

Антоний (Храповицкий), архим. Нравственное обоснование важнейшего христианского догмата: [Приложение к разбору учения Канта об оправдании] // Богословский вестник 1894. Т. 1. № 3. С. 423–445 (2-я пагин.).

Нравственное обоснованіе важнѣйшаго христіанскаго догмата.

Приложеніе къ разбору ученія Канта объ оправданіи ¹⁾.

Общій характеръ богословскихъ взглядовъ германскаго философа заключается въ томъ, что онъ попытался сохранить практическіе выводы изъ догматовъ Откровенія, отрѣшивъ ихъ отъ ихъ объективной основы, и подыскать для нихъ основаніе въ природѣ человѣческаго разума. Въ неудачѣ этой попытки замѣчательно особенно то обстоятельство, что правила этики, отрѣшенные отъ догматовъ, оказались у Канта не только не обоснованными научно, но и взаимно противорѣчащими другъ другу. Спрашивается, какъ могло найти себѣ мѣсто подобное явленіе въ твореніяхъ великаго философа? Отвѣтъ очень простъ. Въ своихъ богословскихъ трактатахъ Кантъ исходилъ не изъ одного раціональнаго принципа, а бралъ важнѣйшіе догматы вѣры одинъ за другимъ и затѣмъ обезличивалъ ихъ; естественно, что отнявъ крышу и потолоки у комнатъ, не сложишь изъ послѣднихъ новаго дома. Но не увѣнчавъ собственной философіи твердымъ религіознымъ ученіемъ, Кантъ своимъ примѣромъ вовлекъ дальнѣйшихъ своихъ послѣдователей, теологовъ раціоналистовъ въ злѣйшія заблужденія. Если онъ самъ искажалъ по своему всякій догматъ, то все же съ относительною добросовѣстностію, ибо онъ умѣлъ отвлечь почти безъ ошибокъ отъ каждой истины вѣры ся практическую идею. Позднѣйшіе теологи раціоналисты и пантеисты вмѣсто идей оставляли за собой только термины и въ лицѣ Гарнаковъ,

¹⁾ Г. Кирилловичъ въ своей статьѣ, ограничиваясь такъ наз. внутренней критикой, т. е. раскрытіемъ допущенныхъ Кантомъ противорѣчій, оставилъ безъ вниманія его тезисы объ откровеніи и Иисусителѣ; ими мы и хотимъ заняться на дальнѣйшихъ страницахъ журнала.

Толстыхъ и проч. продолжаютъ понынѣ морочить людей, предлагая имъ полный церковно-богословскій словарь, но почти ни одной евангельской мысли, а самый шаблонный матеріализмъ. Само собою понятно, что богословскія воззрѣнія Канта, въ виду ихъ преемственно-передающагося вліянія, должны привлекать самое серіозное вниманіе христіанскихъ апологетовъ и притомъ въ особенности по той сторонѣ ихъ, которая представляетъ собою исключительныя въ ряду другихъ направленій раціонализма, и притомъ наиболѣе серіозныя, опасности. Разумно стремленіе Канта и его послѣдователей найти въ основныхъ христіанскихъ истинахъ нравственныя несовершенства и противопоставить имъ ученіе, превосходящее будто-бы нашу св. вѣру именно съ этой точки зрѣнія. По его мнѣнію для морали безразлично, былъ-ли Иисусъ Христосъ Богомъ или нѣтъ, существовало-ли данное отъ Бога откровеніе, или нѣтъ; даже болѣе того—лучше, еслибъ ни того, ни другаго не было. Мы постараемся показать необходимость того и другаго, вытекающую изъ Кантовскихъ же положеній, опредѣляющихъ нравственную природу человѣческаго разума, къ которымъ теперь же и обратимся.

Нравственный автономизмъ и теизмъ, какъ откровеніе.

§ 1. Условность какой бы то ни было автономіи въ морали.

Читателей Кантовскихъ сочиненій поражаетъ то урѣзваніе постулатовъ нашего нравственного сознанія, которому авторъ подвергаетъ выводы своей критики Практическаго Разума въ своихъ позднѣйшихъ религіозно-философскихъ сочиненіяхъ, далеко уступающихъ сочиненіямъ болѣе раннимъ. Именно въ своей критикѣ онъ утверждаетъ, что нравственное сознаніе человѣка носить въ себѣ самомъ убѣжденіе о своей объективной и притомъ абсолютной значимости и такимъ образомъ постулируетъ идею объективнаго нравственнаго міропорядка: казалось-бы тутъ все сказано для обоснованія теизма не только какъ философской системы, но и какъ системы религіозной, утверждающей мысль о самомъ тѣсномъ личномъ единеніи нравственнаго сознанія

(т. е. человѣка) съ объективнымъ основаніемъ нравственнаго міропорядка (т. е. Богомъ, ибо по Канту же только личности можно приписывать какія бы то ни было нравственные предикаты). Къ подобнымъ именно выводамъ и приходятъ Новокантіанцы правой стороны. Но Лѣвые стараются остановить ихъ умозаключенія посредствомъ небезосновательной ссылки на своего общаго учителя, который настаиваетъ на излишествѣ для нравственнаго сознанія и жизни какихъ бы то ни было внѣшнихъ побужденій и если даетъ имъ мѣсто, какъ мы видѣли въ изложеніи его религіозной философіи, то лишь въ видѣ второстепенныхъ руководственныхъ началъ для нравственнаго поведенія, для дисциплинированія уже опредѣлившейся въ основномъ направленіи воли.

Спрашивается, какое же смѣшеніе понятій производитъ подобную непоследовательность въ воззрѣніяхъ философа, то допускающаго, то отрицающаго объективную сторону нравственнаго сознанія и притомъ становящагося въ явное противорѣчіе съ фактами, неотразимо убѣждающими насъ, какой могучій нравственный переворотъ производитъ въ людяхъ христіанское Откровеніе, принимаемое именно, какъ откровеніе Бога, какъ нѣчто объективное? Отвѣтъ на такой вопросъ нужно искать въ стремленіи Канта твердо установить автономистическую мораль въ противовѣсъ нравственному этеронимизму католиковъ и протестантовъ. Кстати нужно сказать, что его нравственная религія имѣетъ гораздо менѣе соприкосновенія съ этими вѣроисповѣданіями, нежели съ православнымъ аскетическимъ ученіемъ о духовномъ совершенствѣ. Но зайдя слишкомъ далеко въ слѣдованіи своей идеѣ, Кантъ боялся унизить нравственное начало чрезъ признаніе какого бы то ни было внѣшняго вліянія на него со стороны хотя бы евангельскихъ Откровеній. Справедливо утверждая свободу и самоцѣнность нравственной природы человѣка со стороны самыхъ возникновеній стремленія къ добру или ко злу, Кантъ не остановился на той истинѣ, что добро, свободно принимаемое или отвергаемое человѣкомъ, безконечно возвышается въ своей цѣнности, когда вмѣсто неопредѣленнаго позыва къ сострадательному чувству, представляется ему стройной системой истинъ, отъ небснаго престола Божія обнимающихъ собою весь космосъ и всѣ вѣка. Изъ этого факта явствуется, что наше нравственное

