

Православно-христианское учение о нравственности протопресвитер Иоанн Янышев

Из лекций по нравственному богословию, читанных студентам Санкт-Петербургской Духовной академии бывшим её ректором и профессором, ныне протопресвитером И. Л. Янышевым

Несколько слов к читателю pro domo sua

Несколько слов к читателю pro domo sua

Введение в православно-христианское учение о нравственности. Недостаток определительности в различных названиях науки. Этимологическое понятие о нравственности. Задача нравственного богословия или учения о христианской нравственности и его разделение. Источники и метод православно-христианского учения о нравственности

Предлагаемые «Чтения о христианской нравственности», составленные ещё в конце семидесятых и в восьмидесятых годах прошлого столетия для студентов Санкт-Петербургской Духовной академии, в 1886 году были напечатаны в «Православном обозрении» одним из бывших их слушателей, впоследствии доктором богословия и профессором Казанской Духовной академии, ныне покойным А. Ф. Гусевым. Отдельные оттиски этого издания, в своё время предоставленные в распоряжение издателя, скоро были все распроданы. Очень давно также нет в продаже оттисков моих публичных чтений «О сущности христианства с нравственной точки зрения», в 1877 году предложенных в Санкт-Петербургском Отделе Общества любителей духовного просвещения и напечатанных в 7–10 номерах «Христианского чтения» за 1877 год и в «Сборнике протоколов» названного Общества за 1876–1877 годы. В этих публичных чтениях в сжатом виде представлена сущность того же, что подробно изложено и в академических лекциях о нравственности.

В новом издании этих лекций текст их оставлен без всяких изменений. Но в подстрочных примечаниях к нему прибавлено

немало ссылок на такие места из нашей богословской и не богословской литературы позднейшего времени, которые имеют ближайшее отношение к тому или другому параграфу моих лекций. Следя, по возможности, за этой литературой, я искал в ней оправдания или исправления тех особенностей, которые я позволял себе в своих лекциях и которые не совпадали с обычными приёмами и воззрениями тогдашней богословской и не богословской литературы по данному предмету. А именно: мною впервые в нашей литературе сделана попытка объяснить понятие о нравственности вообще, всем элементам, входящим в это универсальное понятие, дать, по возможности, более или менее ясное и точное определение, наметить их взаимную психологическую или же логическую связь и, таким путём выяснив нравственное достоинство и назначение человеческой природы, определить верховное благо человека, как оно осуществляется спасением именно во Христе.

А для этой последней цели мною опять впервые сделана попытка определить и поставить во взаимную связь все частные моменты спасения – этого сложного жизненного процесса, и таким образом уяснить, в чём же собственно состоит это наше спасение или, что то же, весь смысл и всё верховное благо христианской жизни.

Приняв на себя в 1869 году обязанность профессора Санкт-Петербургской академии по кафедре Нравственного богословия, в то время далеко не пользовавшегося вниманием студентов, я старался прежде всего уяснить для себя самого те, казавшиеся мне наиболее капитальными в учении о христианской нравственности, понятия, без которых нельзя сделать ни одного шага в этом учении и которые, однако же, в тогдашней нашей литературе не имели, как увидят читатели в своём месте, достаточно твёрдого определения, – именно понятия о совести, свободе и благодати.

Сделанный мною опыт разъяснения и определения этих понятий был в форме диссертации представлен в совет Санкт-Петербургской Духовной академии на соискание требовавшейся тогда от ординарного профессора учёной степени доктора богословия. Но ни совет Академии не признал возможным без

разрешения Святейшего Синода, ни Святейший Синод не разрешил печать его: так необычными показались тогда мои посильные разъяснения важнейших в учении о нравственности понятий.

С течение времени, когда содержание моей диссертации всецело внесено было и ещё подробнее изложено в академических лекциях, оно не послужило препятствием не только к напечатанию их в «Православном обозрении», но и к присуждению мне Святейшим Синодом степени доктора богословия. Тем не менее я не мог не интересоваться и не следить, по возможности, за тем, в каком направлении совершается движение нашей литературы по вопросу о нравственности, и не отмечать для себя того, что могло бы служить к исправлению и изменению моих воззрений или же к подтверждению их. Вот генезис тех новых примечаний, которыми я под чертою дополняю новое издание прежнего, ни в чём неизменного текста, и вот причина, почему так долго откладывалось это издание, несмотря на неоднократные, устно и письменно заявленные мне на этот счёт, желания.

К настоящему времени, когда интерес к вопросам о нравственности значительно возбуждён и в обществе, и в науке, понимание и решение их в нашей русской, особенно в академически-богословской литературе, сделало весьма значительные успехи и, как мне кажется, большей частью, в полной гармонии с направлением моих лекций. Вполне понятно сочувственное отношение к ним бывших их слушателей, каковыми были: ныне покойный издатель их в «Православном обозрении», профессор Казанской Духовной академии, доктор богословия А. Ф. Гусев или ныне здравствующий преемник мой по кафедре Нравственного богословия в Санкт-Петербургской Духовной академии, ординарный профессор и доктор богословия А. А. Бронзов, в своём большом труде «Нравственное богословие в России» отметивший значение моих лекций в области этой науки. С глубокой благодарностью к ним вспоминаю здесь об этом, равно как и обо всех тех бывших студентах Санкт-Петербургской Духовной академии, которые выразили мне, как бывшему их ректору и профессору, своё

сочувствие по случаю бывших в 1900–1901 годах юбилеях моей пятидесятилетней службы. Особенно дорого мне, по тому же случаю выраженное Московски Обществом Любителей Духовного Просвещения, присоединение к моему изложению учения о благодати, этого важнейшего и труднейшего догматического пункта в учении о спасении. Гораздо позже первого издания моих лекций, именно в 1902 году, появившееся в печати весьма тщательно сделанное бывшим профессором и доктором богословия А. Л. Катанским специальное исследование «Учение о благодати Божией в творениях древних святых отцов и учителей Церкви до блаженного Августина» не дало мне повода к какому-либо изменению в моих лекциях об этом предмете; напротив, такие, например, утверждения, сделанные в заключение этого исследования, как «благодать никогда, кроме самого начала спасения и отчасти момента крещения и миропомазания, не действует одна без нас» (с. 329), вполне подтверждают догматическую сущность тех особенностей моего подробного изложения учения о благодати, какие ранее совсем не были известны в нашей богословской литературе.

Не могли повлиять на изменение моих воззрений на нравственность и теории Л. Толстого, Ницше, даже В. С. Соловьёва, появившиеся в печати также гораздо позже моих лекций. Напротив, они только послужили для меня оправданием относительно изложенной мною сущности содержания нравственного закона.

Первым основным требованием этого закона мною указан аскетизм, не религиозный только, который состоит из упражнений в бдении, посте, молитвах и тому подобных подвигах, – а вообще аскетизм, как непрестанно бодрствующая разумная власть или господство над стихийными влечениями психофизического организма вообще и сил внешней природы, – господство, требующее и содействующее развитию таких нравственных качеств, как мудрость (в частности знание законов природы), мужество, терпение, воздержание, трудолюбие и т. п., без которых немыслимы ни индивидуальное, ни общественное нравственное благо, без которых ничем не

может выразиться и ничего не может сделать для ближнего и любовь к нему, – этот центр и венец христианских добродетелей. Ницше, конечно, враг христианства, но вполне понятно, почему он издевается над моралью, по которой и самое христианское милосердие и всепрощение становится врагом земного, а через это весьма часто и нравственного благосостояния человека.

Таким врагом оно является у проповедников христианской любви, не управляемой правдой, – проповедников христианского милосердия, не руководимого, по слову апостола, рассмотрением (Евр. 22). Отчасти таким проповедником оказывается Л. Толстой, совсем не желающий, по-видимому, знать ту христианскую истину, что каждый человек рождается на свет с склонностью более ко злу, чем к добру (первородный грех), что непотворение злу может содействовать повсюдному его господству, и что сила права и меч государства, в котором оно воплощается, также необходимы в земном царствии Божием, как и меч духовный, или слово Божие и вся земная Церковь Христова с её благодатными средствами. Говорят, что в настоящее время, когда все толкуют об оздоровлении нашего отечества, Л. Толстой советует каждому русскому улучшить своё внутреннее настроение. Прекрасные слова, только они не определяют, из каких именно элементов нравственности и во имя кого или чего должно образоваться это внутреннее улучшение?

Любовь, управляемая правдой, или правда, одушевляемая любовью, – вот суть второго основного требования нравственного закона в моих лекциях! Этому требованию не противоречит и теория В. С. Соловьёва, которого, в его молодости, я имел удовольствие видеть в числе слушателей моих публичных чтений и в позднейших сочинениях которого: «Критика отвлечённых начал» и «Оправдание добра», я не встретил также ничего, что могло бы послужить основанием к изменению моих воззрений на сущность нравственности вообще и христианской в особенности.

Из трёх частей, на которые разделено учение о нравственности, мною изложены лишь первые две: о

нравственности вообще и о христианской, как о внутреннем настроении, в частности. Учения же о том, как это настроение выражается в формах внешней христианской жизни, что должно было составить содержание третьей части, перемена моей службы и другие обстоятельства не позволили мне докончить. Кое-что об этом сказано в последнем отделе второй части. Сущность нормальнонравственной жизни, её на земле относительное совершенство и блаженство – во всяком случае не во внешних обнаружениях, а в одушевляющем их внутреннем духовном строе. Достоинство внешних форм, чего бы они ни касались, церковной ли жизни или форм индивидуального быта, общественного и государственного устройства, всегда и везде условно. В настоящее время у нас много забот о преобразовании и церковного, и государственного устройства. К тому и другому одинаково можно приложить прекрасные слова отца Миртова о церковной реформе: «То или другое каноническое устройство Церкви (та или другая узаконенная форма гражданской жизни) – это лишь те береговые гранитные твердины, которые только направляют течение потока, но которые менее всего влияют на чистоту текущей здесь воды. Грязный поток (безнравственное внутреннее настроение) и остаётся грязным, хотя бы вы и ввели его в мраморные берега. Но если он несёт кристально чистые воды, то, какими бы он ни был сдавлен берегами, он всегда будет поить только здоровыми струями» («Отдых христианина». Май, 1905, с. 145). Как христианство может и должно проникать все формы и обнаружения земной индивидуальной, семейной, общественной, государственной жизни, об этом ныне появляется не мало рассуждений. Позволяю себе указать, например, на дельную, только что появившуюся статью в «Христианском чтении» (март 1906 г., с. 415–436) под заглавием «Христианство и политика» священника М. П. Чельцова.

И. Л. Янышев.

27 апреля 1906 г.

Введение в православно-христианское учение о нравственности

Недостаток определительности в различных названиях науки

Предмет наших лекций в наших духовных школах обыкновенно носит название нравственного богословия. В виде науки, отдельной от догматического богословия, нравственное богословие впервые явилось только в семнадцатом веке, после реформации, из-под пера лютеранского учёного, профессора в Гельмштедте, Георгия Каликста¹, под названием *Epitome theologiae moralis* (1634 г.). Название *theologia moralis*, в отличие её от *theologia dogmatica*, распространилось с тех пор в западной богословской литературе как протестантской, так и римско-католической. Из римско-католических богословов иезуиты прежде и больше других занялись разработкой этой науки в их духе: уже в семнадцатом веке появились значительнейшие произведения их в этой области, каково, например, *Medulla casuum conscientiae sev theologiae moralis* Бузенбаума, имевшее до 60-ти изданий, несмотря на то, что было осуждено на сожжение во Франции.

Другое название нашей науки: *theologia practica*, в отличие от *theologia theoretica*, встречается в семнадцатом же веке преимущественно в реформатской богословской литературе. Так, из нидерландских богословов Гоорнбекк, профессор в Утрехте и Лейдене († 1666 г.), издал в двух томах *theologia practica*; Пётр фон Мاستих, профессор в Утрехте, издал также в двух томах *theologia theoretico-practica* (изд. 1699 года, а сам умер в 1706 году).

