христова къ государственной жизни равносильно уничтоженію смысла христіанства». Богословамъ вторитъ философы: «смѣшеніе христіанства и политики непереносимо для христіанской совѣсти, потому что государство не можетъ не воевать, не судить, не карать; воевать-же, судить и карать во славу Божию недопустимо».

Изумительно яркій примѣръ такого раздвоенія религіознаго сознанія представляетъ собою недавнее поведеніе берлинскихъ студентовъ богословскаго факультета. Во время прочтенія группою «нѣмецкихъ христіанъ», примыкающихъ къ національ-соціалистамъ, призыва къ низложенію свободно избраннаго епископа объединенныхъ протестантскихъ церквей Бодельшвинка, 90% всѣхъ студентовъ покинуло аудиторію въ знакъ протеста противъ государственнаго вмѣшательства въ церковныя дѣла. Но покинувъ ее, выстроились на площади передъ университетомъ и заявили о своемъ полномъ и добровольномъ подчиненіи Гитлеру, какъ главѣ государства. Несостоятельность этой усложненной точки зрѣнія не замедлила сказаться. Германскому правительству не пришлось насиловать совѣсти христіанъ-протестантовъ. Восемьдесятъ процентовъ изъ нихъ, вѣрные ложно понятому слову, что

нѣтъ власти «еще не отъ Бога», такъ радикально отдѣлили христіанство отъ политики, что «нѣмецкимъ христіанамъ» безъ труда удалось низложить законно и свободно избраннаго епископа въ пользу угоднаго партіи «военно-окружнаго» проповѣдника Мюллера, чѣмъ лишний разъ была доказана очевидная истина, что безразличіе къ политикѣ неизбѣжно ведетъ къ политическому засилію церкви и христіанства.

Обвинять католическую церковь въ оппортунизмъ современному нѣмецкому протестантизму, такимъ образомъ, очевидно не приходится.

Къ какому же изъ двухъ рѣшеній примыкаетъ православіе? Стоитъ ли оно на католической точкѣ зрѣнія христіанской политики, или на протестантской — аполитичнаго христіанства? Отвѣтить на этотъ вопросъ не легко. У православной церкви нѣтъ ни своего Фома Аквинскаго, ни своего Лютера. Сильная своею мистическою традиціей и символическою глубиною культура, восточная церковь уже съ VII-го вѣка утрачиваетъ напряженность и отчетливость богословски-спекулятивной мысли. Русскія религіозныя и религіозно-философскія рѣшенія вопроса объ отношеніи христіанства къ политикѣ страдаютъ потому исключительно широтою, включающей какъ типично-католическія, такъ и протестантскія точки зрѣнія. Ничего неестественнаго въ этомъ положеніи, на которое указывалъ еще Соловьевъ, нѣтъ. Начавъ углубленную разработку богословскихъ и религіозно-философскихъ вопросовъ лишь въ 19-омъ вѣкѣ, русская мысль не могла не исходить изъ богословскихъ системъ Запада, въ которыхъ за вѣка сложнѣйшихъ споровъ, и въ особенности споровъ между католиками и протестантами были продуманы всѣ рѣшенія всѣхъ проблемъ. Православно-русскаго рѣшенія вопроса объ отношеніи христіанства и политики быть можетъ правильнѣе потому искать не въ писаніяхъ восточныхъ отцовъ, чуждыхъ Россіи, и нашихъ религіозно-философскихъ писателей, еще не нашедшихъ отвѣта, а въ исторіи русской церкви и религіознаго опыта русскаго народа.

При такомъ подходѣ къ вопросу необходимо прежде всего отмѣтить существованіе двухъ отвѣтовъ: одного, въ извѣстномъ смыслѣ, католическаго, другого — протестантскаго. Оба опредѣленія примѣнимы къ русской исторіи лишь условно. Только въ томъ случаѣ, если мы условимся всякое стремленіе къ сліянію церкви и государства счи-