сознаніе для своего полного раскрытія нуждается въ объективномъ подтвержденіи, въ объективномъ разъясненіи своихъ стремленій. Добро, мы сказали, возвышается въ своей цѣнности чрезъ объективное раскрытіе его космическаго значенія или, что тоже—чрезъ христіанское ученіе, но этимъ нисколько не привносится ущерба нравственной автономіи, такъ какъ принять или отвергнуть это добро зависитъ все-таки отъ человѣка. Нравственное начало субъективно по выбору своего направленія, но не по цѣли. Это положеніе остается даже въ томъ случаѣ, еслибъ согласно Канту и вопреки истинѣ за выраженіе нравственной воли признать не любовь, а холодное уваженіе, которое все же растеть или умалется въ зависимости отъ нравственной цѣнности своего объекта.—Если мы отъ этихъ общихъ соображеній обратимся къ Библии, то увидимъ, что и здѣсь истины Откровенія признаются по отношенію къ нравственному сознанію человѣка не понудительными этеронимическими мотивами къ принятію принципомъ жизни добра вмѣсто зла, но началами, со всею силою утверждающими человѣка въ томъ или иномъ принятомъ направленіи воли, а въ случаѣ ея колебанія или нравственной спячки, побуждающими человѣка къ тому или иному нравственному самоопредѣленію. Еще праведный Симеонъ сказалъ о Христѣ: *„сей лежитъ на паденіе и возстаніе многихъ во Израиль и въ предметъ пререканій... да откроются помысленія многихъ сердецъ“* (Лук. 2, 34—35). Тѣ же мысли высказаны Спасителемъ въ бесѣдѣ съ Никодимомъ, а также и во многихъ другихъ мѣстахъ, преимущественно въ Евангеліи отъ Іоанна (гл. 5, гл. 12).

Пусть будетъ правъ Кантъ, утверждая, что наше стремленіе къ добру свободно, что дѣятельность, производимая не по субъективному мотиву совѣсти, а по приказанію только, не имѣетъ нравственной цѣнности, но чтобы и иная, желательная Канту, дѣятельность была возможна, необходимо соотношеніе ея съ объектомъ, признаніе этической цѣнности за этимъ послѣднимъ; необходимо эмпирическое знаніе объективнаго нравственнаго міропорядка. Правда, Кантъ склоненъ утверждать, что этотъ міропорядокъ данъ въ нашемъ разумѣ а priori, но въ подобномъ положеніи есть только доля истины, доля, правда, весьма цѣнная, но еще больше

явнаго заблужденія. Уступимъ на время нашему философу мысль о достаточности апіористическаго выведенія всѣхъ возможныхъ для человѣческаго разума теологическихъ истинъ, но вѣдь область нравственныхъ отношеній простирается прежде всего на людей. Если понимать нравственную автономію въ смыслѣ безусловно субъективномъ, то логика требуетъ отъ насъ такого нелѣпаго тезиса, чтобы мы а ргіогі знали о существованіи каждаго существующаго человѣка, о его страданіяхъ, о его нравственныхъ нуждахъ; тогда слѣдовало бы далѣе признать грубымъ этерономизмомъ и тотъ фактъ, что наши нравственныя волненія возникаютъ при видѣ человѣческихъ страданій и ошибокъ, что мы не пребываемъ во всегда себѣ равномъ настроеніи нѣкоторой общей міровой скорби, но вдругъ при видѣ утопающаго бросаемся къ нему на помощь, или, зная о своемъ вліяніи на друга, спѣшимъ убѣдить его къ борьбѣ съ возникшимъ искушеніемъ.

§ 2. *Нравственная автономія и Откровеніе.*

Итакъ всѣ эти явленія жизни, вызвавшія въ насъ добрыя чувства, по отношенію къ нравственной автономіи имѣютъ совершенно параллельное значеніе Откровеніямъ евангельскимъ, убѣждающимъ насъ отъиѣ, что нравственный міропорядокъ, желаемый, требуемый нашимъ нравственнымъ сознаниемъ, существуетъ дѣйствительно, что возбуждающіе нашу симпатію люди не суть призраки или случайно сочтанные атомы матеріи, долженствующіе разложиться на свои первоэлементы и установить знакъ равенства между человѣкомъ и кучей мусора. А ргіогі мы можемъ искать Бога и человѣка, требовать ихъ бытія, но имѣтъ увѣренность въ бытіи ихъ мы можемъ только при помощи Откровенія, жизненнаго и ученаго опыта. Значеніе нравственной автономіи сохранится здѣсь во всей силѣ въ томъ смыслѣ, что узнавъ (изъ Откровенія, опыта и науки) о существованіи Бога и человѣка (какъ этического существа), мы совершенно свободно можемъ согласиться или несогласиться сдѣлать ихъ нравственную цѣнность *нравственно цѣнною для нашего собственнаго сознанія*, признать ихъ или же не признать для себя Богомъ и ближнимъ.— Кантовскій канонъ морали гласящій: „старайся поступать по такому правилу, которое

ты могъ бы предложить въ качествѣ всеобщаго законодательства“, всего менѣе можетъ обойтись безъ объективнаго эмпирическаго познанія. Не обходится безъ него вѣрующій христіанинъ, но нисколько не въ ущербъ нравственной автономіи. Евангельское ученіе онъ принимаетъ прежде всего по его нравственной цѣнности непосредственно, подтверждаемой апіорнымъ нравственнымъ сознаніемъ.

Атеизмъ-ли, отрицаніе-ли христіанства оказываются выраженіемъ или случайнаго недомыслія и невѣдѣнія, или просто свободнымъ отклоненіемъ человѣческаго духа отъ послушанія своему нравственному императиву, точно также, какъ вѣра есть выраженіе согласія воли слѣдовать нравственному сознанію, нашедшему объективное утвержденіе своихъ постулатовъ въ Откровеніи. Эту мысль не однажды высказала Господь; наиболѣе опредѣленно извѣстное изреченіе Его къ іудеямъ: „*Кто хочетъ творить волю Его (Божію), тотъ узнаетъ о семъ ученіи, отъ Бога-ли оно, или Я самъ отъ Себя говорю*“ (Іо. 7, 17). Пр. Исаакъ Сиринъ раскрываетъ эту мысль съ философскою опредѣленностью и ясностью въ 84 словѣ: „*есть вѣдѣніе предшествующее вѣрѣ и есть вѣдѣніе, порождаемое вѣрой... Есть вѣдѣніе естественное, различающее добро отъ зла, и оно именуется естественною разсудительностію, которою мы естественно безъ науки распознаемъ добро и зло. Сію разсудительность Богъ вложилъ въ разумную природу: при помощи же науки она получаетъ приращеніе и пополненіе... Сею разсудительностію можно намъ обрѣтать путь Божій... Симъ приобрѣтаемъ познаніе, чтобы различить добро и зло и пріять вѣру... Естественное вѣдѣніе, т. е. различеніе добра и зла, вложенное въ природу нашу Богомъ, само убѣждаетъ насъ въ томъ, что должно вѣровать Богу, приведшему насъ въ бытіе. А вѣра производитъ въ насъ страхъ¹⁾; страхъ же понуждаетъ насъ къ покаянію и дѣланію“.*

Въ Откровеніи наше нравственное сознаніе встрѣчаетъ искомое имъ а ргіогі содержаніе и утверждаетъ его не только какъ объективно существующее, но и какъ безконечно цѣнное для него именно. Послѣдняго оно не могло бы сдѣлать,

1) Вопреки русскимъ публицистамъ, утверждавшимъ будто вѣра сама порождается страхомъ.