В том же, наконец, веке учёные, занимавшиеся философией права и богословием, дают и нравственному богословию совсем не богословское, а чисто юридическое название – название *jurisprudentia*; таковы *institutiones jurisprudentiae divinae* Христиана Томазия, в отличие от *jurisprudentiae humana sive naturalis*, а между французскими богословами янсенистами встречаются и такие, которые нравственное христианское учение явно отличают от

богословия и издают сочинения под названием *Instructions theologiques et morales* (например Pierre Nicole).

С XVIII века и по настоящее время в богословской литературе всех западных вероисповеданий преобладают следующие три названия нашей науки:

1. Этика, ἠθικά, название, заимствованное из заглавия произведений греческих философов;

2. *Moralia* или просто *Moral*, латинский перевод того же названия; только у христианских богословов словам этика, мораль придаётся прилагательное: христианская, или богословская, этика, или мораль. Таковы замечательнейшие позднейшие² в этой области богословской науки, из римско-католической литературы: *Handbuch der christlichen Moral* Sailer'a (1834); *Christliche Moral* Hirscher'a (5 Augs. 1851); *Lehrbuch der Kaatholischen Moraltheologie* Bittner'a (1855); а из протестантской: *Theologische Ethik* Rothe (5-й и последний том первого издания в 1871 году), *Moral des Christenthums* Palmer'a (1-е издание 1864 года), *Luthardt'a* (издание 1872 года) *Christliche Ethik* Martensen'a (1871–1878);

3. Самым же употребительным названием нашей науки, преимущественно в протестантской немецкой литературе, служит нравоучение, *Sittenlehre*, христианское нравоучение, *christliche Sittenlehre*; такое название носят системы нравственного богословия Шлейермахера, Шмидта, Гарлеса-Вендта, Вутке, фон Эттингена и др.

Из нашей отечественной православной литературы заслуживают названия систем нравственного богословия следующие пять:

1. «Христианское нравоучение или богословие деятельное» доктора богословия Иннокентия, покойного преосвященного Пензенского и Саратовского (см. 1-ю и 3-ю части его сочинений, изданных в Санкт-Петербурге в 1845–1847 годах);

2. «Черты деятельного учения веры» доктора богословия, покойного протоиерея Кочетова (изд. 2-е, Санкт-Петербург, 1825 год);

3. «Православное нравственное богословие» преосвященного Платона Костромского (изд. 2-е, Москва, 1855

год);

4. «Очерки нравственного православно-христианского учения» доктора богословия, протоиерея Фаворова (изд. 3-е, Киев, 1868 год);

5. «Нравственное православное богословие» протоиерея Солярского, служащее руководством в православных духовных семинариях России. Других названий нравственного богословия мы не знаем.

Если сопоставить все исчисленные нами названия нашей науки как в иностранной, так и в русской богословской литературе, то окажется, что все они сводятся к следующим:

1. Нравственное богословие, *theologia moralis*;

2. Деятельное, или практическое, богословие, *theologia practica*;

3. Деятельное учение веры, название непере译имое на иностранный язык (*practische Glaubenslehre* в немецком переводе будет *contradictio in adjecto*, так как *Glaubenslehre* в немецкой литературе противоплагается *Sittenlehre*);

4. Нравственное учение (православно-христианское);

5. Христианская мораль, или этика (*Christliche Moral, Ethik*);

6. Богословская мораль, или этика (*theologische Moral, Ethik*);

7. Христианское нравоучение (*christliche Sittenlehre*).

Прибавление ко всем этим названиям прилагательных католический, протестантский, православный указывает только на вероисповедную точку зрения на предмет науки, но не изменяет самого предмета. Оставляя в стороне эти специальные прилагательные, вникнем в общие названия науки и посмотрим, что они обещают своим непосредственным смыслом, т. е. на какой предмет науки они указывают?

1. Что значит название «Нравственное богословие»? Богословие, Θεολογία, есть слово, учение о Боге; следовательно, нравственное богословие есть, по-видимому, нравственное учение о Боге. Но, во-первых, может ли быть какое-либо учение, как сознательное действие человека учёного или учащего, лишённым нравственного характера, и притом учение о Боге? Во-вторых, о Боге учит богословие догматическое и, конечно, действует в этом учении

нравственно; какое же новое учение о Боге обещает нравственное богословие? Но оно и не излагает обыкновенно учения о Боге. Обратимся к нашим православным богословиям, например, преосвященного Платона и протоиерея Солярского, и посмотрим, как они сами определяют себя. «Православное нравственное богословие, – говорит преосвященный Платон, – есть систематическое изложение того, что христианину должно делать для достижения вечного блаженства, предложенное на основании Священного Писания и учения Православной церкви» (с. 1). Если в этом определении не обращать внимания на последние слова, указывающие не на предмет науки, а на источники, из которых почерпаются сведения о нём, то оказывается, что нравственное богословие учит совсем не о Боге, а о том, что должен делать христианин, и заставляет с первого раза предполагать, что деятельность христианина едва ли сама по себе может иметь безотносительное нравственное достоинство, ибо она должна служить только *средством* для достижения вечного блаженства. Можно ли такое учение назвать учением о Боге – богословием, и притом нравственным учением? Богословие протоиерея Солярского не так просто и ясно определяет предмет свой, как богословие преосвященного Платона, но из его определения не видно, чтобы оно учило собственно о Боге: оно «есть изложение учения Православной церкви о нравственном законе Божиим и христианских обязанностях для наставления и совершенствования человека в христианской жизни по духу Христову» (с. 1). И здесь, оставив в стороне цель, для которой богословие трудится, мы видим, что оно имеет дело с учением не о Боге, а о нравственном законе Божиим и вытекающих из него обязанностях для христианина. Следовательно, закон и обязанности, откуда бы они ни происходили, составляют непосредственный предмет науки, а не источник их – Бог, и богословие оказывается словом или учением не о Боге, а о законе и обязанностях, и называться должно бы не богословием, а, как Томазиус назвал эту науку, юриспруденцией, или, как преосвященный Иннокентий прямо и назвал вторую часть своего деятельного богословия, *Божественным правоведением*, «которое показывает действия,

к исполнению коих человек (сокровенный сердца человек, составляющий предмет описания в 1-й части) обязывается законом Божественным» (ч. 1, с. 10). Но учение о правах и обязанностях человека по отношению к чему бы то ни было отнюдь не есть учение о Боге. Я уже не замечаю о логической неправильности, которая заключается в определении *нравственного богословия* учением о *нравственном законе*, так как слово *нравственность* и составляет самую суть, от которой зависит весь смысл нашей науки. Итак, название нашей науки нравственным богословием не даёт определённого указания на её содержание.

2. То же должно сказать и о втором названии: *деятельное богословие*, *theologia practica*.

2.1. Деятельное учение о Боге означает почти то же, что нравственное учение о Боге. Всякое учение есть деятельное, ибо учение само по себе есть уже деятельность.

2.2. Этот эпитет прилагается к нравственному богословию в противоположность догматическому, которое называется не деятельным, а умозрительным, *theoretica*. Что может означать это название, это можно видеть из объяснения отношения нравственного богословия к догматическому, какое встречается, например, в системе протоиерея Солярского: «Нравственное богословие, – объясняет он, – находится в таком же отношении к богословию догматическому, в каком находятся между собой познавательные силы души – ум и воля, созерцание и желание, знание и деятельность» (с. 2). В каком же отношении находятся между собой «ум и воля»? Возможно ли мыслить ум, как *силу*, без действия или, что то же, без проявления воли, или волю без мысли, без представления желаемого, следовательно, без ума? Ибо где нет сознания цели и средств для деятельности, там не может быть воли, а есть только бессознательный инстинкт. В нравственном богословии речь идёт, очевидно, о деятельности человеческой; но всякая деятельность, всякая практика может быть предметом мышления, изучения, науки, словом теории: и законы мышления – логические, и законы воли – нравственные, и законы чувства – эстетические и психологические составляют предмет наук; в этом смысле каждая из наук есть теория, равно

как и всякая теория есть деятельное учение. Что же может означать деятельное учение о Боге?

2.3. В латинском переводе это название нравственного богословия, *theologia practica*, даёт повод к неправильному пониманию того, что называется практическим богословием или, лучше, практическими богословскими науками. Круг богословских наук состоит, как нам должно быть известно, из четырёх групп:

1. из наук, исследующих источники Богооткровенного учения, каковы науки о Священном Писании (герменевтика, экзегетика и их вспомогательные: библейская филология и археология) и о Священном Предании (патристика);

2. из истории церкви Ветхозаветной и Новозаветной с её вспомогательными науками: церковной географией и статистикой;

3. из систематического богословия, под которым понимаются догматическое и нравственное богословие с их вспомогательными науками: историей догматов и нравоучения и сравнительным богословием; наконец,

4. из практического богословия, к которому относятся: пастырское богословие, литургика и каноническое право.

Такое деление богословской науки имеет своё основание в исторически откровенном, или положительном, характере христианства, которое она изучает, и в его практическом значении в жизни. Нельзя знать и понимать христианство, не изучив и не объяснив письменных и других источников, в которых содержатся известия о фактах появления его, и не проследив исторического развития его на земле от его появления до наших времён. С другой стороны, нельзя сознательно содействовать осуществлению задачи христианского общества на земле и руководить его в вере, поведении, внешнем устройстве и богослужении, не понимая всей совокупности истин христианства, как они даны в Священном Писании и Предании и развиты и объяснены всей историей церкви Христовой. Такое научное изложение совокупности христианских истин, или, что то же, систематическое богословие, составляет результат, к которому

науки об источниках христианского учения и об историческом развитии церкви относятся, как посылки и который служит, в свою очередь, основанием для *практических* богословских наук, для жизни христианского общества, нуждающейся в общественном церковном богослужении, в церковном законодательстве и в пастырском управлении. Таким образом, *практическим богословием*, собственно, называется не нравственное богословие, которое само есть часть систематического богословия и вместе с ним служит основанием для практических наук, а пастырское богословие, литургика и каноника.

3. *Деятельное учение веры* – это название принадлежит, собственно, нашему отечественному богослову и могло бы иметь определённый смысл, если бы слово *учение* заменить в нём, например, словом *проявление* и вместо деятельного учения веры сказать учение о деятельном проявлении веры, или о действиях веры. В таком случае исходным пунктом науки служило бы понятие о вере в Искупителя мира. А так как вера выражает уже установившееся отношение человека к Спасителю и, наоборот, Спасителя к человеку, то, поскольку наука излагает истины веры о Боге – Спасителе и о Божественных действиях по отношению к человеку, эти истины могут быть названы учением веры в её теоретическом, догматическом смысле, т. е. учением о Боге и Его отношении к человеку. Поскольку же она излагает истины веры, как она проявляется в жизни самого человека и составляет начало всей его деятельности, эти истины могут быть названы учением о действиях, вытекающих из веры. Но сказать: *деятельное учение веры*, значит сказать нечто совершенно непонятное. В самом деле, что значит *учение веры*? То ли, что предлагается учение о вере или то, что вера учит? Если предполагается учение о вере, то что значит *деятельное учение о вере*? Учение, как мы уже заметили, есть само по себе деятельность; оно не может быть недеятельным. Если вера учит, то что значит, что она учит деятельно? Разве можно учить недеятельно? В немецкой литературе Glaubenslehre и Sittenlehre, как замечено, прямо противопоставляются между собой, как учение о вере и как

учение о нравственности. Таким образом, и это название ничем не характеризует нравственного богословия.

4. О нравственном учении мы уже делали замечание. Оно также принадлежит нашему учёному, протоиерею Фаворову.

Об остальных названиях нравственного богословия, принятых в иностранной литературе, каковы: христианская мораль, или этика, богословская этика, христианское нравоучение, мы скажем несколько ниже.