тать за католическую тенденцію, а удаление церкви отъ государства вплоть до полного отдѣленія — за протестантскую. Объ отличіи западно-католической формы сближенія церкви и государства отъ восточно-православной много писалъ Вл. Соловьевъ. Онъ, какъ извѣстно, считалъ ошибкою католическаго Запада превращеніе церкви въ государство и проповѣдывалъ обратный путь постепеннаго вращенія государства въ истину церкви. Эта, сама по себѣ очень существенная, разница для насъ не важна. Для нашей постановки вопроса важно только установленіе того факта, что официально господствующею формою взаимоотношенія христіанства и политики была въ Россіи укорененная въ византійскомъ цезарепапизмѣ и націоналистическомъ іосифлянствѣ «тѣсная связь государства и церкви», которую П. Н. Миллюковъ считаетъ «одною изъ самыхъ характернѣйшихъ чертъ русской церковности» и которая и нынѣ традиціонно господствуетъ «въ обновленчески-сергіевскомъ оппортунизмѣ революціонной синодальности». Оспаривать на первый взглядъ очевидную правильность Миллюковскаго положенія очень трудно. И все же нельзя не усумниться, дѣйствительно-ли тѣсная связь государства и церкви является «характернѣйшею» чертою русской церковности. Не вѣрнѣе ли будетъ сказать, что тѣснота этой связи является характернѣйшею чертою русской государственности? Будь эта связь дѣломъ церкви, какъ объяснить себѣ, что, не въ примѣръ Западу, она не дала на русской почвѣ никакихъ значительныхъ плодовъ. Іосифъ Волоколамскій и его послѣдователи сыграли, конечно, весьма существенную роль при построеніи государства Московскаго, но они не только не дали ни одного великаго подвижника, ни одного крупнаго богословскаго мыслителя, но и снизили, по мнѣнію Г. П. Федотова, мистическій уровень церковной жизни. Съ «огосударствленіемъ» православія грубѣетъ русская икона и мелѣетъ потокъ русской святости. Учитывая все это и принимая во вниманіе, что своей религіозной глубиной русская исторія и русская культура обязаны съ одной стороны отшельничеству, а съ другой — вольному и даже свѣтскому религіозному творчеству, не будетъ, думается, ошибкою заключить, что теократическая идея, являющаяся на католическомъ западѣ дѣйствительно идеей церковной, является въ православной Россіи лишь идеей государственной.

Но если такъ, то невольно возникаетъ мысль не правильнѣ-ли въ цѣляхъ отысканія православно-русскаго разрѣшенія вопроса о роли христіанства въ построении государственной, общественной и культурной жизни исходить не отъ доминирующей іосифлянски-синодальной линіи, а отъ болѣе тихой и прикровенной, берущей свое начало въ жизни и ученіи Нила Сорскаго?

Многое говоритъ за то, что возможность положительнаго отвѣта на этотъ вопросъ должна быть очень серьезно взвѣшена.

Исповѣдуемое заволжскими старцами отдѣленіе церкви отъ государства, ихъ требованіе, чтобы пастыри «не страшились власти» и чтобы свѣтскіе государи не вмѣшивались въ дѣла духовныя, ихъ протестъ противъ церковнаго благословенія сылокъ и казней за государственныя преступленія и еретическія мнѣнія, ихъ стремленіе къ духовной напряженности и свободѣ духовной жизни, все это гораздо глубже связано съ исторіей русскаго религіознаго творчества, чѣмъ официальная іосифлянски-синодальная линія.

«Тихія и кроткія словеса» митрополита Гермогена, напомнившаго Грозному «о страшномъ судѣ Божіемъ, взыскающемъ со всѣхъ царей яко простыхъ», слова св. Филиппа: «не могу повиноваться повелѣнію Твоему паче нежели Божьему... мы, о государь, приносимъ здѣсь безкровную жертву, а за алтаремъ льется кровь христіанъ», публично высказанное молодымъ Соловьевымъ пожеланіе, чтобы Александръ III простилъ въ качествѣ православнаго государя убійцъ своего отца, внѣцерковное, но все же глубоко христіанское «не могу молчать» Толстого и наконецъ борьба патріарха Тихона съ большевицкой властью, — вотъ тотъ путь вольнаго, обличающаго и пророчествующаго служенія церкви государству, по которому въ сущности шла Россія. Путь этотъ одинаково далекъ какъ отъ теократической вѣры въ возможность христіанской политики, такъ и отъ радикальнаго протестантскаго отдѣленія церкви отъ государства, при которомъ церковь уже не считаетъ своимъ правомъ протестовать противъ смертной казни, если только она совершается на основѣ точно сформулированныхъ и правильно примѣненныхъ государственныхъ законовъ.