еслибъ не было автономно моральнымъ въ потенціи, еслибъ было напр. подобнымъ сознанию животныхъ. Животное можетъ быть послушнымъ, но его послушаніе будетъ всегда этерономистическимъ, ибо оно не можетъ цѣнность нравственнаго содержанія своего хозяина сдѣлать безконечно цѣннымъ для своего собственнаго сознанія. — Намъ представляется, что теперь съ достаточною ясностью показана совмѣстимость нравственной автономіи и возможнаго чело-вѣку нравственнаго апріоризма съ принятіемъ Откровенія, какъ руководительнаго начала нравственной жизни. Самая автономическая, самая независимая мораль рационалиста не обходится безъ эмпиризма; мораль, какъ сказано, автономична по избранному направленію воли, по самой способности чело-вѣка къ нравственнымъ ощущеніямъ, но не по объекту своихъ стремленій, который (т. е. Богъ и всѣ сознательныя существа) должны открыться чело-вѣку эмпирически. Самъ Кантъ утверждаетъ неразрывность моральной области отъ жизни личной. Посему, еслибъ и бытіе Божіе было для меня, какъ несомнѣнный фактъ, но еслибъ Богъ не говорилъ мнѣ и не слышалъ меня, то моральныя отношенія къ Нему были бы невозможны. Прочитайте изъ книги Іова главу 9-ую, 13-ую и 23-ю. Страдалецъ готовъ терпѣть, но хочетъ убѣдиться лишь въ томъ, что Богъ его видитъ; тогда онъ даже не потребуеетъ отъ Бога объясненій непонятной кары. Но вотъ Господь открылся ему и вмѣсто утѣшенія обличаетъ его непокорность. Казалось бы Іову надлежало предаться еще большей печали: что же онъ? теперь онъ самъ укоряетъ свое прежнее смущеніе: *„кто сей помрачающій Провидѣніе, ничего не разумѣя?“* — говоритъ онъ себѣ: *„я слышалъ о Тебѣ слухомъ уха, теперь же глаза мои видятъ Тебя. Поэтому я отрекаюсь и раскаиваюсь въ прахъ и пепель“*. (Іов. 42, 3—7). Здѣсь нѣтъ пока никакой надежды на награду, никакого этерономизма, но самый автономизмъ морали, оказывается, требуетъ идеи самооткрывающагося Бога. Вотъ почему наиболѣе духовное четвертое евангеліе начинается съ торжественнаго провозглашенія открывающагося міру Бога-Слова и читается въ самый радостный праздникъ Христіанъ.

Нравственный автономизмъ и Иисусъ Христосъ, какъ Спаситель.

§ 1. Способъ познанія Господа, какъ Учителя истины и Спасителя.

Кантъ отрицаетъ христіанское отношеніе ко Христу Спасителю прежде всего потому, что мы познаемъ Его не а priori, а эмпирически. Но вѣдь мы уже видѣли, что познаніе какого бы то ни было объекта нравственныхъ отношеній нашихъ не можетъ быть чуждо эмпиризма, хотя отсюда не слѣдуетъ, что оно не есть познаніе этическое, насколько последнее возможно для человѣка вообще. Итакъ мы не согласимся съ положеніемъ Канта, будто Откровеніе, предлагающее Господа Иисуса Христа, какъ нашъ нравственно-возрождающій идеаль, eo ipso низводитъ своихъ послѣдователей въ область этерономизма и замѣняетъ нравственную автономію эмпирическимъ познаніемъ: мы скажемъ, что при встрѣчѣ съ каждымъ провозвѣстникомъ нравственныхъ идеаловъ на долю нравственной автономіи останется его свободная оцѣнка. По отношенію къ вѣрѣ во Христа, какъ видно изъ опыта, эта свобода въ оцѣнкѣ проявляется съ особенной силой. Неужели кто будетъ сомнѣваться, что принятіе или отверженіе вѣры въ Иисуса Христа зависитъ отъ чисто автономистическихъ, априорныхъ условій нашего разума? Историческое познаніе есть дѣйствительно нѣчто эмпирическое, когда оно изслѣдуетъ генеалогію фараоновъ по іероглифамъ; здѣсь признаніе или непризнаніе тѣхъ или иныхъ историческихъ истинъ будетъ зависѣть отъ количества познаній и эмпирическихъ способностей изслѣдователя, но Иисуса Христа признать или непризнать провозвѣстникомъ истины не можетъ насъ понудить ни историческая критика, ни историческая апологетика, что видно изъ примѣра ближайшихъ и постоянныхъ свидѣтелей Его чудесъ, дѣяній и ученія: люди, видѣвшіе и слышавшіе одно и тоже, сдѣлались Его или врагами или одушевленными служителями, въ зависимости отъ того, какому нравственному стремленію они свободно слѣдовали, оправдывая тѣмъ вышеприведенныя евангельскія изреченія, а еще точнѣе слѣдующія слова Христовы: *„еслибъ Я не пришелъ и не го-*

ворилъ имъ, то не имъли бы грѣха: а теперь не имъютъ извиненія въ грѣхъ своемъ... Если бы Я не сотворилъ между ними дѣлъ, какихъ никто другой не дѣлалъ, то не имъли бы грѣха; а теперь и видѣли и возненавидѣли Меня и Отца Моего“ (Іо. 15, 22—25). Даже при злой волѣ нельзя не признать объективной нравственной цѣнности Іисуса Христа и Его ученія, но именно въ этой способности людей принять и напротивъ отвергнуть такое безконечно великое, ясное и доступное для непосредственной оцѣнки нравственное совершенство и красоту, сказывается вся сила свободной воли людей, могущей даже безконечную объективную нравственную цѣнность сдѣлать или не сдѣлать безконечно цѣнною для себя, цѣнною субъективно. Какой еще большей автономіи желаетъ Кантъ для сознанія и воли человѣка? Что общаго остается между этою оцѣнкою религіознаго идеала сравнительно съ эмпирическою оцѣнкою, напр., достоинства финикійскихъ кораблей и другихъ историческихъ явленій?

Придя къ тому выводу, что вѣра въ Іисуса Христа, какъ проповѣдника истины (а слѣдовательно — и Сына Божія, каковымъ „Онъ Самъ Себя именовалъ), основывается на этическомъ проникновеніи, мы уже тѣмъ самымъ приблизились къ представленію объ Іисусѣ Христѣ, какъ нашемъ нравственномъ идеалѣ, или, оставляя Кантовскую терминологию, какъ нашемъ Спасителѣ, безъ Котораго спасеніе или нравственное совершенство было бы невозможно. Конечно такого вывода Кантъ вовсе не раздѣляетъ, но вооружаясь противъ него, германскій философъ въ самыхъ своихъ возраженіяхъ снова даетъ прекрасное орудіе для установленія опровергаемаго имъ церковнаго догмата.