Такая неопределительность в рассмотренных нами названиях нашей науки показывает, что она недостаточно отчётливо сознаёт своё содержание и потому обещает говорить о том, что или не составляет её специфического содержания, или, если и может составлять это содержание, но не излагается ею, как это содержание, т. е. она обещает говорить или о Боге, или о вере. Но Бог, как предмет христианского учения, Его свойства и действия составляют предмет догматического учения; нравственные же системы, называющие себя богословиями, *de facto* не задаются изложением этого учения. Вера, если под нею разумеать совокупность богооткровенных истин, есть также предмет догматического богословия, которое поэтому у иностранных богословов так и называется: *Glaubenslehre*, в противоположность *Sittenlehre*, или *doctrina de credendis*, в противоположность *agendis*; если же под ней разумеать деятельность, жизнь человека, под влиянием слова о спасении, или, что то же, под влиянием христианской благодати усвояющего себе это слово, а с ним и спасение, то она, конечно, будет составлять предмет нравственного богословия. Но если учение о вере, понимаемой в этом последнем смысле, есть предмет нравственного богословия, то понятие о вере, как мы выше заметили, должно было бы служить исходным пунктом науки и прежде всего составить предмет научного исследования и разъяснения; а между тем в той самой системе, которая назвала себя деятельным учением веры, нигде даже и не затронут вопрос о том, что же именно разумеет она под верою (см. Кочетова «Черты деятельного учения веры»). Если же ни Бог, ни вера не составляют непосредственного предмета этих систем, а между тем они сами называют себя деятельным,

нравственным богословием, или деятельным учением веры, то, очевидно, предметом их должно служить это прилагательное, этот единственный признак, которым отличаются от богословия не нравственного, не деятельного, т. е. от догматического. Эта *деятельность*, эта *нравственность*, и притом не Божия деятельность или нравственность, а *человеческая* под влиянием Божественным, и есть *существенное содержание нашей науки*.

Поэтому усвояемые ей названия: христианское нравоучение, богословская этика, или мораль, более других, выше перечисленных названий соответствуют её предмету.

Установить понятие о том, что нужно разуметь под *человечностью* в деятельности или под её *нравственностью*, при влиянии на неё Божественной благодати, а для этого определить сначала, что есть именно человеческого, или нравственного, в деятельности человека *независимо* от влияния на него христианства, и составляет долг нравственного богословия. Короче: нравственное богословие прежде всего должно дать ответ на вопрос: что есть христианская нравственность, и быть наукой о христианской нравственности, а следовательно и о нравственности вообще.

Этимологическое понятие о нравственности

«Нравственное богословие» есть, как сказано, учение о нравственности. Назвать ли нравственность по-гречески – этика, или по-латыни – мораль, или по-немецки *Sette*, как это в последнее время принято в иностранной литературе, во всяком случае эти названия ближе всего указывают на предмет науки. Если к этим иностранным названиям присоединить наше родное, превосходное слово *нравственность* и показать, на что каждое из них указывает, то мы получим *предварительное* понятие о нравственности, как предмете нашей науки, которое и даст нам возможность наметить в общих чертах содержание и форму её.

Русское слово *нравственность*, равно как и латинское *moralis*, греческое ἠθικά или ἦθος не библейского и не церковного происхождения. Греческое ἦθος встречается в 1Кор.15:33, но не как собственное изречение св. апостола Павла, а как заимствованное из языческой поэзии (худые сообщества развращают добрые нравы); в Деян.16:21 это же слово влагается в уста жителей города Филипп, тех господ, из служанки которых, одержимой духом прорицательным, св. апостол Павел изгнал этого духа (Деян.16:20). Они схватили Павла и Силу, поставили их пред начальниками города и сказали: «Сии люди, будучи иудеями, возмущают наш город и проповедуют обычаи (ἄθῆ), которых нам, римлянам, не следует ни принимать, ни исполнять». Ещё раз св. апостол Павел употребляет это слово пред царём Агриппой, которому он приписывает знание всех обычаев и спорных мнений иудеев (εἰθὼν δὲ καὶ ζητημάτων, Деян. 26:3), но и это изречение, как единственное, принадлежащее апостолу христианства, не даёт никаких элементов, из которых можно было бы вывести заключение о христианском значении слова *нравственность*. Вот и все места Св. Писания, где встречается слово ἦθος или ἠθικά. В Библии очевидно это слово не имеет никакого специально христианского значения и потому не может считаться библейским. А если оно встречается потом у

писателей церковных, то заимствовано или не из Библии, а из языческой греческой и римской литературы. Что же означает то слово по своей этимологии?

Русское слово *нравственность* имеет один корень с существительным *нравы* и с глаголом *нравиться*. Своим родством с глаголом нравиться оно указывает на два предмета: во-первых, на то, *что* именно нам нравится. Говоря иначе, слово это указывает на *внутреннее состояние человека*, на его чувствования, приятно возбуждаемые *какими-либо явлениями жизни*. Из этих указаний одно определённо, а именно указание на *приятное* чувство, чем-то возбуждаемое, другое же неопределённо, т. е. не указывает прямо на то, что именно нравится в *нравящемся*. Сродством же своим с существительным *нравы*, однозначным со словом *обычай*, указывает на большее или меньшее *постоянство* отношения наших чувствований к известным явлениям жизни, ибо нравами, обычаями какого-либо лица, общества, народа называются такие черты их жизни, которые не подлежат быстрым переменам или частым колебаниям, но составляют нечто постоянное в жизни в известную её эпоху. Во-вторых, рассматриваемое выражение указывает на то, что это нечто, постоянно нравящееся, выражается в человеке и составляет его нрав, обычай, и которые, как нечто внешнее, для всех видимое, относятся к разным сторонам человеческой жизни: индивидуальной, домашней, общественной и пр. Чувствования человека, их постоянство относительно известных внешних явлений жизни и самые эти постоянно нравящиеся явления жизни, составляющие нравы людей – вот на что указывает этимологическое значение русского слова *нравственность*.

Из древних – языков латинский, из новейших – немецкий соответствующими слову *нравственность* выражениями *moralis*, *Sittlichkeit*, указывают также на постоянство, устойчивость, но не в чувствованиях, на которые они не заключают никакого намёка, а в деятельной силе человека, в его воле. *Moralis* происходит от *mos*, нрав, которое, в свою очередь, происходит от *movis*, *moveo* – двигать, сообщать движение, действовать. Равно и немецкое *Sittlichkeit*, *Sitte* (нрав)

происходит от древненемецкого *siton*, которое также означает двигать, вести. Поэтому *mos* и *Sitte* человека означают, прежде всего, образ движения, или поведение человека, а затем уже его внутреннее свойство, привычки, моду. Латинское и немецкое выражения поэтому, соответствующие нашему слову *нравственность*, указывают не на чувствования человека и их отношение к известным явлениям жизни, а на его волю и действия её, на постоянство не в отношении чувствований человека к известным явлениям жизни, а в самой его воле и действиям её, которые выражаются в этих явлениях, – и не вообще на известные явления жизни человека, нравящиеся ему, а на силу, которая выражается в этих явлениях. Таким образом, в русском слове *нравственность* выдвигается на первый план чувство в его отношении к чему-либо, в латинском и немецком: *moralis*, *Sittlichkeit* – действия воли. Там указывается на постоянство чувства в отношении к чему-либо, а здесь – на постоянство этого чего-то, т. е. на постоянство воли и её действий, которые выражаются в нравах. А это значит, что русское слово указывает на одну сторону нравственного, т. е. на настроение воли, выражающееся во внешних нравах и обычаях. Если мы назовём известные проявления чувствования внутренними *признаками* нравственного, а настроение воли его – *содержанием* нравственного, то должны будем сказать, что русское название указывает на признаки, а латинское и немецкое – на содержание нравственного; все же эти названия вместе указывают и на внешнее проявление нравственного, как на установившиеся и подлежащие внешнему наблюдению обычаи, нравы.

Греческое ἥθος, в ионическом диалекте ἔθος от глагола ἕζω – сажать, в форме среднего глагола: сидеть, не указывает ни на чувствования, ни на волю человека, а только на устойчивость, постоянство вообще; ибо древнейшее значение слова ἥθος, именно у Гомера, означает оседлость, постоянство местопребывания; только у позднейших писателей оно получило значение образа жизни, обычая, характера.

Сопоставляя этимологическое значение русского слова *нравственность* со значением соответствующих ему

выражений в греческом, латинском и немецком языках, мы имеем право заключить, что нравственность, по этимологическому своему значению, есть *более или менее прочное внутреннее настроение³ человека, возбуждающее в нём самом известные приятные чувствования и выражающиеся в известных действиях или поступках*. Более или менее прочное настроение воли человека есть то дерево, о котором Спаситель говорил, что о нём другие могут узнать только по плодам его: «Всякое древо доброе приносит и плоды добрые, а худое древо приносит и плоды худые. Не может древо доброе приносить плоды худые, ни древо худое приносить плоды добрые. Итак, по плодам их узнаете их» (Мф.7:17–20). Внешние действия, в которых выражается это настроение и постоянство которых составляет нрав людей, суть *плоды добрые или худые, свидетельствующие перед всеми о качестве самого настроения; а чувствования, приятные или неприятные, соединённые с сознанием как настроения собственной воли, так и его выражения в жизни, этот внутренний субъективный критерий или признак того, нравственно или безнравственно, хорошо или худо это настроение можно разуть под тем *свотильником или оком души*, о котором Спаситель говорил, что «если этот свотильник погаснет в человеке, или если око потеряет свою чистоту, или даже само превратится в мрак, сделается тьмою, то какова же будет тьма в человеке» (Мф.6:22–23)?*

Задача нравственного богословия или учения о христианской нравственности и его разделение

Задачей нравственного богословия должно быть систематическое учение, во-первых, о нравственности, как более или менее прочном настроении воли человека, возбуждающем в нём самом известные приятные чувствования, во-вторых, о тех внешних действиях, в которых выражается это настроение.

Но так как нравственность, рассматривать ли её как известное настроение воли, соединённое с известными чувствованиями, или как внешнее выражение этого настроения, существует всегда и везде, когда и где есть воля и чувство человека, т. е. и в христианском мире и вне его, то «нравственное богословие», как учение христиан о нравственности, должно быть учением о ней не только вообще, как она существует и проявляется в людях, но и в частности, как она есть и проявляется в христианах, или должно быть учением не только о нравственности христианской подобно тому, как и догматическое богословие, будучи учением о Боге, Его свойствах и действиях, излагает учение не только о Боге, как Творце, Промыслителе и Судии всего мира, но и как Исккупителе и Освятителе христиан.

Поелику же наконец христианская истина об отношении Бога, как Исккупителя и Освятителя, к человеческой природе в различных христианских обществах усваивается и выражается в жизни не одинаково, а с этим различно понимается и самая христианская нравственность, то православное «нравственное богословие» должно быть учением о христианской нравственности согласным с православным учением о спасении человека во Христе и о выражении этого спасения в жизни.

Православно-христианское «нравственное богословие» таким образом должно быть систематическим учением:

1. о нравственности вообще в отличие её от безнравственности;

2. православно-христианским учением в отличие от нехристианского и инославного, т. е. наша наука разделяется на две части.

Поелику же нравственность есть не только известное настроение воли и состояние чувства человека, но есть вместе такое внутреннее настроение и состояние, которое непременно выражается в жизни, то каждую из двух частей следовало бы подразделить на два отдела: на учение о нравственности, как внутреннем настроении и состоянии человека, и на учение о внешнем выражении этого настроения и состояния. Это подразделение мы и предполагаем сделать, но только относительно второй части, после того, как в первой части при изложении учения о нравственности вообще, определится самая точка зрения, с которой нужно смотреть на внешнее выражение внутреннего настроения, и выяснятся основания, в силу коих эти внешние выражения могут быть разделены на известные категории, сделавшись таким образом более или менее доступными систематическому изложению. Первая часть таким образом изложит учение о нравственности вообще, вторая – о нравственности христианской, а третья⁴ – о проявлениях христианско-православного настроения во внешней жизни.