Участіе церкви въ государственныхъ дѣлахъ отнюдь не должно, однако, ограничиваться только протестомъ

противъ преступлений. При нормальномъ теченіи народной жизни мыслимо и желательно творческое сотрудничество церкви и въ текущихъ мірскихъ дѣлахъ: прежде всего въ дѣлахъ народнаго образованія и національнаго культурнаго творчества. Насколько такое сотрудничество въ условіяхъ зависимости церкви отъ государства можетъ быть вредно для вѣры, настолько же оно можетъ быть полезно для міра при условіи полной свободы церкви и исполненности ея живымъ и творческимъ духомъ.

Драгоценнымъ залогомъ возможности въ будущемъ такого сотрудничества является та изумительная, въ условіяхъ европейскаго 19-го вѣка почти чудесная связь православнаго монастыря съ глубиной народной жизни и съ вершинами національной культуры, что на протяженіи почти цѣлаго вѣка осуществлялась въ Оптиной пустыни. Старецъ, пишетъ Розановъ, никогда не ограждалъ себя отъ міра, онъ ставилъ свою келью вблизи мужицкихъ избъ и барскихъ палатъ, чтобы всегда быть вблизи тѣхъ, кому нужна помощь. Когда старца Льва духовное начальство упрекало въ забвеніи монашескаго обѣта, онъ указывалъ на стекавшія къ нему народныя толпы и спрашивалъ, — можно ли передъ ихъ нуждою закрыть свои двери. И тѣ же оптинскіе старцы, что словомъ и совѣтомъ помогали народу, сумѣли связать свою обитель съ духовной нуждой величайшихъ русскихъ людей, съ творчествомъ Гоголя, Кирѣевскаго, Леонтьева, Достоевскаго и Соловьева.

Точной формулы православнаго рѣшенія вопроса о взаимоотношеніи христіанства и политики все сказанное выше конечно не даетъ, но направленіе, въ которомъ ее надо искать, оно все же указываетъ. Правильная связь между христіанствомъ и политикой осуществима, согласно подчеркнутымъ мною указаніямъ русской исторіи, только при слѣдующихъ трехъ условіяхъ: 1) отдѣленіе церкви отъ государства, 2) неустанная религіозная забота церкви о праведности государственныхъ путей, 3) внутренняя мистическая связь церковной жизни и національной культуры. Эти три тенденции русской исторіи дѣлаютъ одинаково чуждыми русскому религіозному сознанию какъ «христіанскую политику» католицизма, предполагающую реальную власть церкви надъ государствомъ, такъ и «аполитическое христіанство» протестантизма, отказывающагося отъ всякой власти надъ міромъ.

II.

Ученіе о первородномъ грѣхѣ, какъ основа христіанской политики.

Подойдемъ къ тому же вопросу съ совершенно другой стороны, не съ религіозной, а съ политической, и посмотримъ сможемъ ли мы свести концы съ концами.

Одинъ изъ наиболѣе глубокихъ и одновременно блестящихъ представителей современной германской науки, католикъ Карлъ Шмиттъ, нынѣ членъ Гёрингскаго прусскаго сената, выпустилъ съ годъ тому назадъ нашумѣвшую въ Германіи небольшую книжку, посвященную анализу понятія политики *).

По мнѣнію Шмитта всѣ сферы человѣческой жизни покоятся на нѣкихъ изначальныхъ противоположностяхъ. Нравственная сфера живетъ противоположностью добра и зла; художественная — прекраснаго и уродливаго; теоретическая — истины и лжи; экономическая — рентабельности и нерентабельности. Чѣмъ же жива политическая сфера? На какой противоположности покоятся ея самостоятельность и ея значеніе? Отвѣтъ Шмитта напоминаетъ Колумбово яйцо. По его мнѣнію политика есть лишь постольку самостоятельная сфера жизни, поскольку противоположность дружбы и вражды не сводима ни къ какимъ инымъ противоположностямъ. Врагъ не есть носитель зла или лжи; не есть онъ и воплощеніе уродства; онъ не конкурентъ, въ котораго его пытался превратить экономическій либерализмъ и не инакомыслящій собесѣдникъ, за котораго его принимала демократія. Врагъ есть врагъ, т. е. существо, процвѣтаніе котораго не совмѣстимо съ благополучіемъ моей жизни и который долженъ быть обезвреженъ; если нѣтъ другихъ средствъ — уничтоженъ, убитъ. Въ подтвержденіе вѣрности своего тезиса Шмиттъ остроумно указываетъ на то, что рѣчь о соціальной политикѣ зашла лишь съ выдвигенія марксизмомъ теоріи классовой борьбы, что проблема церковной политики выросла на почвѣ вражды между церковью и государствомъ, церковью и обществомъ. На обычное для христіанскаго сознанія возраженіе, что Христосъ повелѣлъ любить враговъ своихъ, Шмиттъ отвѣчаетъ указаніемъ, что проводимыя обыкновенно мѣста Нагорной проповѣди