Во первыхъ намъ помогаетъ то общее положеніе Канта, что этотъ философъ, не смотря на свое утвержденіе нравственной автономіи, какъ голаго категорическаго императива („ты долженъ“—безъ всякихъ обоснованій), призналъ однако ту несомнѣнную истину, что всякій этически одаренный человѣкъ почерпаетъ одушевленіе къ нравственной борьбѣ изъ того или иного объективируемаго *представленія*, которое Кантъ и называетъ идеаломъ. Важно для насъ это потому, что здѣсь дано уже почти все, что намъ нужно для обоснованія и раскрытія догмата: мы сейчасъ же готовы

докончить пить разсужденій философа: „это-то искомое человѣческимъ разумомъ представленіе, долженствующее быть источникомъ нравственныхъ силъ, и есть евангельскій обликъ Иисуса Христа, утверждавшаго, что если мы пребудемъ въ Немъ, то сотворимъ многій плодъ, что у вѣрующихъ въ Него проистекуть изъ чрева ихъ рѣки воды живой, тогда какъ безъ Него мы не можемъ творить ничего, но будемъ подобны сухимъ вѣтвямъ, обрубаемымъ отъ свѣжаго дерева и повергаемымъ въ огонь.“

Однако Кантъ не хочетъ пустить насъ по такой дорогѣ. Одушевляющимъ насъ къ борьбѣ представленіемъ должна быть мысль о „человѣчествѣ въ его полномъ моральномъ совершенствѣ“, скажетъ онъ: „морально совершенный человекъ есть изначальная причина, побудившая Бога къ творенію міра и послѣдняя цѣль всякаго существованія“ (265). Да, къ сожалѣнію, этимъ туманнымъ, дѣланымъ идеаломъ, хотя въ весьма разнообразномъ пониманіи, думаетъ руководиться столь извѣстная эволюціонная мораль; но посмотрите, насколько онъ этерономиченъ во первыхъ, насколько самопротиворѣчивъ во вторыхъ, — если только онъ не будетъ видоизмѣненъ и освоенъ съ нашими евангельскими догматами.

Не будемъ спрашивать: откуда намъ извѣстно, что именно цѣль Божескаго творенія такова, какою представляетъ ее Кантъ, но согласившись стать на эту теистическую почву, спросимъ: „почему же для меня-то обязательна эта цѣль Творца? по чувству благодарности и любви къ Нему? я готовъ съ этимъ согласиться, но предъявляя мнѣ подобныя побужденія, извольте отречься отъ вашего автономизма, а укору христіанства въ этерономизмѣ перенести на собственное ученіе, а во вторыхъ перестаньте мнѣ запрещать вопросы: Кто же Онъ, мой Творецъ, требующій отъ меня благодарной любви? какъ творилъ Онъ міръ? какъ допустилъ паденіе людей? и прочее, на что даетъ отвѣтъ отвергаемая кантіанствомъ Библия.—Но можетъ быть на вопросы объ обязательности предложеннаго идеала Кантъ дастъ иной отвѣтъ, болѣе согласный съ его системой: идея совершеннаго человѣчества есть моя радость, непосредственный источникъ одушевленія, нѣчто такое, что помимо всякой обязательности предъ Творцомъ наполняетъ жизнью все существо мое и заставляетъ восторженно биться мое сердце. Пусть

будетъ такъ, отвѣтимъ мы, но тогда признайте и предполагаемая самимъ положеніемъ нравственно-метафизическія свойства этого человѣчества, какъ-то объединеннаго въ сердцѣ идеалиста: выведите мнѣ нѣчто въ родѣ догмата Церкви (какъ это и дѣлаетъ Кантъ), а мы подвергнемъ его анализу и покажемъ, что онъ возможенъ логически только въ своей традиционной постановкѣ. Во всякомъ случаѣ рѣчь будетъ идти о догматѣ, о бытіи объективномъ, а не о субъективной идеѣ только, какъ этого теперь требуетъ нашъ философъ. Но если идеаль объективенъ, то скажите, каковы частнѣйшія свойства этого, такъ сказать ингредиента вашего нравственнаго сознанія. Конечно, вѣдь это не пантенистическое представленіе прогресса поколѣній, гдѣ нравственная личность, исчезающая какъ волна въ безбрежномъ морѣ, является исключительно въ видѣ средства къ благополучію будущихъ счастливецевъ? Нѣтъ, отвѣтитъ философъ, признающій ея безусловное значеніе.—Но вѣдь это и не тотъ единственный, быть можетъ, экземпляръ истиннаго человѣка, для появленія коего гибнуть тысячи? Нѣтъ, скажетъ Кантъ, вполне послѣдовательно отрицавшій нравственной прогрессъ. Быть можетъ это я самъ, въ загробной вѣчности достигающій полной святости и теперь любующійся ею въ лицѣ лучшихъ людей исторіи? Кантъ молчитъ, повидимому желая, но не рѣшаясь дать утвердительный отвѣтъ на такой рискованный рецептъ морали, приводящей кажется только къ бѣсовской гордынѣ и систематическому самообольщенію; но мы заставимъ его говорить, задавъ новый вопросъ: зачѣмъ же вы говорите намъ о человѣчествѣ, зачѣмъ волнуете наше сердце, свыкшееся съ этимъ представленіемъ со словъ Апостола Павла? зачѣмъ не хотите быть откровеннымъ и возвратить насъ къ холодному идеалу стоика? или вы опасаетесь, что для читателя Новаго Завѣта этотъ идеаль никогда идеаломъ не представится? Въ такомъ случаѣ уступите намъ человѣчество въ его такъ сказать нравственномъ увѣчаніи, но укажите намъ данныя, чтобы представить эту идею реальною, а не фикціей болѣзненнаго воображенія? Пожалуй мы предупредимъ колеблющагося философа и скажемъ смѣло, что подобная идея (человѣчество въ его нравственномъ увѣчаніи) дѣйствительно не будетъ вѣнчанъ для нашего нравственнаго сознанія; она на самомъ дѣлѣ есть

искомое сего послѣдняго, но только искомое, а не данное. Ни гражданская исторія, ни окружающая дѣйствительность, ни опытъ моей личной внутренней жизни не даютъ мнѣ увѣренности въ томъ, что личное совершенство мое или другаго есть достигаемая величина; еще менѣе могу я внѣ Евангелія найти итогъ для жизни человѣчества, какъ собранія нравственныхъ, т. е. безусловно цѣнныхъ личностей, а не материала только. Я вижу напротивъ, что нравственное одушевленіе, охватывающее поколѣнія, затѣмъ испаряется и уступаетъ мѣсто разлагающей безнравственности; вижу, что подобные мнѣ искатели нравственнаго совершенства оканчиваютъ дни свои, далеко не достигнувъ желаемаго. Находятъ ли они его послѣ смерти? Довершаются ли тамъ за гробомъ священные порывы отшедшихъ поколѣній, существуетъ ли въ разрозненныхъ эпохахъ и народахъ реальный, связующій узелъ, тотъ новый Адамъ, который служилъ бы удостовѣреніемъ реальности моего идеала? — все это апріорные запросы, но не апріорные тезисы; на эти вопросы нѣтъ яснаго отвѣта въ природѣ нашего разума; онъ ищетъ на нихъ отвѣта во внѣ, хотя теперь уже безъ разъясненій понятно, что приметъ онъ этотъ внѣшній отвѣтъ не эмпирически познавателью, но этически свободно.