Источники и метод православно-христианского учения о нравственности

Из предложенного предварительного понятия о нравственности, о науке нравственного богословия и об основании деления учения о ней на три части отчасти уже видно, из каких источников мы должны черпать материалы для нашей науки. Оставляя в стороне различие содержания её в разных частях, мы видим, что учение о нравственности, смотреть ли на неё, как на настроение воли и проявление чувства или как на внешнее выражение этой воли и чувства, не может быть нам понятно без сознания и понимания движений своей собственной воли и чувства, или без самонаблюдения и самопознания. Внутренние настроения воли и чувствования доступны только внутреннему же чувству, а внешние выражения их, как движение вещей в пространстве и времени, если мы не видим в них или не предполагаем воли и чувства, не могут уже относиться к области нравственного, в которой, как и во всяком внешнем явлении, выражение немислимо без выражаемого, действие без действующей силы. Первый учитель нравственности в философском мире Сократ первый же выставил и этот источник своей философии: познай себя самого. Величайший учитель и христианской нравственности св. апостол Павел то же утверждает, когда спрашивает: «Кто из человеков знает, что в человеке кроме духа человеческого, живущего в нём» (1Кор.2:11)? В сердце человека указывает и Сам Спаситель источник нравственного как добра, так и зла (Мф.15:19): «Из сердца исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления». Источник же этот, кроме Бога, доступен только самонаблюдению и самопознанию. Таким образом, самонаблюдение и самопознание, а за ними и все те науки, которые преимущественно из этих источников черпают свой материал, т. е. психология, нравственная философия и вообще философские науки составляют непосредственный источник и для нравственного богословия.

Но так как в настоящее время и в настоящих условиях жизни и учителя, и слушателей учения о нравственности, т. е. и в моей, и в вашей жизни внутреннее настроение воли и чувства обусловлено таким или другим влиянием на них христианства, то наше самосознание и наше самонаблюдение будет сознанием и наблюдением христианского настроения и чувства, и притом неодинакового, по различию личного отношения каждого из нас к христианству. Таким образом, предполагая говорить о нравственности вообще и в частности о христианской православной, мы, выходя только из самосознания и самонаблюдения, вынуждены будем говорить только о личной, субъективной в каждом из нас нравственности.

Из этой субъективности для нас нет никакого выхода; но он и не нужен. Христианская истина так же широка, глубока и неисследима, как неисследимы глубины ума Божия, виновника этой истины. Каждый из нас усваивает эту истину по мере полученного им от Бога дара Духа Святого, который, в свою очередь, сообразуется с индивидуальными особенностями каждого. Более и более усваивать себе эту истину чувством и волей и уяснять разумом составляет задачу как каждого христианина неучёного или учёного, так и целой Церкви, как общества верующих. Вселенская Церковь, обладая всей истиной всегда, не может, однако же, сказать, чтобы уже успела уяснить и определить её для сознания верующих всесторонне и навсегда. *Исследуйте писание* – составляет задачу каждого в отдельности и всех вместе призванных к вере во Христа, разрешимую вполне только с разрешением всей задачи существования христианства на земле. Субъективизм, и притом христианский, не только неизбежен, но и обязателен для нашей науки.

Но чтобы этот обязательный субъективизм не извратился в личный произвол, способный в своих внутренних движениях воли и чувства, зависящих, быть может, вовсе не от духа Христова, видеть откровение божественной истины, или наоборот то, что в нём есть от Духа Божия, приписать своей собственной природе, – для этого наша наука достоверность каждого факта самосознания и самонаблюдения или каждую

философскую истину должна подтвердить объективным, самой же Церковью данным нам, авторитетом, именно свидетельством положительного откровения, заключающегося как в Священном Писании обоих Заветов, так и в Священном Предании. Из Священного Писания Новый Завет имеет для «нравственного богословия» значение безусловного авторитета, так как христианская нравственность без веры во Христа немыслима, значение же Ветхого Завета ограничивается для него настолько, насколько Новый Завет, изъясняемый Церковью, сам ограничивает его. Что касается до Священного Предания, то поле его *относительного нравственного учения* необозримо, и притом пока весьма мало возделано наукой. Чтобы совсем не растеряться в поисках за руководящими нравственными мировоззрениями каждого святого отца и всех соборов, признанных авторитетами в деле догматического учения, мы ограничиваемся для своей науки символическими книгами нашей Православной Церкви, из которых древнейшие две: «Православное исповедание Восточной Кафолической Церкви» и «Послание Восточных патриархов» принадлежат всей Православной Церкви, а новейшая «Пространный Христианский катехизис» собственно русской, хотя он пользуется великим уважением и на Востоке. Эти книги тем более драгоценны для нашей науки, что из всей православно-богословской литературы в них только и излагается вполне авторитетное учение о тех догматико-нравственных истинах, которыми православное нравоучение отличается от нравоучения Западных вероисповеданий. Только тогда, когда нравственное богословие на основании указанных источников успеет выяснить и определить какую-либо нравственную истину, оно будет прибегать, по возможности, и к свидетельствам соборных определений и отцов Церкви.

Таким образом, источниками нравственного богословия служат:

1. самопознание и основывающиеся на нём философские науки;
2. Священное Писание;

3. Священное Предание, насколько оно выражено в символических книгах Православной Церкви.

Литературные же отечественные и иностранные пособия в изложении нравственного богословия будут указываемы в своём месте по мере пользования ими.

Указанием этих источников определяется и метод «нравственного богословия». Он должен состоять в том:

1. чтобы каждая нравственная истина в отдельности изложена была прежде всего на основании самонаблюдения и могла быть поверена самосознанием каждого;

2. чтобы подтверждалась авторитетом Священного Писания;

3. чтобы согласовалась с учением символических книг Православной Церкви;

4. и чтобы, наконец, все нравственные истины излагались в таком порядке, какой указывает естественная их связь между собой, т. е. чтобы они одна другую поясняли и восполняли и, таким образом, составляли одно систематическое целое, или науку.

Часть I. О нравственности вообще

1. Нравственная потребность в человеческой природе

Более или менее прочное внутреннее настроение человека, возбуждающее в нём приятные чувствования и выражающееся в известных действиях, или, что то же, нравственность, по этому самому понятию о ней, заставляет предполагать в человеке врождённую ему потребность как этого настроения, так и относящихся к нему чувствований. Эту потребность, в отличие от всех других потребностей человеческой природы, мы назовём *нравственной потребностью*, или *нравственным инстинктом*.

Всякая потребность, или инстинкт, равно как и всякое стремление суть гипотезы, невольно предполагаемые нами при всяком действии, которое, при данных обстоятельствах, постоянно повторяется и причины которого мы не знаем, с той разницей, что употребляя слово стремление, проявляющееся в каких-либо действиях, мы не всегда соединяем с представлением этих действий представление о сопровождающих их чувствованиях, тогда как, говоря о действиях инстинктивных, мы всегда предполагаем такие или другие чувствования в действующем существе, соединённые с его действиями. Другими словами: слово *стремление* мы относим ко всяким предметам, не исключая и неодушевлённых, в которых замечаем постоянные действия, которых причины мы не знаем, а инстинкт, или потребность, относительно только к одушевлённым. Так, «замечая, что магнитная стрелка, предоставленная самой себе, всегда одним концом своим обращается к северу, а другим – к югу, как бы мы ни отклоняли её, и не зная действительной причины такого явления, мы говорим, что магнитная стрелка имеет стремление обращаться одним концом своим к северу, а другим – к югу. Замечая же, что каждая черепаха, только что вышедшая из яйца на песчаной морской отмели, тотчас же устремляется к морю, которого она никогда не видала и о котором не знает, что это именно тот элемент, где ей назначено жить, и что на берегу ей оставаться

опасно, так как множество птиц хотят поживиться её мягким телом» (Уш. 2 т. 38–39), – мы говорим, что черепаха обладает потребностью, или инстинктом, самосохранения, удовлетворение которому ей приятно, а неудовлетворение – неприятно. Но в том и другом случае и стремление, и потребность, или инстинкт, суть только гипотезы и означают ничто иное, как неизвестную нам причину. Эта причина, впрочем, всегда предполагается нами находящеюся непременно в самом существе действующем; ибо приписывая магнитной стрелке стремление, мы приписываем ей не видимые её движения к северу, а невидимую и неизвестную нам причину этих движений, которая заставляет стрелку двигаться и притом так, а не иначе, – эту причину предполагаем не вне её, так как, например, мы не приписываем стрелке стремления, когда кто-либо рукой подвинул один конец её к югу или северу, – а ей самой, как относящуюся к её собственной природе. Точно так же, приписывая инстинкт всякой только что вышедшей из яйца черепахе, мы говорим только, что причина целесообразного её движения к морю нам неизвестна, так как мы не можем предположить в ней знаний, которые, пока она находилась в яйце, для неё невозможны, и что эта причина, однако же, по вере нашей в причинность всех явлений, должна быть и притом в самой черепахе, а не вне её.

И в себе самих, равно как и в других людях, мы называем инстинктом, или стремлением, неизвестную нам причину, возбуждающую в нас при данных обстоятельствах те или другие психические или психофизические явления. Так, видя, что всякое только что родившееся дитя непременно ищет пищи в сосцах матери и выполняет при этом очень сложный и нелёгкий процесс сосания и, не имея возможности предположить в младенце ни сознательной мысли о необходимости пищи для жизни, ни тех знаний из физики, которые нужны для устройства пневматической машины из рта, мы приписываем действия дитяти инстинкту, т. е. неизвестной нам причине, лежащей, однако же, в самом ребёнке. Но в том случае, когда причина наших действий становится известна, хотя бы она и в нас заключалась, мы уже не называем её инстинктом. Так, мы не

называем инстинктом той причины, которая заставляет взрослого человека строить дом, шить тёплую одежду, заготавливать хлеб на будущий год, потому что взрослый человек отдаёт себе отчёт в этих действиях, и мы видим причину его деятельности в сознательной мысли о их необходимости, или пользе.

Анализируя, однако же, и сознательные наши действия, то есть такие, причину которых мы сознаём, мы приходим к убеждению, что в основе каждого такого действия, под целым рядом сознательных причин, лежит всегда причина, недоступная сознанию, нам неизвестная, но относящаяся к существу нашему, или, что тоже, инстинкт. Так, человек изучает искусство строительное, растит лес, заготавливает материал для постройки дома, строит, наконец, дом – всё по сознательной мысли о необходимости тепла, например, для своего организма. Необходимость тепла он узнал из многочисленных опытов вредного действия на него холода, но никто, конечно, не скажет, чтобы человек испытывал холод вследствие сознания необходимости для его жизни тепла. Тоже должно сказать и о заготовлении пищи по сознательной необходимости её для продолжения жизни вследствие испытанных страданий голода. Никто не скажет, чтобы человек испытывал голод вследствие сознания необходимости пищи для жизни. Многие ли сознают значение воздуха в пищевом процессе? А между тем едва ли к чему человек стремится так жадно, хотя и бессознательно, как к воздуху, о существовании которого он иногда и не знает. Одни запахи мы любим, других отвращаемся, но почему? Это остаётся в большей части случаев для нас неизвестным, и это неизвестное лежит в основе целого ряда сознательных действий. Все люди более или менее обладают эстетическим чувством, а между тем никто ещё не определил, что такое красота в музыке, живописи, поэзии. Мы можем изучать условия красоты, т. е. возводить их в сознание; но почему именно такое, а не другое сочетание звуков нравится нам, – этого мы не знаем. Да если бы наука, наконец, и открыла нам это, то всё же нужно было бы признать, что мы чувствовали красоту прежде, чем узнали причину этого чувства. Самые законы нашего

сознания, логические и психологические, едва доступные самосознанию немногих мыслящих, действуют в нас гораздо раньше, чем мы их сознаём, и сами покоятся на основании, едва ли в настоящей жизни доступном самосознанию. Во всяком случае, и они существуют и действуют в нас прежде, чем мы их сознаем (Ушинский, т. 2, с. 38–42). Нужно ли нам после всего этого удивляться, что мы допускаем гипотезу нравственного инстинкта, как неизвестной, но врождённой нам, в существе нашей природы лежащей, первопричины нашей нравственности⁵.

