



Е. Н. ТРУБЕЦКОЙ

**Спор Толстого и Соловьева
о государстве * (1910)**

На Религиозно-философском обществе лежит печальный долг помянуть двух великих усопших — только что скончавшегося Л. Н. Толстого и почившего десятью годами раньше Вл. С. Соловьева. Невольно хочется соединить эти два имени в одном общем поминовении: объединяются они, разумеется, не одним случайным совпадением дат, а *общей религиозной задачей*, которую каждый из них решал по-своему: это — практическая жизненная задача *осуществления Царствия Божиего на земле*. За невозможностью в пределах небольшого реферата рассмотреть вопрос во всей его необозримой широте и сложности, я ограничусь одной лишь его стороной — специальным вопросом о *государстве*, о том, как надлежит отнестись к нему с религиозной, христианской точки зрения. Известно, что именно по этому вопросу Соловьев и Толстой пришли к диаметрально противоположным взглядам. Но, будучи полнейшими антиподами в других отношениях, оба сходились между собой в одной общей черте, в одном общем религиозном требовании, которое лучше всего может быть выражено словами Евангелия:

«Ищите прежде всего Царствия Божия и правды его, а остальное приложится вам»¹.

Оба были убеждены, что Царствие Божие должно стать всем во всем человеческом обществе, что нет того интереса, нет той сферы человеческой жизни, которая могла бы оставаться ему внешней или чуждой. Оба относились к Царствию Божию как к той евангельской жемчужине, ради которой купец отдал все, что он имел. Но, исходя из этой общей посылки, оба пришли к диа-

* Доклад, прочитанный на собрании Религиозно-философского общества в Москве 30 ноября 1910 г.

метрально противоположным выводам. Соловьев в ранний и средний периоды своей деятельности высказывал взгляд, от которого, как мы увидим, он отрешился впоследствии: он требовал включения государства в Царство Божие. Наоборот, Толстой настаивал на необходимости совершенного его упразднения.

Теократия или *анархия*, святая государственность, подчиненная Церкви, или полное отрицание государства, так ставился вопрос, служащий предметом этого спора. Огромная его важность явствует из того, что мы имеем здесь дилемму религиозного сознания, которая с первого взгляда кажется неустранимой. Если Царствие Божие в самом деле не допускает рядом с собой какой-либо нейтральной сферы — внебожественной общности, то, с религиозной точки зрения, как будто и в самом деле не может быть иного отношения к государству, кроме этих двух: или оно должно влиться в состав богочеловеческого союза, стать звеном всемирной теократии, или же, если оно неспособно стать вместилищем истинной, божественной жизни, оно должно исчезнуть с лица земли. Возможно ли, с религиозной, в частности с христианской, точки зрения, какое-либо третье решение?

Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны внимательно рассмотреть оба термина только что сформулированной дилеммы. И прежде всего нетрудно убедиться в полной несостоятельности теократического взгляда Соловьева.

Включение государства в Царствие Божие представляется невозможным прежде всего потому, что Царствие Божие есть совершенно *свободный* союз между Богом и человеком; между тем государство по своему своему понятию есть союз *принудительный*. Теократическое государство по самому существу своему не мирится с требованием свободы совести, которое, с христианской точки зрения, представляется непременным условием истинной религиозной жизни: ибо в нем и через него человек входит в состав богочеловеческого союза *не как верующий, а как подданный*. Одно из двух — или теократическое государство включает в свой состав только граждан какого-либо определенного вероисповедания; в таком случае о свободе вероисповеданий в нем не может быть и речи; или же оно допускает в себе лиц всевозможных вероисповеданий; но если так, то оно совершает еще более жестокое насилие над совестью своих граждан: совершенно очевидно, что какой-нибудь еврей, мусульманин или просто неверующий не может добровольно, по внутреннему убеждению, осуществлять дело Христово на земле. «Свободная теократия», о которой мечтал Соловьев, — одна из самых противоречивых фантазий, какие когда-либо зарождались в человеческой голове. Не совмеща-

ясь с идеалом христианской свободы, теократия не соответствует и требованию полноты религиозной жизни. Из того, что единение человека с Богом должно быть всецелым и полным, следует не то, что государство должно стать частью Царства Божия, а как раз наоборот, что в этом Царстве для него нет места. Религиозный идеал требует не включения государства в теократическую организацию, а, напротив, исключения его из Царства Божия. Христос в своем царстве хочет видеть в людях друзей, а не подданных. Он хочет господствовать не как принудительная власть, а как истина. Но тем самым теократия осуждена с христианской точки зрения. *Идеал Царствия Божия не теократичен, а анархичен*: ибо вместе с миром в нем окончательно исчезает всякая мирская власть.