*) Carl Schmitt. Der Begriff des Politischen. Duncker und Humblot. München. 32.

(Матѣ. 5, 44; Лука 6, 22) имѣють въ виду частную, а не общественную жизнь. Евангельскій текстъ «любите враговъ вашихъ» гласить по латыни «diligite inimicos vestros», а не «diligite hostes vestros». Врагъ же въ широкомъ смыслѣ слова значить «hostis», а не «inimicus». Правильность этого толкованія подтверждается, по мнѣнiю Шмитта, и тысячелѣтняя борьба христіанства съ Исламомъ, въ теченіе которой ни одному христіанину ни разу не пришло въ голову, что любовь къ врагу требуетъ сдачи христіанской Европы туркамъ и сарацинамъ. Изъ этого слѣдуетъ, что христіанство не имѣетъ основанія протестовать противъ основнаго закона всякой политической жизни, противъ вражды къ противнику, устремленной въ предѣлѣ къ его физическому уничтоженію (Totschlag). Парадоксальная теорія Шмитта въ очень многомъ убѣдительна, но въ главномъ все же глубоко ошибочна. Дѣлавшееся Шмитту возраженіе, что грызущіе другъ друга звѣри, убивающіе другъ друга дикари и стрѣляющіеся на дуэли ревнивцы никакъ не могутъ быть причислены къ политикамъ, формально вѣрно, но, по существу, не состоятельно, ибо Шмиттъ не утверждаетъ, что всякая борьба не на животь, а на смерть, есть политика, а лишь обратное — что всякая политика есть борьба съ врагомъ, допускающая въ качествѣ послѣдняго средства убійство противника.

Оспаривать правильность этого положенія, поскольку рѣчь идетъ не о томъ, чѣмъ политика должна быть; а лишь о томъ, чѣмъ она всегда была и понынѣ осталась, весьма трудно. Великіе политики всегда дѣлили людей не на добрыхъ и злыхъ и не на умныхъ и глупыхъ, а, согласно теоріи Шмитта, на друзей и враговъ. Друзей они заставляли служить своимъ цѣлямъ, а съ врагами боролись, причемъ, любя власть и стихію борьбы, никогда не останавливались передъ послѣднимъ средствомъ—физическимъ уничтоженіемъ противника. Современная Европа, только что пережившая страшную войну, не даетъ, къ сожалѣнію, никакихъ основаній надѣяться, что исторія собирается измѣнить своей древней традиціи. Идея пасифизма на нашихъ глазахъ превращается въ одну изъ наиболее позорныхъ идей недавняго прошлаго. Все растущая власть фашизма начинается захватывать и наиболее демократическія страны. Ясно, что завтра передъ демократами и демократіями встанетъ вопросъ — предавать-ли имъ свои идеалы или защищать ихъ политическими средствами до-

инствующаго фашизма. Еще пытающимся защищать гуманитарный политическій идеалъ, все чаще приходится выслушивать возраженіе, что гуманизмъ аполитиченъ и политически безсиленъ, такъ какъ отъ его правды становится невыносимо скучно крови. Такія мысли высказываютъ люди, никогда конечно Карла Шмитта не читавшіе, но своимъ умомъ дошедшіе до «послѣдняго слова» современной науки. Ученые и неучи сходятся въ самомъ главномъ. Такое совпаденіе психологически очень показательно и социологически важно. Оспаривать шмиттовскій анализъ сущности политики сейчасъ труднѣе, чѣмъ когда бы то ни было. Поле политической дѣятельности въ наши дни есть больше, чѣмъ когда бы то ни было поле брани, опоясанное горизонтомъ смерти. Идеи-истины все больше и больше теряютъ всякое значеніе и власть надъ міромъ. Дѣйствуютъ и развиваются лишь идеи-силы (Бунаковъ).