§ 2. *Иисусъ Христосъ, какъ нашъ нравственный идеалъ.*

Читатель конечно предугадываетъ, куда мы поведемъ его отъ этихъ вопросовъ, но пусть насъ поведетъ самъ Кантъ. Сознвая условность, сложность и непопулярность своего собственнаго искусственнаго идеала, Кантъ старается приблизить къ человѣческому сознанию нравственный идеализмъ вообще и здѣсь онъ рассуждаетъ весьма педагогично. Чтобы вдохновиться представленіемъ искомаго нравственнаго совершенства, мы должны по Канту представить послѣднее уже осуществившимся реально и тогда мы безъ труда будемъ вдохновляться этимъ прекраснымъ образомъ, который будетъ для каждаго изъ насъ, а слѣдовательно для всѣхъ, истиннымъ спасителемъ. Настроеніе этого человѣка „восторжествовало надъ міромъ и его соблазнами, воля его оста-

лась непричастна грѣху“ и пр.—Да, представленіе такого человѣка меня воодушевляетъ. Правда, тутъ еще далеко не все, что нужно для „человѣчества въ его полномъ моральномъ совершенствѣ“, ибо тогда дайте мнѣ ту добавочную идею о какой-то таинственной связи, объединяющей человѣчество въ одно цѣлое, которую мы тщетно будемъ искать въ Кантовскомъ номизмѣ и индивидуализмѣ, но все же я готовъ согласиться, что такая идея о совершенномъ святомъ человѣкѣ является для людей нѣкоторой нравственной силой... подъ условіемъ убѣжденія въ ея реальности. Вотъ когда умѣстно вспомнить афоризмы нашего философа о ста талерахъ воображаемыхъ и реальныхъ, ибо насколько найденный святой Мессія могъ вдохновить Нафанаила и Захехя, настолько одно, созданное фантазіей представленіе о возможности такого человѣка едвали окажется пригоднымъ хотя бы для сантиментальныхъ ощущеній въ минуты досуга, и ужъ никакъ ни для опоры въ борьбѣ съ искушеніями жизни. Святаго мужа ждали пороки и отчасти философы, его искали невинные страдальцы и проповѣдники покаянія, но только мужа дѣйствительнаго, отвнѣ познаваемаго, а не фиктивнаго. Рыцарскіе романы могли вдохновлять только помѣшаннаго Донъ-Кихота и притомъ къ подвигамъ, достойнымъ своего послѣдователя, а вооружить человѣка противъ его собственныхъ страстей, которымъ онъ издавна служилъ, озарить сердце его любовію къ отягощавшимъ его ближнимъ, примирить со смертію и дать надежду на увѣнчаніе по смерти не можетъ выдуманный типъ совершенства: игра въ куклы занимаетъ только ребятъ, и, если мудрый философъ намъ ее предлагаетъ вмѣсто нравственной опоры, то мы поблагодаримъ его лишь за то справедливое указаніе, что человѣкъ не можетъ дѣйствовать безъ „Начальника и Совершителя вѣры“ (Евр. 12), что нравственный идеаль невозможенъ безъ личности, лежащей въ его основаніи, что такой личности, которая была бы и святая, а слѣдовательно внѣшняя мнѣ, и въ то же время не этерономистическая, а слѣдовательно какъ бы входящая въ меня, такой личности намъ не дано въ субъективномъ сознаніи нашемъ въ видѣ факта, но дана она въ видѣ постулата: въ ея реальности насъ убѣждаетъ христіанская исторія, которая дастъ намъ образъ дѣйствительнаго, историческаго

Человѣка, Который дѣйствительно святъ, но не чуждъ и мнѣ грѣшному, Котораго я могу сдѣлать достояніемъ моей личной внутренней жизни и говорить съ Апостоломъ: *„живу тому не азъ, но живетъ во мнѣ Христосъ. Мнѣ еже жити Христосъ, а смерть приобретение“* и т. п. Когда я объективно, но не этеронимически, какъ выше сказано, встрѣчаюсь съ этимъ Человѣкомъ въ жизни или въ Писаніи, то мой дотошъ смутный и безсильный зародышъ нравственнаго идеала во первыхъ разъясняется въ совершенно опредѣленное представленіе, охватывающее и мое искомое совершенство, и съ другой стороны, расширяющее до безконечности и осмысливающее всѣ мои симпатіи, и я съ Симеономъ восклицаю: *„нынѣ отпустиши раба Твоего, Владыко... съ миромъ, яко видѣста очи мои спасеніе Твое, еже еси уготовилъ предъ лицемъ всѣхъ людей“*. Кантъ говоритъ, что разумъ, создавъ практическую вѣру въ Сына Божія, самъ утверждаетъ ея непреложность (267). Да, скажемъ мы, онъ ее утверждаетъ, когда узнаетъ Сына Божія въ качествѣ дѣйствительной Личности; онъ познаетъ эту Личность не какъ эмпирической матеріалъ, не какъ Ѳемистокла или Аристиды, но какъ издавна смутно искомую отраду, а нынѣ наполняющую все существо его истину. Святая Личность, а не отвлеченная идея—вотъ что даетъ мнѣ возможность вопреки ежедневному опыту надѣяться на мою собственную побѣду надъ грѣхомъ: эта святая личность въ своей божественной правдѣ для меня во первыхъ, вдохновляющій примѣръ, а во вторыхъ, и что важнѣе того, она становится для моего сознанія какъ-бы частью моего я, или точнѣе, я самъ становлюсь частью этой личности, участникомъ, или, употребляя церковный терминъ, причастникомъ ея внутренней жизни. Для поясненія этой мысли, выраженной въ вышеприведенныхъ словахъ Апостола Павла и имѣющей у Канта самую общія предначертанія, мы должны ввести одно новое понятіе, уже не предполагающееся у суроваго и сухаго Канта, но вѣроятно не чуждое нравственному сознанію читателя. Это понятіе—любовь. Совершенная святость есть совершенная любовь. Святость нашего идеала, встрѣченнаго въ жизни, дорога намъ и близка, не какъ безгрѣшность только, но какъ любовь. Любовь есть стремленіе къ единству, начало побѣдоносно упразд-

няющее грѣховную раздѣленность личностей ¹⁾. Безусловная святость, найденная мною въ моемъ нравственномъ идеалѣ, т. е. Иисусъ Христъ, требуетъ найти въ Немъ, и дѣйствительно преизобилно находить всеобъемлющую любовь, — всеобъемлющую, а слѣдовательно объединяющую Его не только съ окружающими существами (тогда какъ бы Онъ могъ быть взаимнымъ участникомъ моей жизни, моимъ Спасителемъ?), но и со всѣмъ человѣчествомъ, которое такимъ образомъ объединялось бы въ Немъ, какъ въ новомъ Адамѣ, сливалось бы все вмѣстѣ въ одну жизнь Его любви. Евангеліе удостовѣряетъ насъ, что Онъ дѣйствительно любилъ живую любовь не только Свой народъ и Свое поколѣніе, но и поколѣнія грядущія вмѣщаль въ Своемъ всеобъемлющемъ сердцѣ; съ особенной ясностью это сказалося въ Его пророчествахъ о послѣднихъ годинахъ Иерусалима и затѣмъ всего міра, а также въ прощальной молитвѣ. Впрочемъ иначе не можетъ и быть: всякое ограниченіе Его любви было бы ограниченіемъ Его святости или несовершенствомъ. Святой—вполнѣ долженъ любить всѣхъ, все человѣчество; только въ его любви человѣчество находить дѣйствительно связующее его звено, ибо даже общность нашего происхожденія отъ Адама, а также и подобіе природы при отсутствіи этой объединяющей любви осталась бы только мысленнымъ отвлеченіемъ, а не реальной силой. Итакъ вотъ когда только мы получили право говорить о какомъ-то человѣчествѣ какъ элементѣ нашего нравственнаго сознанія. Меня любить Христосъ и я люблю Его взаимно, вхожу въ единеніе съ Нимъ, а чрезъ Него со всѣмъ человѣчествомъ, которое Онъ любитъ, къ которому стучится въ сердце. Непосредственно человѣчества, какъ суммы людей, я любить не могу, ибо не могу даже представить его; если Христосъ могъ это сдѣлать, то значитъ, что Онъ, будучи святымъ Человѣкомъ, былъ и Богомъ. Впрочемъ къ этому догмату мы еще вернемся, а пока посмотримъ, въ какомъ именно настроеніи Христа, какъ святаго и любящаго Человѣка, являющагося для меня по Кантовской