С этой точки зрения мы можем признать ту относительную долю истины, которая заключается в «новом жизнеописании» Толстого. Его оценка государства, несмотря на ее несовершенство, все-таки заслуживает предпочтения перед оценкой теократической. Он прав в своем утверждении, что Царствие Божие безгосударственно, что государство несовместимо с идеалом христианского совершенства.

Но здесь, как и всюду, рассуждения Толстого обесцениваются основным его заблуждением — отрицанием того самого религиозного содержания, которое составляет отличие Царствия Божия от всего мирского, временного. Поэтому самое учение о непротавлении злу в связи с отрицанием государства у него оторвано от его положительного смысла.

В учении Христа Царствие Божие есть мистический порядок, в котором совершенно и окончательно побеждается зло, и человек становится едино с Богом. Сущность этого порядка коротко и ясно выражается предсмертными словами Христовыми: «Отче святой, соблюди их во имя Твое, тех, которых ты мне дал, чтобы они были едины, как и Мы»².

В этом мистическом единстве Царствия Божия заключается окончательный смысл всех нравственных требований Евангелия, в том числе и заповеди «непротивления злему». В этом царстве, где у человека нет своей жизни, отдельной от Бога и от других людей, никто не должен утверждать себя как обособленную *личность*, а потому все должны прощать личные обиды — не противиться злему, а подставлять левую щеку тому, кто ударит по правой. Но если во имя всеединства, ради любви к Богу я не должен сопротивляться делающему *мне* зло, то та же заповедь, очевидно, неприложима к тем случаям, когда зло причиняется другим людям. Тот же долг любви, тот же идеал всеединства, который в

одних случаях заставляет меня подставлять щеку под удар, в других случаях требует, чтобы я силой воспрепятствовал убийству или покушению на честь женщины.

Ошибка Толстого в том, что он утверждает заповедь непротivления злу как *безусловное нравственное начало*, которое выражает собою сущность и смысл христианского учения о Царствии Божием. Между тем в подлинном христианском жизнепонимании этому принципу принадлежит значение подчиненное и ограниченное. Он не есть цель сам по себе, а лишь *средство* для утверждения мистического начала всеединства в человеческих отношениях.

Злом с христианской точки зрения является не всякое насилие как таковое, а только то, которое противно духу любви. Став на эту точку зрения, Соловьев в «Трех разговорах» успешно доказывает несостоятельность тех возражений Толстого против государства, которые ссылаются на заповедь непротivления злу. Доводы «генерала» в первом разговоре тут, очевидно, имеют существенное значение. Существование башибузуков, поджаривающих на огне христианских младенцев, оправдывает необходимость мирской организации, которая обуздывает человека-зверя³ силою вещественного оружия.

Говоря словами Соловьева, безусловно неправым должно быть признано самое начало зла как таковое, а не те или другие способы борьбы с ним, как меч, война и принудительные меры государственной власти. Словом, Соловьеву нетрудно доказать против Толстого, что государство не есть зло: по сравнению с тем хаотическим состоянием общества, где, говоря словами Гоббса⁴, «человек человеку волк», оно представляет собою даже относительное благо. Но для *религиозного* оправдания государства этого недостаточно: ибо религиозный идеал требует безусловного *совершенства*. В указаниях Толстого на несовместимость государства с идеалом христианского совершенства есть чрезвычайно много положительного и ценного.