Но Шмиттъ правъ не только въ своемъ анализѣ реальной политической жизни, правъ онъ и въ своемъ утвержденіи, что заповѣди Нагорной проповѣди имѣютъ въ виду не общественно-политическую, а частную жизнь людей. Доказывается это не только филологическимъ анализомъ текстовъ и приведеннымъ Шмиттомъ примѣромъ борьбы христіанства съ Исламомъ, но и тѣмъ, что большинство учителей христіанства и христіанскихъ мыслителей защищали и защищаютъ патріотическія войны и власть государства съ ея жестокостями и насиліями. Толстовская проповѣдь непротивленія злу потерпѣла на нашихъ глазахъ величайшее пораженіе. Причемъ не внѣшнее, а внутреннее: — несостоятельность толстовства проявилась не въ томъ, что при объявленіи войны многіе толстовцы подчинились государственной власти (это дѣло житейское), а въ томъ, что проявившимъ геройское упорство удалось всего только самимъ отойти отъ грѣха, но не удалось не только изъять войны изъ міра, но хотя-бы сократить ея ужасы и размѣры. Трагедія толстовства и всякаго христіанскаго пацифизма есть убѣдительнѣйшее доказательство того, что безотнositельное къ состоянію міра исполненіе заповѣдей Христовыхъ далеко не всегда ведетъ къ его христіанизации. Любовь къ своему врагу и готовность лучше самому умереть, чѣмъ поднять на него руку навсегда останется верховной нормой личной нравственности. Но осуществленіе этой нормы очевидно теряетъ свою правду при условіи, что разящая рука врага оказывается занесенной не надъ

тобою, а надъ головою твоего ближняго. При такой постановкѣ вопроса рѣчь идетъ уже не о томъ, умереть-ли самому или убить другого, а о томъ, убить-ли низменнаго врага, или, спасая свою душу (спасешь-ли ее этимъ?), допустить убійство ни въ чемъ не повиннаго существа. Вопросъ этотъ ни въ коей мѣрѣ и степени не отвлечененъ и не казуистиченъ. Всѣмъ намъ, активнымъ участникамъ войны и революціи, приходилось его не только теоретически ставить, но и практически рѣшать. Когда взбѣщенные дезертиры обнажали окопы, вѣшали на телеграфныхъ столбахъ начальниковъ станцій и, грозя машинистамъ разстрѣлами, самовольно подавались въ тылъ, громя по пути деревни, насильничая и грабя, тогда и для отвѣтственной христіанской власти не оставалось ничего кромѣ пулеметовъ и смертныхъ казней. Боязнь поднять мечъ, дабы отъ него не погибнуть, была бы при указанныхъ условіяхъ ничѣмъ инымъ, какъ казнью многихъ тысячъ ни въ чемъ неповинныхъ людей. Большевики, начавшіе съ отмѣны смертной казни, не только какъ лжецы, но и какъ утописты, кончили невиданными еще въ мірѣ казнями.

Но если такъ, если Шмиттъ дѣйствительно правъ въ своихъ размышленіяхъ, то не слѣдуетъ ли изъ этого полная невозможность христіанской политики, или, говоря иначе, полная совмѣстимость любой большевицкой и фашистской общественности съ духомъ христіанской нравственности?

Никакихъ основаній для отрицанія этихъ выводовъ Шмиттъ не даетъ; и въ этомъ величайшая ошибка его во многихъ отношеніяхъ блестящаго построенія.

Какъ же уйти отъ этой ошибки, дабы не сказать — лжи? Какъ, не оспаривая вражды и смертной борьбы какъ непреложнаго закона политической жизни и не закрывая глазъ на очевидный фактъ, что Христова заповѣдь любви къ врагамъ легко перерождается въ политической сферѣ въ убійство неповинныхъ людей и въ предательство добра и истины, все же отстоять и защитить идею христіанской политики? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, необходимо прежде всего идею христіанской политики въ ея т о ч н о м ѣ и прямомъ смыслѣ тщательно отграничить отъ того обличительнаго и пророческаго блюденія праведности государственныхъ путей и общественныхъ начинаній, о которыхъ рѣчь шла выше. Христіанская политика не