Мы сказали, что эта гипотеза предполагается этимологическим понятием о нравственности, т. е. как о таком настроении нашей воли, которое соединено в нас с приятным чувствованием и выражается в действиях. Это потому, что в понятии нравственного, как один из признаков его, является приятное чувствование, и самые нравственные действия предполагаются приятными, нравящимися нам. Всё разделение предметов на приятные и неприятные, т. е. разделение и самих чувствований на приятные и неприятные, делается нами на основании бессознательных стремлений нашей природы, которые превращаются в сознательные и становятся не стремлениями уже, а желаниями и действиями, не иначе, как через посредство чувствований. Бессознательное стремление к пище, называемое голодом, делает нам хлеб приятным, и после этого мы сознательно уже желаем хлеба и ищем его, работаем для приобретения его. Следовательно, приятное чувствование, сопровождающее бессознательное стремление и действование, превращает это стремление в сознательное желание и сознательное действие. Бессознательно стремимся мы к гармонии звуков и, слыша гармонические звуки, получаем удовольствие, и, впоследствии, уже сознательно желаем этих звуков. Бессознательно стремимся мы и к нравственным качествам, выражающимся в действиях и, испытав приятные чувствования, соединённые с этими качествами и действиями, идём дальше по этому пути, зная, что на нём ожидают нас свойственные ему одному радости.

Предполагая врождённую человеку нравственную потребность, инстинкт, как неизвестную нам причину добра в нём, мы, тем самым, даём уже понять, что нравственность или, частнее, добро, добродетель, должны быть рассматриваемы, прежде всего, не как закон только, существующий вне природы человеческой и налагаемый на неё отвне в форме предписаний, как это мы необходимо предположили бы, если бы своей задачей поставили учение о действиях человека, согласных только с законом Божиим, но и, прежде всего, как *живая сила*, данная человеку в его собственной духовной природе и назначенная к возведению этой природы до её истинно человеческого развития и достоинства. Младенцу, имеющему добрую мать, нет надобности предписывать: ты должен любить свою мать; прежде, чем он может понять смысл слов: долг, любовь, мать, – любовь к матери уже действует в нём и выражается в его взгляде на мать и в его радости быть на её руках.

Если бы кто стал утверждать, что такое бессознательное поведение не может иметь нравственного достоинства, так как это достоинство предполагает развитие сознания нравственного закона и свободы, у того мы спросили бы только, что такое истинная нравственность и что такое нравственный закон и нравственная свобода? Мы будем стараться уяснить себе эти вопросы и дать на них ответ, а пока это не будет сделано, сошлёмся на Спасителя мира, который не напрасно говорил о детях, что они должны быть нравственным образцом для учеников Его, и на св. апостола Павла, который в Послании к римлянам, говоря о стоящих на высшей степени нравственного совершенства и называя их сынами Божиими, говорит не то, что они свободно исполняют предписания, данные им отвне, а то, что они *влекутся* (ἄγουνται) или, как Св. Синод перевёл, *водятся* Духом Божиим, которого они приняли, Духом не рабства, а усыновления (Рим.8:14–15). А если кто-нибудь подумал бы, что мы, вводя в понятие о нравственном приятные чувствования, как существенный признак его, и предполагая для объяснения его нравственную потребность, или инстинкт, удовлетворение которой не может не сопровождаться известным удовольствием,

тем унижаем достоинство нравственных подвигов до эвдемонизма или утилитаризма, тому мы пока указали бы только на то, что Сам Спаситель наш, призывая своих последователей к самым высоким подвигам, конечно не напрасно 9 раз называет их *блаженными*, если они подъемлют на себя эти подвиги (учение о блаженствах), а так же и на то, что св. апостол Иаков называет добродетельных людей *блаженными в их действованиях* (Иак.1:25). – Истинной нравственности мы можем ожидать только тогда от человеческой природы, когда ей врождена нравственная потребность, влечение к добру и свойственное ему наслаждение при удовлетворении этого влечения. Мы знаем и такого рода возражение против нашей гипотезы, по которому нравственная потребность есть будто бы *contradictio in adjecto* (Ульрици, тело и душа, 681–684, 623–627, 628–629 и 638). Но понять и уяснить это возражение, равно как и дать понятие об эвдемонизме, невозможно без уяснения того, в каких явлениях нравственная потребность выражается в человеке и чем отличается она от всех прочих потребностей человеческой природы.

2. Нравственное чувство

Всякая потребность *сознаётся* как неприятное *чувство* недостатка, соединённое с *влечением* к его восполнению и как приятное чувство, сопровождающее это восполнение или следующее за ним. Но так как и влечение *сознаётся* не как стремление, само по себе недоступное сознанию, а как *чувство влечения*, или как *желание*, состоящее, с одной стороны, из неприятного чувства недостатка, а с другой – из приятного чувства ожидаемого восполнения этого недостатка, то можно сказать, что чувство вообще и есть та психологическая *форма*, в которой первоначально заявляет себя нашему сознанию *всякая* потребность, следовательно, и нравственная. С этой стороны, т. е. со стороны психологической формы, мы и будем, прежде всего, рассматривать нравственную потребность человеческой природы в отличие от прочих её потребностей.

Чувствования, возбуждаемые потребностями человеческой природы, психология относит к *предметным*. Характер их определяется возбуждающими их предметами и тем содержанием, которое они вносят в сознание относительно этих предметов.

Потребности человеческой природы, все без изъятия, относятся нашим «я» к себе самому, хотя не все они *составляют его собственные потребности* (я нуждаюсь в воздухе, но не «я» питается воздухом, а его телесный организм); точно так же и все чувствования, чем бы они ни были возбуждены, нашим «я» относятся к себе самому и суть его чувствования, но далеко не все они *возбуждаются самим «я»*. Умственное чувство возбуждается истиной, которая, как согласие представлений мышления, знания, с предметными представлениями, мыслимыми, познаваемыми, *может быть мыслима* существующей *объективно*, независимо от данного субъекта; эстетическое чувство возбуждается изящными, вне субъекта находящимися, произведениями природы или искусства, органические – предметами питания, половых влечений и т. п. Все эти чувствования, как чувствования (а не

ощущения), суть чувствования нашего «я»; но предметы, которыми они возбуждаются, существуют или, по крайней мере, могут быть мыслимы существующими, независимо от него, как нечто внешнее для него. Поэтому и удовлетворение потребностей, которые возбуждаются этими чувствованиями, возможно не иначе, как через известные внутренние или внешние процессы деятельности, которые совершаются собственной энергией нашего «я» и которыми оно ставит себя в известное отношение к предметам его потребности. Чтобы знать истину, нужны не только страдательно испытываемые впечатления от познаваемого предмета, но и активное *внимание* к этим впечатлениям, переработка их в представления, в понятия и т. д.; словом, нужна сознательная умственная *деятельность*; для эстетического наслаждения, особенно же для художественного творчества, требуется не только известная степень эстетического *развития*, *немыслимого без самодеятельности*, но и *намеренное, свободно созданное* такое или другое отношение к изящным предметам, как, например, *внимание* к их красотам, *усилие* в идеальном и реальном воспроизведении их и т. п. Без самодеятельности невозможно сознательное удовлетворение и никакой из органических потребностей.

Вот эти-то внутренние и внешние, психические или органические, процессы, или действия, *поскольку они сознательно совершаются энергией нашего «я» и отчасти выражают его собственное настроение или волю, отчасти, в свою очередь, сами содействуют образованию этого настроения или воли*, и составляют предмет, возбуждающий нравственное чувство. – *Сознательно* удовлетворяя или неудовлетворяя всем прочим своим потребностям, мы в то же время удовлетворяем или не удовлетворяем и нашей нравственной потребности, и потому, испытывая те или другие чувствования, свойственные прочим потребностям нашей природы, мы в то же время испытываем такое или другое *нравственное* чувствование; причём очень часто случается, что действия наши, удовлетворяя, например, умственной потребности или органической и возбуждая соответственные им

приятные чувствования, в то же время оскорбляют нравственное чувство⁶. Короче говоря, предметами, возбуждающими все так называемые предметные чувствования, *за исключением нравственного*, служат все те, что существуют или, по крайней мере, могут быть мыслимы существующими объективно, независимо от нашего произвола, и что усвоятся или отвергаются собственной нашей деятельностью; предметом же нравственного чувства служат исключительно эти *действия самого «я»*, или, что тоже, его собственная воля, поскольку она сознаётся и проявляется в действиях.

Отличаясь от прочих чувствований по предмету, его возбуждающему, нравственное чувство отличается от них и по тому содержанию, которое оно вводит в сознание относительно своего предмета. Чувство недостающего во всех прочих потребностях человеческой природы есть чувствование *лишения, страдания*; чувство удовлетворения или восполнения недостатка есть чувствование *удовольствия, наслаждения*; и то, и другое, и приятное, и неприятное чувствование бывает более или менее тонко или грубо, духовно или материально, смотря по тому, какой потребностью, органической или духовной (умственной или эстетической), возбуждается и каким, в частности, предметом из относящихся к той или другой потребности удовлетворяется или не удовлетворяется. Но, во всяком случае, кроме приятного или неприятного субъективного состояния нашего в разных его степенях и оттенках, все эти чувствования сами по себе ничего собой не выражают и ничего не вносят в наше сознание. Те эпитеты, которыми характеризуют предметы, удовлетворяющие нашим потребностям, правда, не отделимы от более или менее сознаваемых приятных или неприятных чувствований, и потому справедливо должны считаться тем содержанием, которое и эти последние отчасти вносят в наше сознание непосредственно или в связи с органическими ощущениями; *вкусная или отвратительная пища, грубый или нежный звук, мрачный или светлый колорит, безобразная или красивая наружность, стройное и основательное или поверхностное и спутанное исследование какого-либо вопроса и т. п.* – все эти качества

предметов сознаются нами не иначе, как в связи с такими или другими приятными и неприятными чувствованиями, без которых они не имели бы для нас никакого интереса и могли бы служить поводом ни к какой деятельности. Но всё это содержание, или все эти эпитеты, невозможные без участия чувствований, относятся не к нашей собственной личности, а к тем предметам, которые возбуждают эти чувствования. Относительно же нашего собственного личного существования эти качества предметов служат только к его приятному или неприятному состоянию, возбуждают в нас приятные или неприятные чувствования, *не характеризую нас самих* никаким признаком и не давая нашему сознанию никакого содержания относительно нас самих.