Какова бы ни была *относительная* польза, приносимая государством, совершенно очевидно, что оно несовместимо с *полнотою* обладания Бога человеком. Чтобы всею душою и всеми помыслами принадлежать к Царствию Божию, как того требует религиозный идеал, — человек должен отрешиться от всяких забот о завтрашнем дне и жить, как птицы небесные. Но что такое государство, как не олицетворенная забота о завтрашнем дне? Может ли оно вообще существовать, если евангельский идеал будет осуществлен во всей полноте, без всякого снисхождения к человеческой слабости?

Доведение евангельских требований до конца, вообще, ведет к упразднению государства. Мы видели, что принудительные меры, принимаемые государством, не суть зло, но они необходимо предполагают человеческое *несовершенство*. Возможна ли принудительная власть в обществе, где всякий готов отдать другому последнюю рубашку и где никто не считает дозволенным судиться с ближним? Но и этого мало: спрашивается, возможна ли полнота жизни в Боге для тех христиан, которые *по должности* своей вынуждены принимать насильственные меры против других? Можно себе представить государство без смертной казни. Но мыслимо ли государство, которое бы не было готово защищать себя вещественным оружием против врагов внутренних или внешних? Готовность к войне для государства является условием существования. Но, спрашивается, возможно ли *совершенство* религиозной жизни для христианина-воина или администратора? Не очевидно ли, с другой стороны, что воспретить христианам занятие этих должностей — значит тем самым потребовать уничтожение государства?

Все эти вопросы, выдвигаемые Толстым, с христианской точки зрения вполне законны и даже необходимы. Но правильно поставить вопрос еще не значит дать правильный на него ответ.

Тут к указанной раньше ошибке Толстого присоединяется еще другая. Игнорируя мистический смысл христианского жизнепонимания, он вместе с тем основывает все свои суждения об этом жизнепонимании на отдельных текстах Евангелия, взятых вне связи с целым, и оставляет в стороне то самое, что для христианина должно служить высшим руководящим началом, — *цельный образ Христа*, который не находит себе исчерпывающего выражения в отдельных Его изречениях.

Царство Божие не укладывается в рамки государственной организации именно потому, что оно есть *порядок мистический*, между тем как государство — *порядок естественный*. Поэтому и самое требование упразднения государства с христианской точки зрения получает совершенно иной смысл, нежели у Толстого. Слова «да придет Царствие Твое», которые выражают собою конечный идеал христианства, означают не только конец государства, но и конец мира: ибо в них высказывается требование совершенного преобразования всего земного, человеческого, пресуществления его в божественное. Для осуществления этого требования нужно не только упразднение государства как отдельного мирского союза, но и *упразднение мира* как обособленной и отличной от Царствия Божия сферы. Государство должно исчез-

нуть вместе со всею внебожественной действительностью, к которой оно относится как часть к целому.

В своем существовании государство органически связано с тем естественным порядком, в котором еще нет полной внутренней победы добра над злом. В нем зло не уничтожается в самой своей сущности, а *ограничивается извне*, сдерживается в своих проявлениях вещественным оружием и вещественными оковами. В этом заключается весь смысл существования *принудительной* организации государства; но в этом же — объяснение того, почему государство не может претвориться в Царствие Божие или войти как звено в его состав.

Следует ли отсюда, что в нашем земном настоящем, с христианской точки зрения, возможно только отрицательное отношение к государству? Поразительно, что как Библия, так и Евангелие бесконечно далеки от такого прямолинейного максимализма. Соловьев отмечает двойственное, с первого взгляда будто противоречивое, отношение Библии к мирской власти. С одной стороны, Иегова порицает желание еврейского народа иметь царя. Он говорит Самуилу: «Не тебя устранили они, а Меня устранили они от царствования над ними»⁵. Несовместимость между Царствием Божиим и царствием мирским, человеческим, тут подчеркивается как нельзя более резко: или Царь Небесный, или царь земной, — земное царство есть то, в котором Бог не царствует. И несмотря на это, Бог тут же велит Самуилу исполнить желание народа и дать ему царя. *Ввиду несовершенства* рода человеческого Бог благословляет то самое царство мирское, которое в идее Царствия Божия надлежит упразднению.