¹⁾ Объ этомъ значеніи любви см. нашу статью въ Ноябрьѣ 1892 г. нашего журнала. Разборъ Кантовскаго стріжанія любви см. нашу книгу: Психологическія данныя въ пользу свободы воли. 1888 года.

терминологіи нравственнымъ идеаломъ, опознается то таинственное единеніе со мною, въ силу котораго Онъ становится моимъ идеаломъ не въ смыслѣ внѣшняго примѣра для подражанія, но въ смыслѣ идеала автономическаго, въ смыслѣ живительнаго элемента моего собственнаго нравственнаго сознанія, въ смыслѣ совершенно желательномъ для послѣдовательнаго Кантіанства. На этотъ вопросъ поможетъ намъ отвѣтить самъ разбираемый нами философъ, своею правдивостью подсакающій самъ себѣ ноги въ тѣхъ случаяхъ, когда мысль его, вооруженная противъ Откровенія крайностями инославія, пытается покинуть путь правильнаго разсужденія, лишь бы утвердиться на почвѣ независимой морали или религіознаго рационализма.

§ 3. Спаситель—Страдалецъ.

Мы показали, что держась Кантовскихъ же проблеммъ, должно признать нашимъ Спасителемъ того святаго мужа, о которомъ намъ скажетъ исторія; она говоритъ намъ объ Иисусѣ Христѣ; провѣрка подтверждаетъ ея показанія. Теперь покажемъ, что Иисусъ Христосъ есть нашъ Спаситель не только, какъ Святой, но и какъ Страдалецъ. Въ этомъ по сказанному насъ должны увѣрить Кантовскія же разсужденія о свойствахъ нашего нравственнаго идеала. Не останавливаясь на разсужденіяхъ Канта о представляющемся намъ страданіи практическаго идеала Сына Божія—мысли хотя и не безполезна для нашихъ выводовъ, но нуждающейся въ новыхъ утомительныхъ разъясненіяхъ, приведемъ его тезисы, опредѣляющіе переходъ человѣка отъ зла къ добру. Основанные на его прекрасномъ ученіи о радикальномъ злѣ, ученіи безконечно возвышающемъ великаго философа надъ современными западными пигмеями-моралистами, эти тезисы возвышаютъ его и надъ дряблымъ сентиментализмомъ протестантской ереси, сводящей христіанскую вѣру къ одной только теоріи. Переходъ къ добру, говоритъ Кантъ (286), не можетъ произойти въ человѣкѣ безъ боли. Чувство внутренняго разлада и обновленія причиняетъ страданіе тѣмъ болѣе мучительное, что истребляемая злая наклонности воли пустили глубокіе

корни въ природѣ человѣка и обратились въ привычку... Сталкиваясь между собою, различныя чувства (ужась о прежнемъ грѣхѣ и радость обновленія) причиняють то *высочайшее страданіе, о какомъ только можно составить представленіе...* Это скорбь, несравнимая ни съ какою другою скорбью. Одинаково справедливо какъ то положеніе, что принятіе за правило воли добраго начала производить страданіе, такъ и обратное, что страданіе происходитъ отъ возрожденія и оставленія зла. *Страданіе есть произведеніе заразъ того и другаго единовременнаго акта* (отрѣшеніе отъ зла и соединенія съ добромъ и съ Богомъ). — Конечно эти мысли для православнаго христіанина—азбучныя, но для Запада, затемнившаго понятіе о христіанскомъ подвигѣ, это самое великое, до чего дошла его иеика, настолько великое, что громадное большинство послѣдующихъ моралистовъ не только не могло усвоить эту истину, но не сумѣло даже освоиться съ нею. Лишь въ послѣдніе годы она проникаетъ въ изящную литературу Франціи и то подъ вліяніемъ болѣе простаго изложенія ея русскими беллетристами, а никакъ не Кантомъ.

Итакъ послѣдній утверждаетъ, что переходъ къ добру есть непременно „умираніе ветхаго человѣка, его распятіе со страстьми и похотьми: оно, какъ самое болѣзненное изъ всѣхъ страданій, есть совершенное обновленіе сердца и принятіе настроенія Сына Божія въ свое собственное постоянное руководительное правило (*ibidem*)“⁴. Но, достопочтенный философъ, вѣдь для такого-то мучительнѣйшаго переворота мнѣ мало одной фикціи! Ужь позвольте же мнѣ докончить вашу мысль вотъ какъ: „поэтому если тотъ Святой Страдалецъ, Который по словамъ Евангелія и Ап. Павла стоналъ и скорбѣлъ о моемъ грѣховномъ ослѣпленіи и своимъ Крестомъ и смертью далъ мнѣ возможность радостно умирать ветхому человѣку, если Онъ распятый и воскресшій не таковъ, какимъ Его представляютъ христіане, не Богъ, сошедшій на землю, то вообще ни о какомъ нравственномъ усовершеніи людей и рѣчи быть не можетъ. Разсмотримъ этотъ нежелательный Канту выводъ частіе по его же положеніямъ.

Первое положеніе: въ человѣкѣ двѣ природы, двѣ другъ друга исключаютія симпатіи—ветхій и новый человѣкъ.

Второе: для нравственнаго совершенства нужно мучительное убіеніе перваго.

Третье: наше нравственное сознание есть къ тому мотивъ, но вѣдь если я долженъ быть добрымъ только потому, что къ сему зоветъ меня (*иногда сознаваемый*) голосъ совѣсти, то по той же логикѣ я долженъ быть злымъ, когда во мнѣ говоритъ ветхая природа.

Четвертое: нравственному сознанию я долженъ дать предпочтеніе по его объективному превосходству, по его сообразности творческому плану: итакъ—прибавляемъ мы—долой автономію въ смыслѣ несомвѣстимомъ съ христіанскими догматами.

Пятое, наше: еслибъ въ моей природѣ наивысшимъ правиломъ было сообразовать свою жизнь съ метафизикой, то конечно теистическая философія была бы для меня достаточнымъ пособіемъ для совѣсти, чтобы умертвить ветхаго человѣка: но всякому извѣстно, что и тотъ единственный философъ, который не хотѣлъ пользоваться метафизически неопредѣленной веревкой для освобожденія изъ ямы, былъ измысленъ баснописцами.