Нравственные же чувствования, разделяя со всеми прочими общий характер приятных и неприятных,

1. вносят в сознание *оценку личной воли, являющейся в действиях*, будет ли этой личностью наша собственная или других существ, – т. е. сознаются как чувствования такого или другого достоинства нашего собственного, или других личностей, как чувствования одобрения или порицания, уважения или презрения; причём и самый элемент приятного или неприятного, заключающийся в них, сознаётся не как лишение или наслаждение, а как *внутренний мир, духовная радость, блаженство* или как *внутреннее беспокойство, мучение и угрызение*;

2. относясь не к внешним предметам, находящимся более или менее в нашей власти, а подвергая оценке самый *источник этой власти, личную волю, сознаваемую в действиях*, нравственные чувствования вносят с собой в сознание *чувство внутреннего раздвоения и зависимости от себя нашей воли*. – Так, всякому известно из самонаблюдения, что нравственные качества и выражение их – свободные поступки человека, которых мы бываем свидетелями или о которых только слышим, возбуждают в нас чувство одобрения или порицания, презрения или уважения к нему, желание уподобления ему или пренебрежения им. Те же движения чувства и влечения испытываем мы в себе и относительно собственной воли или

настроения, которые мы сознаём в своих поступках; одно мы одобряем, уважаем, желаем сохранить в себе навсегда, другое порицаем, презираем в себе и желаем истребить. И всё это мы испытываем так же невольно, как невольно испытываем приятные или неприятные чувствования от ощущений запаха, вкуса, от впечатления изящных предметов и пр., с той же однако существенной разностью, что, располагая более или менее внешними условиями жизни, мы можем своей волей освободить себя от многого, что *независимо от нашей воли* производит в нас неприятные чувствования, а через это, посредственно, и от этих самых чувствований; тогда как нравственное чувство, однажды возбуждённое в нас, совсем не поддаётся ни посредственному, ни непосредственному влиянию нашей воли, как скоро она не следует его указаниям. Если я с сознанием как того, что одобряет моё нравственное чувство, так и того, перед чем оно возмущается, решаюсь, однако же, на последнее по другим, независимо от нравственного чувства, мотивам, и думаю при этом так же легко отделаться от нравственного чувства, как от других испытываемых мной неприятных чувствований, о которых через несколько минут по испытании их совсем забываю, то оказывается, что я обманываюсь. Нравственное чувство, однажды возбуждённое во мне известным моим действием, не перестаёт напоминать о себе и отзываться болью или мучением в сердце как во время самого действия, так и тогда, когда оно уже совершено и не может стать несделанным; освободиться от этого мучения не в моей власти, точно так же, как я не могу освободиться от боли, произведённой раной в теле; образ совершённого мной поступка и соединённая с его воспоминанием сердечная тревога снова и снова возникают в моём сознании и не дают мне покоя. Такое возбуждение нравственного чувства сознаётся не только тогда, когда противный ему поступок совершается или совершён, но и тогда, когда он только предполагается к совершению; беспокойство, возникающее при этом, только предполагаемом и воображаемом, действии, ясно даёт понять, какое нравственное достоинство имеет предполагаемый поступок и какие тягостные для внутреннего состояния

последствия повлечёт он за собой. То же, хотя, быть может, и не с такой силой, испытывается нами и относительно приятных чувствований по поводу предполагаемых нами, одобряемых нравственным чувством поступков.

3. Способ проявления нравственного чувства и его определение

Нравственное чувство возбуждается только в *отдельных* случаях как при начале какого-либо отдельного действия, так и во время, и после него и вмешивается в ход наших мыслей и желаний, относящихся к этому действию; оно не оставляет нас и при воспоминании, даже при слабом проблеске сознания его, например, в дремоте или во сне. Во всех этих случаях оно *отмечает* в сознании достоинство отдельного совершившегося, или совершающегося, или предполагаемого только действия, но отмечает не в форме логического суждения, – чувство не мыслит, – и не в виде акта воли, – оно одобряет или не одобряет именно волю, – а как *непосредственная и произвольная очевидность* достоинства нашего действия и, соединённого с его сознанием, нашего внутреннего настроения. Его свидетельство, или голос, если можно назвать его обнаружение в *сознании* этим метафорическим словом, звучит положительно, только как *да* или *нет*, как *повеление* или *запрещение*, как *одобрение* или *порицание*, как *поощрение* или *угроза*; а где оно, опять говоря метафорически, колеблется, сомневается, т. е. где его показание не довольно решительно, там, если мы не можем оставаться в этой нерешительности, оно склоняется скорее к *нет*, к *запрещению*, чем к *да*, к *повелению*; по крайней мере, стоики так поняли свидетельство нравственного закона в подобных случаях и выразили в известном своём изречении: *quod dubitas ne feceris*. Древние моралисты, схоластики приравнивали способы проявления нравственного чувства к форме силлогизма (Альберт Великий, Александр Галезий и другие, особенно же Фома Аквинат) и называли его *практическим силлогизмом*. Сознанное нравственное чувство действительно выражается не иначе, как в форме силлогизма, но только тогда, когда в сознании уже дана *большая посылка*, общее правило или *нравственный закон*. Когда же речь идёт о *первоначальном* обнаружении нравственного чувства, только по поводу *отдельных* случаев,

тогда эта большая посылка ещё не существует, и форму сознанного свидетельства чувства в таком случае можно назвать только сокращённым силлогизмом, в котором к данному действию *непосредственно* прилагается *решение* или *заключение*. Эти сокращённые силлогизмы тем энергичнее влияют на нас, что заставляют самих отыскивать их общую посылку, т. е. спрашивать: на чём основываются эта быстрая и решительная оценка наших действий и эти требования, обращённые к нашему «я»? При *дальнейших* обнаружениях нравственного чувства, при более развитом сознании, являются, правда, и общие посылки, т. е. общие правила, или нормы, относительно достоинства целых групп поступков; тогда под эти правила по указанию нравственного чувства сознание и подводит всякий раз отдельные поступки; но *содержание* этих *общих правил*, или норм, для нашего сознания есть уже *не непосредственное, не первоначальное обнаружение чувства, а производное, прошедшее через процесс мышления, сложившееся в форме понятий*, есть нечто не *первичное, а вторичное*. *Первоначальные* обнаружения нравственного чувства, как и всякого чувства вообще, всегда суть непосредственные, *предваряющие всякое другое содержание нравственного сознания*. Отнять у них характер *непроизвольности и непосредственности* значило бы не допускать вообще психологического процесса образования нравственных понятий.

От этого характера непосредственной очевидности и вместе непроизвольности обнаружений нравственного чувства зависит то убеждение наше, что нравственное чувство есть принадлежность нашей духовной природы, коренится в глубине нашего духа и, в то же время, есть нечто, независимое от нас и высшее нашей воли, составляя такой пункт, в котором мы связаны и не властны распоряжаться по своему произволу; с одной стороны, оно, возникая из глубины нашего духа, указывает нам по-видимому в нём самом последнее основание своего свидетельства, а с другой – представляется силой из другой, высшей сферы, вторгающейся в нашу деятельность и дающей ей свою независимую от нас норму.

Отсюда и два воззрения на источник добра, или нравственного. Одни говорят: «Добро есть добро только потому, что свидетельствуется, как такое, нравственным чувством, и потому есть нечто чисто субъективное»; другие говорят напротив: «Нравственное чувство есть нравственное, т. е. свидетельствует о добре только потому, что добро существует вне человека, есть нечто объективное, и потому оно признаётся добром помимо, и даже против, воли человека». Христианское богословское учение признаёт только последний взгляд, оно верит нравственному чувству лишь настолько, насколько его свидетельство согласно с богооткровенным законом добра, и в самом этом чувстве склонно видеть голос самого Бога. Философия, развившаяся под влиянием этого учения, признаёт также добро объективным, существующим вне человека; но источником его со времён Канта склонна считать не личного Бога, а нравственный закон (?), которым будто бы зиждется весь мировой нравственный порядок и который признаётся практическим умом. И богословие, и философия согласны в том, что один и тот же могучий голос слышится во всех душах и находит в них никогда не заглушаемый отголосок. Один вечный огонь добра, – признают и благомыслящие, и поэты, – через бесчисленные лучи освещает и согревает глубины сердец человеческих и никогда совсем не погаснет в них, чтобы не затерян был нравственный путь жизни во тьме человеческих заблуждений и страстей. Если иметь в виду не факты сознания, а последнее основание их, то объективное существование добра и зависимость от него нравственного чувства не может подлежать сомнению. Если нет никакого безусловного основания вещей, нет никакого объективного нравственного закона, никакого предустановленного порядка жизни для целей добра, то и нравственное чувство есть ничто иное, как лишь мимолётный феномен в жизни отдельных душ, лишь любопытный факт психической, или даже физической, антропологии; в таком случае напрасно было бы гадать и истощаться в гипотезах: каким образом и откуда эти неудобные для нас движения чувства, которые не сливаются с другими чувствованиями, относящимися к другим сторонам нашей

жизни, идут весьма часто против наших желаний, каким образом и откуда это чувство внедрилось в наш духовный организм и то радует, то возмущает его⁷?

Так как мы говорим не о добре вообще и не о принципе нравственности, а только о нравственном чувстве, как *формальном* выражении нравственной потребности, то прежде, чем заключать о *последнем объективном основании* нравственного чувства, мы должны признать за несомненное, что в нас самих оно сознаётся как наше собственное, а не Божией или другой, живущей в нас, личности, т. е. сознаётся как наше *субъективно-индивидуальное чувство*, хот в то же время и независимое от нашего произвола. Оно сознаётся только отдельными личностями и вводит в сознание такие факты, которые понятны только им, которые не могут быть даны никаким обучением, никаким посторонним внушением и без которых непонятны никакие внешние предписания нравственного закона, будет ли этот закон, данный в Божественном откровении, или в человеческих законодательствах. Чувство испытывается каждым только в себе и для себя как своё собственное чувство; если оно порицает, осуждает, страшит ответственностью, то только того, в ком возбуждается, не спрашиваясь, испытывают ли другие тоже в себе при известных действиях, и не изменяется в том случае, если другие не имеют его. Если оно изменяется, вместо мучительного делаясь одобрительным, успокаивающим, то и это изменение испытывает в себе только тот, в ком оно есть, и кто, со своей стороны, что-либо сделал для этого изменения. Таким образом, нравственное чувство есть не только *непосредственная и произвольная очевидность* достоинства поступка, но и *субъективно-индивидуальная*. Каждому приходится, правда, говорить с другими о своих внутренних нравственных состояниях, учить добру и учиться и при этом более или менее взаимно понимать друг друга; но и при этом взаимном обмене мыслей у каждого в сердце оказывается нечто такое, что он не может вполне выразить другому и чего никто другой вполне усвоить себе не может, словом, есть предел, за которым в конце обмена мыслей каждый, подобно апостолу

Павлу (2Кор.1:12; Рим.9:1), вынужден сослаться на свидетельство своего чувства, как на последнее доказательство достоверности своих слов. Внешние влияния на детей и взрослых путём примера и обучения обыкновенно предупреждают первые зачатки сознательного нравственного саморазвития и не позволяют проследить переход сознания от первых возбуждений нравственного чувства до понимания различия между добром и злом, до понятий о них и, далее, до установления объективной нравственной нормы, общей и взаимно понятной для многих людей, которая потом, видоизменяясь, переходит от одного поколения к другому. Но мы не можем не сознавать, что условием этого перехода, во всяком случае, служит опять то же субъективно-индивидуальное обнаружение нравственного чувства. Ибо в деле нравственности нет и не может быть таких примеров, внушений, законов и преданий, которые могли бы влиять на нас *только как нечто внешнее*, не имея за себя свидетельства нашего чувства и собственного нашего внутреннего опыта, не находя в нём подтверждения себе; только эти собственные опыты и чувства составляют основу сочувствия нашего слову и примеру других и позволяют им влиять на наши действия. А эти собственные опыты суть всегда случайные, только по поводу отдельных наших действий возникающие, субъективные возбуждения нашего нравственного чувства. Только тогда, когда таких отдельных опытов накаплиются в сознании целые ряды, возможно обобщение их по закону психической жизни, а вместе с тем и образование общего, первоначально тёмного, инстинктивного правила, по которому одного рода действия относятся к одобряемым, нравящимся, т. е. добрым, или нравственным, другого рода действия – к порицаемым, злым, безнравственным. Через общение с другими *посредством слова*, этого условия всякого отчётливого мышления, и через сравнение самонаблюдения с наблюдениями других, общее неясное правило становится в сознании более ясным и твёрдым, более удобосообщаемым и удобоприемлемым для других; а с этим вместе открывается путь к пониманию, признанию и установлению *общей* для многих, удобоизлагаемой

в слове и письме, и в этом смысле объективной нравственной нормы нравственного масштаба, или, что то же, нравственного закона. Но все эти переходы от субъективно-индивидуального возбуждения нравственного чувства по поводу отдельных действий к сознанию добра и зла в отвлечённых понятиях и к признанию объективной нравственной нормы, общей для целых классов действий и для многих людей и целых обществ, – переходы, результатом которых являются переходящие по преданию или писанные в виде кодексов правила и законы, в которых готовые уже нравственные понятия соединяются в практические суждения как требования или предписания – все эти переходы и их результаты, очевидно, не суть дело нравственного чувства, только как чувства. Они возможны не иначе, как через процессы мышления под влиянием нравственного чувства, и потому к первоначальному обнаружению нравственного чувства относиться не могут. Всякий внешний, или объективный закон только потому получает общее признание и силу, что ему предшествовали субъективно-индивидуальные свидетельства нравственного чувства и работа мысли над этим содержанием чувства. Поэтому нравственность может до известной степени не нуждаться в законе, нравственное чувство может до известной степени заменять закон; но закон никогда не может обойтись без нравственного чувства; ибо только оно даёт предписаниям, или требованиям, его жизненную силу и внутренний авторитет истины; где нет свидетельства нравственного чувства в пользу закона, там не он господствует, а его буква и внешняя физическая сила, там не может быть речи о нравственной жизни. А это свидетельство, или движение чувства, всегда есть нечто, что оно только имеет, что ему одному доступно, чего ничто не может заменить и за что оно одно ручается. Поэтому к характеру проявления нравственного чувства необходимо отнести не только его произвольность и непосредственность, но и субъективность, или индивидуальность.