То же самое мы видим и в Евангелии. Когда Христос говорит о своем царстве, Он прямо противопоставляет его тому царству мирскому, которое борется *внешней физической* силой принуждения: «Царство Мое не от мира сего: если бы от мира сего было царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не был предан Иудеям, но ныне царство Мое не отсюда» (Иоан. XIX, 36)⁶. И тут же Царствие Божие изображается как царство истины, которое властвует не насилием, а убеждением. «Пилат сказал Ему: итак, Ты Царь? Иисус отвечал: ты говоришь, что я Царь, я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать о истине; *всякий, кто от Истины, слушает гласа моего*» (Иоан. XIX, 37)⁷. Слова Спасителя Апостолу Петру ясно предрекают грядущую гибель той внешней принудительной организации, которая орудует мечом крови: «Возврати меч твой в его место: ибо все, взявшие меч, мечом погибнут» (Матф. XXVI, 52).

И однако рядом с этим поражает благосклонное отношение Христа и Евангелия к государству. Между Евангелием и учением Толстого тут существует целая пропасть. Признавая грехом для христианина платить государству подати, Толстой, сам того не замечая, осуждает Христа. Положительное предписание — платить динарий, воздавать «кесареву кесареви» — выражает собою нечто большее, чем *терпимость* по отношению к государству: Христос прямо вменяет в обязанность христианам *участвовать в заботах о его сохранении*. Рядом с этим, своим отношением к мытарям Он показывает, что можно «сидеть у сбора пошлин» и тем не менее следовать за Спасителем (Матф. IX, 9)⁸.

Еще более разительный контраст заключается между евангельским и толстовским отношением к военной службе. Воспрещал ли Христос верующим в Него воинское служение, хотя бы в языческом государстве? Ничего подобного Он не требовал от Капернаумского сотника, у которого Он исцелил слугу. И прямо наперекор Толстому, который полагает, что христианство несовместимо с военной службой, Спаситель признал этого воина одним из лучших христиан: «Истинно говорю вам: и в Израиле не нашел Я такой веры» (Матф. VIII, 16)⁹. В Евангелии есть еще более поразительное место, где прямо говорится об обязанностях воина: «Никого не обижайте, не клеветайте и довольствуйтесь своим жалованьем» (Лук. III, 14). В контексте проповеди покаяния эти слова особенно знаменательны. Евангелие не велит воинам каяться в их воинском звании; а между тем устами Иоанна¹⁰ оно дает ответ на их вопрос о жизненном пути: «Спрашивали Его и воины: “А нам что делать?”» (Лук. III, 14).

Ответ на поставленные Толстым вопросы этим, однако, не исчерпывается. Ибо, спрашивается, нет ли и в этом отношении Евангелия к государству внутреннего противоречия? Как совершенно справедливо утверждает и Толстой, и Соловьев, — религия не может быть только чем-нибудь для человека: она или все, или ничего. Как можно с этой точки зрения понять благосклонное отношение Евангелия к тому мирскому царству, где Христос не царствует? Если безусловная цель Божия — все соединить с собою, быть всем во всем, то как возможно с этой точки зрения терпимое, а тем более *положительное* отношение к внебожественной действительности?

Нетрудно убедиться, что мы имеем здесь лишь кажущееся, а не действительное противоречие. Если Бог должен стать всем во всем, то в этом заключается не начало, не исходная точка, а *цель* мирового процесса; но эта цель, очевидно, не может быть отрицанием самого процесса. С точки зрения конечной цели всего

менее возможно отвергать те ступени бытия, хотя бы и несовершенного, которые ведут к ней в последовательном восхождении. Мы имеем здесь ту самую трудность, которая заключается в понятии процесса во времени и внебожественной действительности вообще, — Бог заключает в себе полноту бытия, от века совершенного: как совместить с этим возможность процесса, т. е. бытия не совершенного, а только совершающегося, становящегося во времени. Если Царствие Божие есть цель всего существующего, то как возможен мир, где его нет, как возможно вообще существование внебожественной действительности? В христианском вероучении это противоречие разрешается в понятии Бога как начала и конца всякого существования: все от Него и все к Нему. В самом мировом процессе Он обнаруживается как имманентное его содержание, постепенно раскрывающееся и имеющее раскрыться во всей полноте *в конце времен*.