возможна, конечно, безъ наличія въ странѣ углубленной религіозной жизни, безъ раздающагося во всеуслышаніе пастырскаго и пророческаго голоса, но ни пастыри, ни пророки не политики. Вл. Соловьевъ былъ безспорно одною изъ самыхъ глубокихъ религіозныхъ натуръ послѣдняго времени. Десять лѣтъ онъ занимался почти исключительно политическими вопросами. Его статьи и сейчасъ волнуютъ религіозной подлинностью и глубиной нравственной озабоченности судьбами міра и Россіи, и все же каждая строчка этихъ статей говорить о томъ, что Соловьевъ въ томъ же смыслѣ не былъ политикомъ, въ какомъ не были политиками Платонъ и Данте. О чемъ-бы онъ ни писалъ, — о соединеніи церквей, о полякахъ, о евреяхъ, о русскомъ націонализмѣ, онъ все время говорить о нормахъ религіознаго сознанія, и о томъ, какъ все сразу стало-бы по мѣстамъ, если-бы всѣ люди руководились нравственными нормами. Вопроса же о томъ, какъ же приудить людей руководиться этими нормами, онъ серьезно нигдѣ не рѣшаетъ, хотя и признаетъ, вопреки Толстому, государственное принужденіе и войну. Въ немъ нѣту самаго главнаго для политика качества: нѣтъ политическаго глазомера и точнаго знанія той психологически-соціологической территоріи, которую онъ обстрѣливаетъ изъ своихъ публицистическихъ орудій. Онъ все время стрѣляетъ на перелетахъ..., т. е. обстрѣливаетъ горизонтъ, мѣсто, гдѣ земля сходится съ небомъ, т. е. мѣсто, котораго на самомъ дѣлѣ нѣту. Все это ничего не говоритъ противъ Соловьева и его дѣятельности. Все это лишь разграничиваетъ два понятія: говорить о томъ, что дѣло христіанской публицистики не есть еще дѣло христіанской политики. Соловьевъ былъ совѣстью русской политики, но русскимъ политикомъ онъ не былъ. Ставь имъ, онъ долженъ былъ-бы заплатить за это чистой своей совѣсти.

Но если смыслъ христіанской политики не въ вольной и безвластной проповѣди христіанства, даже если-бы эта проповѣдь была организована въ грандіозныхъ и интернаціональныхъ масштабахъ, по образу, на примѣръ, «Арміи спасенія», то въ еще меньшей степени его можно искать въ насильственномъ насажденіи христіанства при помощи государственнаго законодательства и государственныхъ органовъ власти. Этотъ же-теократическій путь привелъ даже такого религіозно-глубокаго человѣка, какъ рефор-

матора Кальвина, къ сожженію на кострѣ своего богословскаго противника Михаила Сервета.

Можно съ увѣренностью сказать, что въ будущей Россіи, если бы она встала на путь военно-государственнаго возстановленія «православной Руси», дѣло однимъ костромъ не обойдется. Тутъ завтрашніе національ-большевики раздуютъ такое пламя, въ которомъ мигомъ сгорятъ послѣднія оставшіяся отъ большевиковъ церкви и послѣдніе пережившіе большевиковъ христіане.

Но и оставляя въ сторонѣ вопросъ о религіозной недопустимости и практической безсмыслицы насильственнаго насажденія христіанства, нельзя не видѣть, что насажденіе это, если бы оно даже было допустимо и возможно, не есть центральная проблема христіанской политики. Центральнѣе вопросовъ народнаго воспитанія суть вопросы хозяйства, соціальной борьбы, борьбы съ преступными элементами въ государствѣ и борьбы между государствами, т. е. вопросы хлѣба, порядка и власти. Нравственно-воспитательная задача въ сущности ясна и проста. Она почти цѣликомъ сводится къ созданію въ странѣ той свободы, внѣ которой невозможно не только христіанская, но и просто духовная жизнь. Чистая духовная сфера не есть по существу сфера политической. Она становится таковой лишь съ того момента, когда въ духовный споръ въ качествѣ послѣдняго аргумента вводится физическое насиліе; въ послѣднемъ счетѣ уничтоженіе противника. Случается-же это тогда, когда, произнося слова «Богъ или духъ», люди имѣютъ въ виду, какъ гласитъ извѣстная англійская поговорка, «ситецъ». Такихъ «ситцевъ», именовавшихъ себя Богомъ въ мірѣ всегда было очень много. А сейчасъ развелось тьма. Изъ-за нихъ, т. е. изъ-за хлѣба, изъ-за рынковъ, изъ-за власти, изъ-за міроваго первенства, изъ-за національнаго самолюбія, равсого самоутвержденія и идетъ та подлинная политическая борьба, которая ведется сословіями, классами, націями, государствами и развертывается въ циклахъ войнъ и революцій.