Шестое, наше: итакъ, чтобы переносить величайшія по Канту страданія для самоумерщвленія ветхаго человѣка, во мнѣ самомъ нѣтъ достаточныхъ данныхъ, сколько бы я ни былъ просвѣщенъ философій.

Седьмое, наше: для этой цѣли въ меня должна влиться другая жизнь, безгрѣшнаго, которая оживляла-бы во мнѣ новаго человѣка и убивала ветхаго, т. е. давала силу умерщвлять послѣдняго. Человѣкъ этотъ Христосъ, сила соединяющая Его со мною есть любовь Его; любовь къ страдальцу есть состраданіе; сострадающая любовь, вливающая безсильному страдальцу побѣдоносную силу, есть страданіе вмѣсто него, она справедливо называется жертвою, жертвою воздаянія. Если бы мой переходъ отъ зла къ добру не былъ бы страданіемъ, то и Христу не надлежало бы страдать, но въ этихъ двухъ случаяхъ и правда Божія, раздѣлившая зло отъ добра страданіями, была бы нарушена, неудовлетворена, неудовлетворенною осталась бы и наша совѣсть.

Теперь же *„исполни всякая правда“*: безсильный самъ по себѣ, чтобъ страдать въ подвигъ борьбы, я, прививаясь

ко Христу, какъ вѣтвь къ лозѣ (Іо. 15, 8) или дикая маслина къ плодовой (Рим. 11, 24), почерпаю въ Его существѣ источникъ нравственныхъ силъ: Его страданія, которыя Онъ переносилъ, скорбя о моихъ грѣхахъ, коими Его распинаетъ ветхій грѣшникъ, являются для меня удостовѣреніемъ въ томъ, что грѣхи мои (моя нравственная порча), пригвождены Имъ на древѣ (1 Петр. 2, 24). Страданія, осмысленныя для меня въ Его лицѣ, освященныя въ Немъ, наполовину перестаютъ быть для меня страданіями, какъ для мучениковъ Его огонь и желѣзо переставали казаться мучительными. Сохраняя свою объективную силу, эти страданія для христіанина теряютъ свой ужасъ, свою безутѣшную горечь. Въ дружбѣ порочнаго человѣка съ безпорочнымъ любящимъ другомъ мы видимъ слабое подобіе такой прививки нравственныхъ силъ: живя жизнью своего сострадательнаго друга, порочный человѣкъ находитъ въ себѣ силу побѣждать неодолимыя дотолѣ привычки въ справедливомъ убѣжденіи, что дѣлаетъ это не для себя только, но и для него; вмѣсто одной силы въ немъ теперь двѣ. Въ христіанинѣ тоже двѣ силы вмѣсто одной, и насколько Христосъ лучше всякаго земнаго друга, настолько и силы Его прѣвосходнѣе, чѣмъ въ приведенномъ примѣрѣ.

Итакъ страданія Христовы, перенесенныя Имъ не въ качествѣ борьбы съ Его собственнымъ ветхимъ человѣкомъ, ибо въ Немъ его не было, а перенесенныя съ нашимъ ветхимъ человѣкомъ, который Имъ побѣжденъ и распятъ (Римл. 6, 6), эти-то страданія сострадающей любви и являются нашимъ искупленіемъ не въ смыслѣ только ободряющаго примѣра, но въ томъ дѣйствительномъ смыслѣ, что, зная Христа, оплакавшаго мою грѣховность по любви ко мнѣ, я своимъ стремленіемъ идти путемъ Его святости, дѣлаю Его достояніемъ своего существа, Имъ живу, Имъ оживляю новаго человѣка своего и примиряюсь съ своими, дотолѣ столь мучительными страданіями, которыя меня отвращали отъ пути добродѣтели, ибо нынѣ я ихъ почитаю священнымъ мостомъ къ лучшему соединенію со Христомъ, какъ научаетъ меня Апостоль „участвовать въ страданіяхъ Его“ и приобщаясь Его тѣла и крови „возвѣщать Его смерть“ (1 Кор. 11, 26). Кантъ собственно не далекъ отъ этихъ мыслей и былъ бы еще ближе, если бы его

не отстранилъ отъ нихъ протестантизмъ. Вотъ его разсужденія: воплощая въ себѣ идею спасительныхъ страданій въ образѣ историческаго лица, который былъ добрымъ и вмѣстѣ съ тѣмъ страдалъ, мы станемъ смотрѣть на него и особенно на его страдальческую смерть, какъ на единственное средство спасенія и искупленія. Но и безъ доказательствъ видно—продолжасть Кантъ по адресу своихъ единовѣрцевъ, — что это заблужденіе, ибо по содержанію идеи мы сами обязаны постоянно дѣлать то же самое и дѣйствительно умираемъ для міра и грѣха (287) и проч. Протестанты склонны учить, вопреки приведеннымъ словамъ Ап. Павла, что Христовы страданія и смерть даютъ мнѣ возможность спастись безъ страданій и того креста, который каждый послѣдователь Его долженъ понести: мы постарались показать справедливость православнаго ученія, требующаго отъ насъ участія въ страданіяхъ и утверждающаго, что безъ І. Христа у насъ не было бы никакихъ силъ къ ихъ перенесенію, ни даже рѣшимости принять ихъ, какъ это объяснилъ Ап. Павелъ, описавъ борьбу ветхаго и новаго человѣка и самъ вопрошая: „кто избавитъ меня отъ сего тѣла смерти“? и отвѣчая: „благодарю Бога моего Іисусомъ Христомъ, Господомъ нашимъ“ (Рим. 7, 29). Поборъ ветхаго человѣка далъ ему силу Іисусъ Христосъ, поселившійся въ немъ Своею сострадающею любовью, Своими страданіями за него. Христосъ страдаетъ за насъ, но не безъ насъ, а съ нами; спасаетъ насъ Онъ, ибо безъ Него мы бы не могли спастись, но не безъ насъ. Если человѣкъ утопалъ въ морѣ, а другой бросился къ нему и, взявъ подъ руку, выплылъ съ нимъ на берегъ, то конечно онъ его спаситель; но если утопавшій самъ пересталъ бы грести изъ всѣхъ силъ, то все туловище, кромѣ одной руки, ушло бы у него подъ воду и его самоотверженный другъ вытащилъ бы на берегъ только мертвый трупъ захлбнувашагося человѣка; но еслибъ онъ не бросился помогать утопавшему, то послѣдній, не смотря на всѣ усилія, пошелъ бы ко дну. Таково наше отношеніе къ Искупителю въ нашей борьбѣ со зломъ: благодаря протестантскимъ искаженіямъ Кантъ представлялъ себѣ евангельское и церковное ученіе объ Искупителѣ такъ же невѣрно, какъ Л. Толстой, утверждающій, будто бы Церковь учить, что всѣ грѣхи

сдѣлалъ за насъ Адамъ, а всѣ подвиги І. Христось, такъ что намъ остается лишь расписываться въ полученіи.