Вопрос об отношении Царствия Божия к государству — не более как часть общего вопроса об отношении Бога абсолютного и совершенного к миру становящемуся и несовершенному. И ответом на этот вопрос является не то или иное отдельное положение христианского учения, а все христианское миропонимание в его целом. Центральная мысль этого миропонимания именно в том и заключается, что Бог всемогущий и совершенный не подавляет своим всемогуществом бытия относительного, несовершенного, а, напротив, снисходит к нему и привлекает его к себе. Безграничное по своей природе Слово Божие свободно налагает на себя ряд ограничений во времени, является в оковах конечного бытия. Всемогущий Царь Небесный принимает *зрак раба*. Совершенный входит всем своим существом в процесс усовершенствования. Богочеловечество рождается во времени, растет, развивается: оно само сравнивает свое царство с зерном горчичным, которое, будучи первоначально меньше всех зерен, к концу времен вырастает в большое дерево. С точки зрения поверхностного рационалистического понимания все эти утверждения представляют собою ряд безысходных противоречий. А между тем в сознании религиозном все эти кажущиеся противоречия находят себе разрешение столь же необходимое, сколь и естественное.

Два коренных требования лежат в основе всякого религиозного сознания. Оно покоится на вере в Бога как в вечную, неподвижную основу всего: это значит, что Бог в Существо Своем бесконечно выше наших тревог, радостей и страданий. С другой стороны, всякое религиозное сознание предполагает, что нет ничего действительного, что бы не имело отношения к Богу, что Бог

есть смысл всего, что есть, а, стало быть, и всего относительного, конечного, временного. Одним словом, вера в Бога как в Абсолютное непременно предполагает, что Он находится в двояком отношении к нам и к нашей действительности. Он одновременно и бесконечно далек от нас и бесконечно к нам близок, бесконечно возвышен над нами и вместе с тем живет в нас, участвует в наших муках и радостях: свободно ограничивает себя ради нас и свободно преодолевает эти границы, претворяя наши страдания в радости и наше несовершенство в полноту.

Смысл всего становящегося — в этом росте Царствия Божия, в этом постепенном преодолении границ «зерна горчичного». С этой точки зрения, кажущиеся противоречия в отношении Библии и Евангелия к государству разрешаются сами собою. Тут мы имеем одно из тех необходимых *самоограничений во времени* Слова Божия, которые оправдываются вечною целью Царства Божия. С одной стороны, несовершенство натурального человечества делает для Христа необходимым *отказ от царства*: но, с другой стороны, и для этой внебожественной действительности Царство Божие является целью; поэтому, с религиозной точки зрения, далеко не все равно, какой в ней водворится порядок, правильное ли государство, которое ограничит междоусобия и обеспечит возможность мирного общения людей, или же дикое своеволие, оргия взаимного истребления.

В конце времен восторжествует добро всецелое и полное: тогда зло не будет противоблещать добру как внешняя граница: в этой внутренней и вместе внешней победе и заключается идеал Царствия Божия. Та смешанная действительность, где зло сосуществует с добром, еще не есть Царство Божие. Но для последнего безразлично, что делается у его преддверия, приближается ли к нему та среда, где ему надлежит расти. С христианской точки зрения, неизмеримо лучше то состояние человечества, где зло сдержано хотя бы внешней силой, материальными, вещественными преградами, нежели то, где господство зла безгранично и не сдержано ничем. Вот почему Самуил благословил царя Израильского и сам Христос велел христианам платить кесарю тот динарий, на который содержались римляне.

Евангелие ценит государство не как возможную *часть* Царствия Божия, а как ступень, ведущую к нему в историческом процессе. Кто хочет, чтобы человеческая жизнь когда-нибудь претворилась в рай, тот должен благословлять ту силу, хотя бы и внешнюю, которая, говоря словами Соловьева, до времени мешает миру превратиться в ад. В известном видении Иакова путь к Царствию Небесному явился в виде лестницы между небом и

землею¹¹. Ложный максимализм нашего времени с мниморелигиозной точки зрения отвергает посредствующие и низшие ступени этой лестницы во имя ее вершины; это значит — во имя христианского идеала отвергает христианский путь; так поступает *максимализм не христианский, а беспутный*.