Изъ всего сказаннаго вытекаетъ съ полной ясностью, что вопросъ христіанской политики не есть ни вопросъ вольной христіанской проповѣди, (это вопросъ христіанскій, но не политическій), ни вопросъ государственно-принудительнаго насажденія христіанства (это вопросъ политическій, но не христіанскій), а есть прежде всего вопросъ о религіозномъ смыслѣ участія христіанъ въ той конкрет-

ной политической жизни, непреложный законъ которой вражда и уничтоженіе противника. Отвѣтъ на этотъ вопросъ очень простъ и на первый взглядъ врядъ-ли для многихъ убѣдительно. Смыслъ участія христіанъ въ дѣлѣ вражды, насилія и даже убійства очевидно заключается только въ томъ, что, борясь, воюя, казня и убивая, они не въ силахъ дѣлать все это съ тою чистою совѣстью, съ тѣмъ легкимъ дыханіемъ, съ которыми все это производится современнымъ цивилизованнымъ язычествомъ. Признавая для себя обязательнымъ судить, карать и воевать, всякій человѣкъ христіанской совѣсти не можетъ одновременно не признать и того, что судъ надъ ближнимъ, тюрьма для ближняго и убійство ближняго, хотя бы и врага — есть тяжчайшій грѣхъ. Вся несостоятельность Шмиттовской концепціи въ томъ только и заключается, что, правильно разгадавъ законъ политической жизни, онъ не окрестилъ его именемъ грѣха.

Возможно конечно возраженіе, что для объективныхъ судебъ міръ совершенно безразлично совершаются ли преступления, именуемая политическими необходимостями, безъ всякихъ угрызений совѣсти, или въ тяжкихъ нравственныхъ мукахъ, но оно явно несостоятельно. Причемъ не только съ религіозной точки зрѣнія, съ которой не можетъ быть спора о томъ, что смертный грѣхъ не въ томъ, что люди грѣшатъ, а въ томъ, что они своего грѣха не чувствуютъ, но и съ житейски-политической. Если-бы всѣ участники міровой войны и вырвавшейся изъ ея нѣдръ революціи разстрѣливали-бы своихъ ближнихъ въ окопахъ и на баррикадахъ въ тяжкомъ сознаніи, что, исполняя свой гражданскій долгъ, они губятъ свою христіанскую душу, то ни міровая война, ни въ особенности большевицкая перелицевка міра не достигли бы тѣхъ чудовищныхъ размѣровъ, которыхъ онѣ достигли. Безмѣрность эта не только «планетарные масштабы», не только рекордное число, столь характерное для капиталистической культуры 19-го вѣка, не только количество, но и качество. Весь ужасъ нашего положенія въ томъ, что исторія выдвинула въ качествѣ властителей и руководителей міра совершенно особую породу людей: смѣлыхъ, волевыхъ, страстныхъ, умныхъ и злыхъ, но нравственно предѣльно страшныхъ, ибо совершенно безскорбныхъ, даже приблизительно не знающихъ, что значитъ сокрушаться сердцемъ и разрушеніемъ собственнаго духовнаго бытія

оплачивать свое нравственно обязательное и все же неизбежно грѣшное участіе въ развертывающихся міровыхъ событіяхъ.

Въ этой, несмотря на всѣ костры инквизиціи все же новой для христіанскаго міра глухотѣ къ основному факту человѣческаго бытія, къ «безъ вины виноватости», къ неизбежности грѣха даже и на путяхъ обязательной защиты добра и истины, т. е. ко всему тому, что христіанство называетъ первороднымъ грѣхомъ, коренится та безмѣрность лжи и крови, которою большевики залили Россію и которая съ каждымъ днемъ все страшнѣе и безумнѣе отражается въ глазахъ ихъ наиболѣе страстныхъ противниковъ-близнецовъ. Много грѣховъ разрушаютъ міръ, но нѣтъ болѣе разрушительнаго грѣха, какъ грѣхъ невѣрія въ грѣхъ, т. е. грѣхъ убѣжденности въ своей праведности.