Итак, нравственное чувство есть непосредственная, произвольная и субъективно-индивидуальная оценка

произвольных намерений или действий воли, поскольку она проявляется в этих конкретных намерениях и действиях.

Ветхий Завет не знает в природе человека никакого другого ценителя достоинства намерений и действий, кроме непосредственных и произвольных движений сердца самого человека. Иов, по свидетельству его книги, правду держал крепко: «Не укорит меня, – говорит он, – сердце моё во все дни мои» (Иов.27:6). «Знает сердце (Самея), – читаем мы в 3Цар.2:44, – всё зло, которое он сделал отцу (Соломона) Давиду». «Больно стало сердцу» Давида, что он отрезал край одежды Саула (1Цар.24:6). «Вздрогнуло сердце Давида после того, как он сосчитал народ. И сказал Давид Господу: «Тяжко согрешил я, поступив так» (2Цар.24:10). «Не будет сердцу Давида огорчения и беспокойства, что он не пролил напрасно крови и сберёг себя от мщенья» (1Цар.25:31). Книга Псалмов говорит то о сердце чистом, то о сокрушённом (Пс.50), то о терзаниях сердца грешника (Пс.37:9), то о блаженствах тех, кому отпущены беззакония и чьи покрыты грехи (Пс.31:1).

И Новый Завет учит, что «дело закона написано в сердцах» всех людей (Рим. 2). В ком же нравственное развития под влиянием наследственной порчи так слабо или превратно направлено, что нравственное чувство совсем не возбуждается ничем, того святой апостол называет *дошедшим до бесчувствия* (Евр.4:13) или *омрачённым в сердце* (Рим.1:21). И наоборот, изображая высшую степень нравственного просветления и оживления, тот же святой апостол зрит самого Христа «верою вселившимся именно в сердце» человека. (Еф.3:16–17).

4. Формальные нравственные понятия, возникающие из отношения движений нравственного чувства к сознанию и мышлению по поводу отдельных произвольных намерений и действий

Однажды сознанные и сделавшиеся достоянием мышления движения нравственного чувства, равно как и отдельные намерения и действия человека, запечатлённые таким или другим характером этих движений, оставляют, подобно всем психическим явлениям, глубокие следы в душе человека и получают великое значение для всего его нравственного самосознания. Смотри по тому, на что преимущественно обращается мышление: на движения ли нравственного чувства или на те намерения и действия, по поводу которых они возникли, оно находит: в первом случае материал для образования понятия о *нравственном законе*, во втором – о *нравственной свободе*. Обращаемое же на сочетание движений нравственного чувства между собой, с одной стороны, и на сочетание отдельных намерений и действий также между собой, – с другой, оно имеет пред собой материал для понятий в первом случае о чувстве долга, во втором – о *добродетели* и *пороке* и о *нравственном характере*. Когда же сознанию становятся присущи, с одной стороны нравственный закон и чувство долга, с другой – такие или другие отдельные намерения и действия, возбуждающие движения этого чувства, тогда и наше сознание получает название *совести*.

Мы рассмотрим сначала те из этих формальных нравственных понятий, которые получают своё содержание от сознания движений нравственного чувства, а потом и те, которые получают своё содержание от сознания намерений и действий человека под влиянием этого чувства. К первым относятся понятия о нравственном законе, о чувстве долга и о совести; к последним – о нравственной свободе, о добродетели и пороке и нравственном характере.

5. О нравственном характере

Законом вообще называется правило, или совокупность правил, определяющих способ действия какой-либо силы, например, силы тяжести, тепла, света (физические законы), силы мышления (логические), свободы человека (нравственный закон).

Всем законам, к какой бы силе они ни относились, присущи одни и те же существенные черты, без которых они не имеют силы закона, именно: *всеобщность*, *неизменность* и *необходимость*. Всеобщность закона означает то, что ему подчинены все известные силы, где бы и когда бы они ни действовали; неизменность – что правило им выражаемое исключает собой всякий случай или произвол и заправляет силой неизменно, коль скоро она проявляется; наконец, необходимость означает то, что закон исполняется неизбежно, коль скоро подлежащая ему сила поставлена в требуемые законом условия. Первые две черты понятны сами собой: например, тела падают или свет распространяется с определённой, навсегда неизменной скоростью, где бы и когда бы ни существовали тела или свет. Для пояснения третьей черты достаточно указать на то, например, что если тело и встречает препятствие к своему падению, то это значит не то, чтобы закон тяжести не существовал и не действовал с необходимостью, а только то, что его действию встречается противодействие другого закона, парализующее действие первого, но отнюдь не уничтожающее и не изменяющее его.

Такое понятие о законе возникает, с одной стороны, из наблюдений внешнего или внутреннего опыта, а с другой – из *веры* в существование однообразного порядка в мире. Опыт свидетельствует, например, что мышление человеческое, коль скоро ему не встречается препятствий в болезненной организации мозга, следует однажды навсегда определённым началам логическим или что свет, коль скоро ему не встречаются непрозрачные тела, распространяется с математически определённой скоростью. Вера же в

существование однообразного порядка в мире заставляет предполагать, что всегда, и в прошедшем, и в будущем, и везде, куда опыт не может простираться, сила мышления или сила света следовала, следует и будет следовать этим же законам с роковой необходимостью.

Понятие о нравственном законе, естественно возникая из внутреннего опыта, именно: из сознания движений нравственного чувства, возбуждаемого отдельными намерениями и действиями человека, вполне подходит под общее понятие о законе, хотя понимание последней его черты – роковой необходимости и видоизменяется в применении к силе, от которой отдельные намерения и действия человека получают свою инициативу.

Образование того, что носит название нравственного закона, т. е. правил, определяющих действия нравственной свободы человека, совершается психологическим путём также естественно, как и образование правил действия всякой другой силы, наблюдаемой во внешнем опыте. Как в этом последнем опыте мы невольно приходим к понятию о законе относительно каких-либо явлений, коль скоро замечаем, что они при одинаковых условиях, не раз и не два, а постоянно и неизменно повторяются, так и наблюдая, что известные наши намерения и действия всегда возбуждают в нас одинаковые движения нравственного чувства, мы невольно подводим их под те рубрики, названия или категории, которые нам подсказывает это чувство, т. е. одни из них, одобряемые им, другие – порицаемые, отвергаемые этим чувством, безнравственными, злыми.

От условий жизни каждой отдельной личности, от её нравственного воспитания, от широты и глубины личного опыта, особенно же от врождённой чистоты нравственного чувства и ясности сознания зависит объём, упорядоченность и правильность тех нравственных рубрик, под которыми группируются разнообразные намерения и действия человека. Но что эти рубрики более или менее свойственны каждому человеку и что они составляются под влиянием движений нравственного чувства, в этом едва ли возможно сомнение. Нет

ни одного на свете народа, как бы дик он ни был, который не имел у себя общеобязательных обычаев и нравов; а эти *обычаи* и *нравы* суть не что иное, как *неписанные* законы, по преданию переходящие от поколения к поколению и в своё время становящиеся первым источником всех *писанных* законов. Самонаблюдение же свидетельствует, что для нас, как выше изложено в трактате о нравственном чувстве, нет и не может быть таких обязательных преданий, примеров, обычаев, а следовательно, и законов, которые бы влияли на нас только как нечто внешнее, не имея за себя собственного нашего внутреннего опыта, т. е. свидетельства нравственного чувства. Для нас понятно, что люди могут поступать так, что своими поступками вызывают наше полное одобрение, хотя бы у них и не было писанных законов; но мы никогда не можем понять, чтобы какой бы то ни было закон, или обычай, мог принуждать нас к таким действиям, которые не имеют за себя в нашем собственном чувстве никакого свидетельства истины, так как без такого свидетельства закон есть мёртвая буква, или же действует внешним принуждением, как сила физическая, и в обоих случаях совершенно теряет характер нравственного

Возбуждения нравственного чувства по поводу отдельных намерений и действий сами по себе составляют материал только для нравственных суждений, каковы, например: правдивость, верность, благодарность – достоуважаемы, ложь, измена, неблагодарность – гнусны; а эти суждения, как относящиеся к настоящим или бывшим прежде нашим намерениям и действиям, не могут ещё быть названы законом, требованием, которые обращены не к прошедшим и настоящим только действиям человека, но и к будущему его поведению. Но так как человек способен думать и отдавать себе отчёт и относительно предполагаемых своих намерений и действий и так как движения нравственного чувства неотделимы от представления этих будущих намерений и действий, то те же предикаты, которые в отношении к первым выражаются в форме изъявительного наклонения, в отношении к последним естественно получают форму повелительного, форму правила или требования; например: говори или ты должен говорить

только правду, будь верен или ты должен быть верен дружбе или твоему слову, будь благодарен или ты должен благодарить своих благодетелей.

Нравственный закон, таким образом, есть правило, обязывающее человека к добрым намерениям и действиям силой его собственного нравственного чувства.

Слово Божие ясно свидетельствует о том, что нравственный закон присущ сознанию всех людей и что его требования обязательны для них в силу их собственного нравственного чувства или, что на языке Священного Писания одно и то же, их собственного сердца.

Уже о ветхозаветном богооткровенном законе Моисей мог, опираясь, конечно, на свидетельство собственного сердца, сказать целому народу: «Слово сие (изложенные выше законы) близко к тебе: оно в устах твоих и в сердце твоём, чтобы исполнять его» (Втор. 30, 11–14). Свидетельство же Нового Завета о естественном нравственном законе по своей ясности и определённости не оставляет желать ничего лучшего. Относящееся сюда классическое место читается так: «Когда язычники, не имеющие закона (богооткровенного) делают законное по природе, то, не имея закона, они сами себе закон. Они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чём свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую» (Рим. 2:14–15). В первой половине этой главы, от 1 до 16 стиха включительно, святой апостол говорит о суде Божиим через Иисуса Христа, которому будут подлежать как иудеи, так и язычники (ст. 9, 10) в последнее время. А так как иудеи, успокаивая себя обладанием и знанием Моисеева закона, не исполняли его в жизни, то во второй половине той же главы святой апостол указывает им на необрезанных, на язычников, которые, хотя и не имеют откровенного закона, однако же по природе делают законное (ст. 14), т. е. исполняют постановления Моисеева закона (ст. 26) или вообще закон (ст. 27). Таким образом, язычники, не будучи иудеями по наружности, по обрезанию, оказываются, по учению святого апостола, иудеями внутренне, по обрезанию сердца, т. е. по их нравственному чувству (ст. 28, 29). Указывая иудеям на

таких язычников, святой апостол угрожает, что они некогда осудят иудеев, которые преступают закон, несмотря на то, что обладают не только естественным законом, но ещё сверх того и Писанием, и обрезанием (ст. 27). Таким образом святой апостол учит, что закон, исполнение или нарушение которого послужит некогда предметом суда Божия через Иисуса Христа, в сущности есть один и тот же как у язычников, так и у иудеев. Что же это за закон, общий иудеям и язычникам? Это не закон об обрезании, о котором святой апостол говорит, что оно полезно иудеям только под условием, если исполняется закон (ст. 22), следовательно само не есть дело закона; это не законы о жертвах и обрядах, о которых святой апостол совсем не упоминает в этой главе, и не закон Моисеев, о котором язычники могли вовсе не знать, а *закон природы, дела, написанные в сердце каждого человека*, следовательно, узнаваемые им не по внешней букве, а по тем чувствованиям, которыми они сопровождаются, и по тем мыслям, которые эти чувствования порождают в каждом. Другими словами, святой апостол положительно учит, во-первых, о том, что сознанию каждого человека присущ нравственный закон, а во-вторых, о том, что требования этого закона обязательны для каждого в силу его собственного нравственного чувства. Поскольку же этот закон сердца получает форму закона не иначе, как через сознание и мышление, святой апостол называет его в другом месте законом не сердца только, но и *ума человеческого* (Рим. 7, 23).