В настоящее время встречаются иногда христиане, которые во имя формулы «или все, или ничего» с презрением относятся ко всему относительному, в том числе и к государству. Это — точка зрения тех, кто хочет быть более христианами, чем сам Христос. — Не таково религиозное отношение к действительности. С одной стороны, оно выражается в идеальном призыве: «Будьте совершенны, как Отец Ваш Небесный»; с другой стороны, с точки зрения этого идеала безусловного совершенства, должно ценить всякое, даже относительное усовершенствование. Один и тот же евангельский дух выразился и в признании девственной жизни высшею ступенью личной добродетели, и в благословении брака в Кане Галилейской. Тот же Христос признает недостойным Себя человека, который ради Него не откажется от отца и матери, и благословляет семейное начало. Это значит, что по пути к совершенству есть высшие и низшие ступени. Кто верит в *путь Христов*, тот не должен отрицать ни те, ни другие. Признание относительных ценностей не только не противоречит религиозному идеалу, но прямо им требуется¹². Если совершенное Богоявление составляет действительный конец мирового процесса, то этим оправдан весь процесс — и несовершенное его начало, и отдельные относительные его стадии. Тем самым оправдано и государство. Христианское должна быть признана не та точка зрения, которая требует немедленного его упразднения, а та, которая считается с несовершенством человеческого рода, а потому воздает «кесарево кесареви». Вопреки брандовской формуле «или все, или ничего», с христианской точки зрения «что-нибудь» всегда лучше, чем «ничего». Если один всемогущий Бог может быть *всем*, то отсюда не следует, чтобы человеку было дозвоительно быть ничем; если он не в силах быть *святым*, то это не значит, чтобы ему не стоило быть добрым гражданином.

Таким образом, мы получаем некоторый ответ на вопрос, поставленный в начале этого чтения. Отношение к государству, с религиозной точки зрения, не должно быть ни теократическим, ни анархическим. Соловьев же в своем утверждении *святой* государственности так же не прав, как и Толстой в своем отрицании государства. Государство — не более как форма существования натурального, непретворенного человечества, и в этом качестве ему принадлежит некоторая *относительная* ценность.

Но этим, однако, еще не разрешается окончательно задача, поставленная спором Соловьева и Толстого: ибо ценность государства нуждается в более близком и точном определении. Мы должны уяснить себе его место и назначение в христианском обществе.

По этому поводу мы находим ряд замечательных мыслей в «Трех разговорах», т. е. именно в том предсмертном произведении Соловьева, в котором он окончательно отказался от прежней своей теократической точки зрения. Замечательно, что здесь в своей апологии государства против Толстого Соловьев становится на светскую, гуманитарную точку зрения. Характерно, что самая речь в защиту государства влагается Соловьевым в уста не представителю религиозного идеала — г-ну Z, а светскому «Политику», дипломату, который со своей исключительно гуманитарной точки зрения относится к религии отрицательно. Он оправдывает государство аргументами чисто натуралистическими — естественной необходимостью, — *невозможностью без него устроить человеческое общежитие* *. И Соловьев в своем предисловии признает «относительную правду» такого взгляда. В «Трех разговорах» он учит, что государство вообще есть область относительной правды и что за пределами относительного кончается его задача. Его назначение — не в том, чтобы быть земным явлением безусловного, хотя бы и явлением неполным, частичным, а в том, чтобы осуществить «предварительные условия проявления» высшей, безусловной истины. Для этого оно должно часто *истреблять мечом* те внешние проявления зла, которые доступны ударам вещественного оружия; частью же оно должно послужить *общей культурной средой*, где *до времени* должны совместно развиваться как добрые, так и злые исторические силы **. Замечательно, что именно в организации этой смешанной среды и в обеспечении мира между ее составными частями «Три разговора» видят высшее, что может дать государство; «Политик», который так понимает его задачу, тут же присовокупляет, что он считает дело созидания государства «завершенным в общих чертах» ***. Это заявление остается без возражений со стороны представителя безусловной религиозной точки зрения и, стало быть, выражает взгляд самого Соловьева. Но это еще не все. Мысль «Трех разговоров» вообще заключается в том, что задача государства — в осуществлении временного переми-

* Собрание сочинений Вл. С. Соловьева. Т. VIII. С. 496.