Путь, пройденный человѣчествомъ отъ временъ Блаженнаго Августина, создателя церковнаго ученія о первородномъ грѣхѣ, до нашего времени, которому это ученіе, — если говорить не объ отдѣльныхъ личностяхъ, а о широкихъ массахъ, — представляется сплошною нравственной и логической невнятицей, очень долгою и сложенъ. За время этого пути древнее ученіе Августина, восходящее, какъ извѣстно, къ апостолу Павлу, истолковывалось самымъ различнымъ образомъ. Исключительное обиліе истолкованій объясняется, очевидно, тѣмъ, что въ основѣ ученія о первородномъ грѣхѣ лежитъ опытъ той религіозной глубины, которая вообще не допускаетъ рациональнаго раскрытія. Еще Іоаннъ Златоустъ указывалъ на возможность такой интерпретаціи, при которой въ душѣ грѣшника неотвратимо возникаетъ соблазнъ перенесенія своей вины на голову Адама. И дѣйствительно, достаточно утратить то рационально трудно объяснимое и никакъ недоказуемое чувство, что быть человѣкомъ и быть грѣшнымъ существомъ одно и то же, что человѣкъ виноватъ передъ Богомъ не своими отдѣльными дѣлами и поступками, а всѣмъ своимъ бытіемъ, которое очевидно лежитъ въ основѣ ученія о первородномъ грѣхѣ, чтобы превратить праотца Адама и его прегрѣшеніе въ первопрічину всѣхъ дальнѣйшихъ міровыхъ грѣховъ. При такомъ поворотѣ мысли ученіе о первородномъ грѣхѣ естественно превращается въ классическую модель всѣхъ послѣдующихъ ученій о наслѣдственности и средѣ, т. е. о

безответственности человека. Выработанные въ просвѣщенствѣ 17-го и 18-го вѣковъ эти ученія достигли въ 19-омъ всенароднаго распространенія. Заглавіе извѣстнаго романа Верфеля «Виновать не убійца, — виновать убитый» является классической популярной формулой секуляризованнаго пониманія теоріи первороднаго грѣха. Въ гуманный 19-й вѣкъ отрицаніе за человекомъ всякой вины, въ виду связанности его воли наслѣдственностью и средой, вело къ теоріи замѣны наказанія преступника его изоляціей, врачеваніемъ и воспитаніемъ. Большевики, додумавшіе до конца всѣ идеи 19-го вѣка, додумали до конца и формулу Верфеля. Если не виновать убійца, то, очевидно, не виновать и убитый. Но изъ своего послѣдовательнаго положенія, что никто не виновать, что никакой вины вообще нѣтъ, они сдѣлали выводы прямо противоположные гуманистическимъ идеямъ 19-го вѣка. Карать буржуа и по большевицкой теоріи бессмысленно, ибо въ томъ, что онъ буржуй, онъ не виновать, но ликвидировать его, какъ буржуа необходимо, ибо человекъ ни въ чемъ не виноватый, неизбежно и человекъ во вѣки вѣковъ несправимый. Ясно, что въ большевицкой теоріи замѣны казни виновныхъ ликвидацией невинныхъ просвѣщенски-атеистическій гуманизмъ возвращается къ своимъ религиознымъ истокамъ и отравляетъ ихъ явнымъ сатанизмомъ. Какъ въ центрѣ ученія о первородномъ грѣхѣ, такъ и въ центрѣ большевицкаго ученія стоятъ не отдѣльные поступки человека, а само человеческое бытіе.

Но в то время какъ христіанинъ въ осознаніи своего грѣха обрѣтаетъ свое бытіе, большевикъ въ сознаніи своей праведности лишаетъ другихъ жизни.

Большевизмъ есть максимальное отпаденіе отъ всѣхъ основъ христіанской политики. Борьба за христіанскую политику невозможна потому безъ внутренняго преодоленія большевизма. Внутреннее же преодоленіе большевизма невозможно на путяхъ большевицкой борьбы противъ большевиковъ. Въ полномъ непониманіи этой связи вещей наиболѣе активными противниками большевизма таится не только страшная религиозная опасность, но и политическая проблематичность «христіанской борьбы противъ большевицкаго окаянства».

Федоръ Степунъ.