§ 4. *Страдающій Искупитель есть Истинный Богъ.*

Признавъ ученіе объ умерщвленіи ветхаго человѣка и оживленіи новаго, какъ единственно сообразное съ природой нашего разума и съ фактами, Кантъ тѣмъ самымъ будетъ принужденъ принять всѣ важнѣйшіе догматы христіанства. Если онъ хочетъ отрицать ихъ, то пусть и остается на почвѣ грубаго евдемонизма, пусть разсуждаетъ на тему практическаго благоразумія и мѣщанской добродѣтели, или съ откровенностью г. Нитше и его російскихъ почитателей признаетъ себялюбіе и порокъ, какъ желательное и должное для цѣлей мірозданія: но если онъ хочетъ настоящей добродѣтели, достигаемой не иначе, какъ страданіями, то ему не обойтись безъ ученія объ Искупителѣ, какъ собезначальномъ Сынѣ Божіемъ, хотя бы онъ вовсе не желалъ принимать такого ученія.

Мы сказали, что къ мучительнымъ страданіямъ подвижничества нравственно испорченное существо человѣка не будетъ подвинуто философскими соображеніями, а лишь искреннимъ единеніемъ съ сострадающимъ ему живымъ Христомъ. Философія не можетъ спасти человѣка, но не можетъ и человѣкъ спастись, не философствуя надъ собою и надъ жизнью, не можетъ онъ проникаться терпѣніемъ въ своемъ подвигѣ, если къ его вѣрѣ въ живое общеніе съ нимъ Искупителя не присоединится сознаніе того, въ какомъ отношеніи стоитъ его Искупитель съ враждебнымъ для добродѣтели міромъ: иначе и самое общеніе со Христомъ будетъ ему представляться лишь возвышенною и чувствительною мечтой, а не дѣйствительною силой. Правда, въ минуты религіознаго восторга онъ всетаки будетъ повиноваться своимъ стремленіямъ, но въ часы утомленія и охлажденія религіозное чувство вызывается не иначе, какъ чрезъ созерцаніе творческихъ судебъ, разъясняющее подвижнику высшій міровой смыслъ его страданій. Такимъ образомъ догматъ, находящій себѣ подпору въ чувствахъ, самъ является восполненіемъ оскудѣвающаго временами чувства, когда страданія придавливаютъ живость послѣдняго, а видъ враждебнаго и сильнаго міра съ его наслажденіями внушаетъ

человѣку помысль унынія и безсильнаго отчаянія. Чѣмъ можетъ онъ оживить теперь свое чувство? Только убѣжденною вѣрой, что Тотъ, „Кто съ вами сильнѣе того, кто противъ васъ“ (1`Ю. 4, 4), убѣжденіемъ въ Божествѣ І. Христа. Правда, безъ этой вѣры невозможно съ точки зрѣнія здраваго смысла и самое общеніе съ Нимъ всѣхъ людей, но тутъ будутъ насъ соблазнять или мистики или аріане, которые, отрицая Божество І. Христа, припишутъ Ему какую нибудь полубожественную, мнѣческую природу, для которой, какъ и для всего фантастическаго, все возможно. Съ непреоборимою ясностью Божество І. Христа для подвижника добродѣтели вытекаетъ изъ необходимо предлежащаго ему ежедневно выбора между Христомъ и міромъ. Кантъ мало оттѣняетъ, хотя и признаетъ въ принципѣ, ту мысль, что борьба подвижника происходитъ не только съ самимъ собою, но и съ міромъ, который ему по ветхой природѣ столько же сроденъ и близокъ, сколько враждебенъ вновь избранному пути совершенствованія; міръ не любитъ сплошнаго порока и злобы, но еще болѣе ненавидитъ сплошную добродѣтель: греки, измышлявшіе себѣ боговъ по наблюденію надъ жизнію природы, человѣка и общества, приписали имъ всѣ тѣ добрыя и злыя силы, которыя въ своемъ сложномъ смѣшеніи управляютъ видимою жизнію міра.—Міръ проникнуть грѣхомъ въ самыхъ основныхъ законахъ органической жизни, представляющей собою себялюбивую борьбу за существованіе, — въ теперешнемъ устройствѣ нашего похотливаго тѣла и мстительной души, въ исторіи человѣческихъ обществъ и даже въ устроеніи семействъ: вездѣ себялюбіе, похоть и гордость. Противъ всего этого оплота зла становится подвижникъ, самъ еще далеко не чистый отъ соуслажденія зломъ. Святой Христось зоветъ его къ другой радости, и любовь Его готова излиться въ сердце подвижника, но не обманываетъ-ли его евангельскій проповѣдникъ, какъ думали о Немъ іудеи, говорившіе, что „Онъ льститъ народы?“ Міръ тоже прекрасенъ, силенъ и повидимому безконеченъ: какъ будетъ бороться съ нимъ „малое стадо“? каковъ смыслъ его въ этомъ царствѣ зла и плоти? Христось святъ и великъ, но вѣдь всѣ великіе люди были исполнены заблужденій,—Цельсь и Порфирій указываютъ на невозможность, неестественность

Его заповѣдей. Правда, мой духъ сорадуется имъ, но не обольщаюсь ли я самъ, какъ Симонъ Волхвъ, желавшій подняться на воздухъ, будучи плотью? Для подвижника Христось, ради Котораго онъ отрицается міра, долженъ быть выше міра, чтобы Имъ „осудить міръ“, выше міра не только видимаго и познаваемаго, но и всякаго возможнаго міра, всякаго условнаго бытія: для сего онъ долженъ быть бытіемъ безусловнымъ: *безначальнымъ*, ибо если Онъ начался, то быть можетъ существуетъ и откроется нѣкая болѣе древняя Его сила, которая займетъ своевременно отнятое у ней мѣсто и изгонитъ все сѣ враждебное, — *равнымъ во всемъ Творцу* по естеству Своему, ибо иначе кто увѣритъ меня, что святость Божія не иная, чѣмъ та, проповѣданная Христомъ, которая сдѣлала меня врагомъ и мученикомъ міра? Итакъ Христось долженъ быть выше природы и міра, истиннымъ Богомъ. Сіе нужно, чтобы во имя Его отрицать міръ, противорѣчить міру, а чтобы объединить это противорѣчіе съ міромъ въ высшемъ духовномъ единеніи съ нимъ, чтобы возлюбить обновленный Имъ міръ, нужно вѣрить, что міръ въ теперешнемъ его грѣховномъ видѣ есть не истинный сотворенный Богомъ Его храмъ, но оскверненный и искаженный злою волею, что Словомъ онъ былъ созданъ и безъ Слова не начало быть ничто, что начало быть. Въ этомъ мысль пролога Іоаннова, тѣсно связанная съ ученіемъ Ветхаго Завѣта о промыслительномъ Словѣ (Псал. 105, 106; Прем гл. 16—18) ¹⁾.

Архимандритъ Антоній.

¹⁾ Мы не будемъ возвращаться къ разбору трехъ нарочитыхъ возраженій Канта противъ признанія Иисуса Христа Богомъ: два возраженія (практическая будтобы бесполезность догмата и невозможность встрѣтить Бога въ опытѣ) нами уже опровергнуты, а третье, утверждающее невозможность родиться безгрѣшному отъ безгрѣшной, уничтожается догматомъ о безсѣмennomъ зачатіи. Возраженіе имѣло бы силу въ томъ только случаѣ, если бы признавать человѣка всецѣлымъ продуктомъ его родителей (традиціонизмъ); но если и принять подобный взглядъ, то по отношенію къ рождеству безначальнаго Сына Божія отъ Дѣвы отъ вовсе непримѣнимъ.