** Т. VIII. С. 457–458.

*** Т. VIII. С. 497.

рия между добрыми и злыми историческими силами. Как только кончается это перемирие, положительная миссия государства тем самым оказывается исчерпанной. С этой минуты государство не только бесполезно, но и прямо вредно: оно служит уже не Христу, а Антихристу¹³.

Эта новая оценка государства, очевидно, выражает собою полный переворот в воззрениях Соловьева, переход от теократического понимания «Царства Божия» к анархическому. С одной стороны, Царствие Божие безгосударственно: в этом отношении Соловьев, по-видимому, кое-чему научился у своего противника; с другой стороны, государство рисуется ему как область внебожественная и, следовательно, внецерковная, не подчиненная какому-либо вероисповеданию.

Раньше Соловьев думал, что разрешение религиозной проблемы государства заключается в подчинении его Церкви. Наоборот, в «Трех разговорах» оно представляется ему в виде самостоятельного, чисто человеческого и мирского учреждения. С первого взгляда кажется непонятным, каким образом *такое* государство может служить целям религии. А между тем в этом парадоксальном утверждении заключается одна из глубочайших мыслей «Трех разговоров». Именно в качестве учреждения внепрофессионального государство может быть ценно с религиозной точки зрения. Одно из коренных религиозных требований заключается в том, чтобы отношения человека к Богу были совершенно свободны, т. е. независимы от какого-либо внешнего давления. Чтобы союз человека с Богом был свободен, требуется, во-первых, чтобы человек не был привлекаем к нему какими-либо побуждениями корысти и страха, а во-вторых, чтобы принудительный государственный аппарат совершенно не вмешивался в область веры. Первое, чего требует от государства религиозный, христианский идеал, заключается в том, чтобы оно не оказывало одностороннего покровительства какой-либо одной вере или исповеданию, а обеспечивало общую свободу; во имя религиозных мотивов оно не должно полагать этой свободе никаких ограничений: ибо свобода *всех* религиозных мыслей составляет необходимое предварительное условие явления Безусловной Истины. С этой точки зрения в государстве не должно быть никакого господствующего вероисповедания: ибо с господствующим вероисповеданием всегда связываются известные мирские выгоды, которые несовместимы с идеалом совершенной свободы человека в Боге. Религиозный идеал требует не подчинения государства Церкви и тем более — Церкви государству, а как раз наоборот — полного их взаимного освобождения.

Чтобы быть действительной и совершенной выразительницей Царствия Божия, Церковь должна стать царством не от мира сего; для этого она должна окончательно отрешиться от всякой юридической связи с государственной властью. В ней не должно оставаться места для какого-либо принудительного властвования. В этом и заключается та правда религиозного анархизма, о которой говорится в Евангелии: «Князья народов господствуют над ними, и вельможи властвуют над ними. Но между вами да не будет так: а кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою»¹⁴. Этими словами Евангелие утверждает анархию не в порядке мирском, а в Царствии Божиим. Оно не требует немедленного упразднения государства. Оно хочет не того, чтобы отношения принудительного властвования исчезли из мира, лежащего во зле, а лишь того, чтобы эти отношения и основанные на них иерархические различия не вторгались в Церковь, чтобы они стали ей окончательно посторонними и внешними.

Разумеется, окончательный идеал заключается не в этом раздвоении между Церковью и государством, не в этом взаимном отрешении и освобождении духовной и мирской сфер. В идее Церкви есть универсальное Царствие Христово, которое должно стать всем во всем; в действительности она только особый дом Божий среди других — не божиих — строений. В пределах земного своего существования Богочеловечество есть ограниченное явление. И в этом противоречии между идеалом и действительностью заключается аномалия нашего несовершенного земного существования. Но разрешение этого противоречия — не в теократии и не в мирской монархии, не в поглощении государства и не в его уничтожении. Разрешение заключается в совершенном и окончательном упразднении внебожественной действительности как таковой — в том совершенном объединении мира и Бога, которое составляет конец мирового процесса, в грядущем всеобщем воскресении.

В этом и заключается окончательный ответ на вопрос, поставленный спором Соловьева и Толстого. Оба они искали Царствия Божия и правды его; оба они поняли его как всеединство, в котором человек должен без остатка принадлежать Богу, как *целостную* жизнь, в которой должно исчезнуть раздвоение нашего земного существования. И в этом оба были правы; правы они были и в том, что это объединение людей в Царствии Божиим должно совершаться уже здесь, на земле. Ибо Царствие Божие в одно и то же время близко и далеко от нас. В совершенстве своем оно — за пределами нашей действительности, но в зародышевом, зачаточном виде оно уже *внутри* нас и, стало быть, здесь.

Но в своем искании Царствия Божия, запредельного и имманентного, оба писателя, хотя и каждый по-своему, впали в одно и то же заблуждение. Оба они ошиблись в определении грани между запредельным и здешним: оба попытались утвердить *совершенство* Божеского Царства в формах непросветленного, здешнего существования. И на этом оба потерпели крушение.

Злейший враг всякой религиозной мысли есть тот имманентизм, коего сущность заключается в утверждении здешнего, земного, как безусловного. В чистом своем виде он выражается в совершенном и полном отрицании запредельного; для религиозной мысли такой имманентизм не опасен: гораздо страшнее для нее те компромиссные, смешанные формы имманентизма, где утверждение здешнего прикрывается теми или другими религиозными формулами, где трансцендентное, Божественное, незаметно для неискушенного глаза заслоняется той или другой земной величиной. Этому имманентизму заплатили ту или иную дань почти все религиозные мыслители, а в их числе — Соловьев и Толстой.

На все попытки воплотить Царствие Божие в форме внешней принудительной организации Толстой совершенно справедливо отвечает текстом Евангелия: «И не придет Царствие Божие приметным образом и не скажут: вот оно здесь или вот оно там. Ибо вот: Царствие Божие внутри вас есть» (Лук. XVII, 20)¹⁵. Этот текст действительно изобличает ложность теократии и, следовательно, бьет по Соловьеву. В качестве порядка мистического Царствие Божие не может найти себе адекватного *внешнего выражения* в порядке естественном. Оно может прийти *приметным образом* только в той преображенной, одухотворенной действительности, где как духовный, так и телесный мир становится прозрачной оболочкой и совершенным воплощением Божественного. До всеобщего преображения, которое откроется в конце веков, — Царствие Божие не находит себе адекватных внешних форм, не исчерпывается никаким внешним делом, не наполняет внешней действительности и постольку остается *внутренним*.

Но этим изобличаются ошибки не только Соловьева, но и Толстого; ибо если Царствие Божие не приходит приметным образом, то оно не осуществится ни в форме третьего Рима, ни в противоположной форме всеобщего отказа от уплаты податей, от воинской повинности и от повиновения государству. Оно не есть ни теократия, ни мирская анархия. Ложь той и другой заключается в попытке осуществить всеединство Царствия Божия в том естественном порядке, который по самому существу своему обречен на раздвоение. Анархия Толстого отказывается от сопротивле-

ния злу во всем мире, где злу принадлежит сила; этим она не утверждает Царствия Божия, а только разнуздывает злые силы. Не утверждает Царствия Божия и государство: ибо оно не побеждает зла изнутри, а только ограничивает его внешней силой пробуждения.

Совершенство Царствия Божия находит себе полное, адекватное выражение только в совершенной победе над злом, в совершенном и всеобщем одухотворении. Чтобы победить раздвоение духовного и мирского, Богочеловечество должно преодолеть раздвоение духа и плоти. Эта окончательная победа выражает собою предел и конец здешнего существования. Ибо Царствие Христово — не от мира сего.