Из символических книг Православной Церкви Пространный Катехизис прямо сопоставляет внутренний закон Божий, т. е. закон сердца, и откровенный, как тождественное по содержанию своему, и последнему усваивает значение лишь напоминания первого. См. ответ на вопрос: какие имеем мы средства распознавать добрые дела от худых и другие на страницах 98, 99, 100 по изданию 1848 г.

Что касается до третьей существенной черты всякого закона – неизбежности, с какой его требования осуществляются подчинённой ему силой, коль скоро она поставлена в надлежащие для того условия, то эта неизбежность, или

роковая необходимость, есть для свободы человека не физическая, а нравственная и называется или нравственной необходимостью, или, что то же, *чувством долга*.

6. Чувство долга

Чувство долга не есть что-либо отличное от нравственного чувства; это есть то же нравственное чувство, сознаваемое только не в первичных, отдельных его движениях по поводу отдельных же намерений и действий, когда сознанию ещё не присущ нравственный закон с его отвлечёнными правилами поведения, а как сложное, общее воспроизведение этих движений, возникающее ввиду стольких же сложных или общих правил поведения, предъявляемых к человеку его нравственным законом. Как представления об отдельных намерениях и действиях, возбуждавших движение нравственного чувства, не только не исчезают из душевной жизни, но, по законам этой жизни, сами собой группируются между собой в общие понятия, которыми выражаются в отвлечённых правилах поведения; так и отдельные движения нравственного чувства не исчезают бесследно из души, а сливаются между собой в одно общее чувство, которое и есть *чувство долга* или, что то же, *чувство нравственной необходимости*⁸.

Возникая в нравственно раскрытом сознании при одном имени закона, это священное чувство есть как бы единовременный, полный силы резонанс всей совокупности движений нравственного чувства, прежде слышавшихся по одиночке, по поводу отдельных намерений и действий, из представлений которых и сложилось содержание самого закона. Оно свидетельствует как о том, что требования закона выражают собой нечто должное, долженствующее быть, что они должны быть исполнены, несмотря ни на какие противонравственные мотивы, так и о том, что сила, к которой обращён этот закон, *подлежит, подчинена* ему, как *низшее высшему*, что в законе ей даны границы, что она *связана им*; от чего и самое чувство долга, когда оно, как мотив, в каком-либо конкретном случае жизни воспринято волей человека. сознаётся им, как связывающее эту волю, или, что то же, как *обязанность*.

Что нравственный закон носит на себе, подобно всякому закону, характер свойственной ему необходимости, это не требует доказательств: его обязательность, или чувство долга, сознаётся нами так же независимо от нашей воли, как независимы от неё законы, управляющие жизнью животных и растений, течением светил небесных и т. п., и чувствуется нами с такой же живостью, с какой чувствуется, например, сила тяжести в нашем теле. При всём том нравственный закон *существенно отличается* от всех физических.

Чтобы выразить это отличие, недостаточно сказать: «Нравственный закон выражает собой *только требование того, что должно быть* в будущем, тогда как физический закон есть правило, без всяких предварительных требований, действующее непосредственно и неизбежно приводящее в движение свои средства». И законы природы далеко не все и не всегда действуют непосредственно на подлежащие им силы. Многие естественные влечения или требования в жизни растений и животных так и остаются только влечениями или требованиями их природы, не находя себе не только непосредственного, но и никакого удовлетворения. Более того: сама природа нередко представляет образцы прямого противоречия между тем, что должно быть и что есть, между нормальным и ненормальным – имеет *уродов* в любом из своих царств, и в таких случаях заставляет самих естествоиспытателей говорить о том, что должно было бы быть по законам природы, но чего, однако же, нет или чему встречается вопиющее противоречие на самом деле. Как бы, впрочем, ни объяснялись эти ненормальности в природе, различие между физическим и нравственным законом состоит не в том *только*, что тот действует непосредственно в подлежащей ему силе, а этот выражает *только требование должного*, а и в том преимущественно, что требование нравственного закона обращено к *самосознательной* силе и притом как требование сторонней, независимой от неё, *высшей* силы. Другими словами: чувство долга, как такое *чувство*, вовсе не свойственно ничему физическому и служит в то же время источником такого сознания, которое прямо

противоположно всему бессознательному и роковому, – сознания именно, с одной стороны, *свободы* человека (о которой речь ниже), а с другой – *высшего авторитета*, полагающего границы этой свободе, нудящего её уважать эти границы, хоть и не отнимающего у неё возможность нарушать их.

Все свидетельства Священного Писания, вышеприведённые относительно нравственного чувства и нравственного закона, относятся также и к чувству долга. Язык Откровения не представляет в себе анализа этих понятий, даже совсем не знает их, равно как не употребляет самого слова: нравственность. В частности же, относительно чувства долга нам достаточно припомнить, что и Сам Спаситель, в делании добра находивший свою *пищу*, следовательно и *радость* (Ин.4:34), сознавал, однако же, требование этого добра, как чувство долга. «Мне должно, – говорил Он, – делать дела Пославшего Меня пока есть день» (Ин.9:4). «Мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему» (Лк.2:49). И святой апостол Павел, внушая повиновение законной власти не по гражданским только, а и *по чисто нравственным мотивам*, эти мотивы, или, что то же, чувство долга, называет именно нравственной *необходимостью*. «Власти, – говорит он, – необходимо (ἀνάγκη – Св. Синод перевёл: надобно) повиноваться не только из страха наказания, но и по совести» (Рим. 13). Закон, по мысли св. апостола, сам в себе заключает побуждение к его исполнению, независимо от юридических последствий, и такое понуждение сознаётся и св. апостолом, как *необходимость*, но не физическая, а нравственная, – *необходимость* – ἀνάγκη – *по совести*.

7. Нравственный закон

Нравственный закон есть закон не человеческий, а *Божий*, и притом по отношению к человеку или *внутренний* (иначе называемый *естественным*), или *внешний* (иначе называемый *откровенным*).

Если понятия о добре и зле и сознание их, или, что то же, сознание нравственного закона, возникают в нас невольно под влиянием нравственного чувства, если, далее, движения этого чувства по поводу отдельных намерений и действий, возникая в нас невольно, с такой же необходимостью сливаются между собой и составляют одно общее чувство долга, если, наконец, это чувство, возникающее в нас при представлении нравственного закона, как нечто высшее, *нудит наше «я»* к исполнению закона, то неизбежна мысль, что нравственный закон с неотделимым от него чувством долга есть нечто нам данное, данное притом хотя и *вместе с нашей природой, но не ею самой*.

Что органическая природа, внешняя или наша собственная, не могла дать этого закона, это очевидно из того, что, действуя сама собой и притом с роковой неизбежностью, она не могла выделить или развить из себя то, что ей противоположно и что имеет цену и смысл только в сознающем своё «я» существе. Присущая природе законоспособность, если и существует действительно, то не для неё самой, неспособной сознать себя, а только для такого самосознания, которому, кроме физической и вместе с этой последней, присуща ещё и другая, нравственная необходимость; ибо без сознания нравственной необходимости, предполагающей собой свободу, невозможно мыслить и физической, роковой неизбежности, как без представления света невозможно никакое представление тьмы.

Нельзя утверждать, чтобы нравственный закон мог быть произведением мыслительной силы или так называемого в философии практического ума (непричастного никакому, хотя бы даже и нравственному чувству), и чтобы ум человека сам, в самом строгом смысле этого слова, был для него законом (так

называемая автономия Канта). Действуя сам по независимым от него законам мышления, ум не изобретает *фактов* сознания, а только под влиянием такого или другого чувствования *вникает* в готовые данные, которые и упорядочивает, и комбинирует по этим законам. Сознать же душевные явления, составляющие содержание нравственного закона, – значит не *создавать* для себя закон, а только быть его наблюдателем и истолкователем, как данного уже в нравственной потребности человеческой природы. И в человеческой истории не было её ни одного законодателя или реформатора, который бы придумал хотя бы один, общеобязательный для всех человеческих обществ, новый закон, хотя и было много великих мужей, которые лучше других наблюдали и понимали как искони существующие обычаи и законы, так и вновь возникающие потребности человеческих обществ, и сумели уяснить значение и сделать надлежащее применение тех из данных уже законов, наиболее соответствующих современному им состоянию и будущему преуспеянию известных обществ. Как великий законодатель Моисей, излагая богооткровенные законы евреям, указывал им на их собственное сердце⁹, так и никто из пророков Божиих, ни даже Сам Спаситель мира, не давали новых, в строгом смысле, законов, не разоряли Моисеева закона, а только сами исполняли и других учили исполнять его как должно.

Тот же всемогущий и всеправедный Бог, который есть Творец всего видимого бытия со всеми его физическими законами, есть Творец и всего невидимого мира и духа человеческого с их нравственными законами. Поэтому все законы, как физические, так и нравственный, *суть положительные, данные от Бога* законы, к каким бы существам, разумным или неразумным, они ни относились, все они выражают в себе волю и, следовательно, мысль Божию об этих существах. В неразумных существах воля Божия осуществляется с роковой неизбежностью, без всякого о том сознания с их стороны; в разумных же она сознаётся как долг, задача, которую они призваны свободно осуществить своей жизнью, хотя, как свободные, могут и уклоняться от неё.

Только как данный от Бога, нравственный закон мог возникнуть в сознании и первого человека. Сознание в человеке немыслимо без самопознания: до самосознания же фактически ни один человек не достигает без влияния на него другой, высшей его, самосознательной же силы, т. е. без воспитания. А воспитание есть уже ни что иное, как влияющее извне, высшее руководство к тому, что должно и чего не должно делать, что и как должно или не должно быть понимаемо и называемо и т. п., т. е. есть проявление высшего нравственного авторитета; следовательно, самосознание, а с ним и *сознание нравственного закона невозможно без внешнего авторитета*. В свидетельстве Священного Писания о том, что сам Бог был воспитателем первого человека, созданного по Его же образу, выражается, между прочим, не только то, что без участия высшей Личной, Живой Силы необъяснимо развитие человеческой природы до нравственного самосознания, до сознания своего «я» с присущим ему нравственным законом, но и то, что как внутренний, так и внешний закон суть только две нераздельные стороны одного и того же божественного Откровения (в первом случае называемого обыкновенно естественным, во втором – сверхъестественным или откровенным), одна без другой не имеющие никакого значения; ибо внутренняя нравственная потребность человеческой природы без внешнего возбуждения и направления её навсегда осталась бы слепым инстинктом; равно и внешнее откровение со стороны Бога без внутренней, ему соответственной, нравственной потребности в самом человеке было бы только звуком для внешнего слуха человека, без всякого для него смысла и жизненного значения.

8. Различие между внешним и внутренним нравственным законом и возникающие отсюда новые характеристические черты нравственного закона

Различие между этими обеими сторонами откровения, между внутренним и внешним нравственным законом, касается не сущности их содержания¹⁰, которое, по свидетельству Слова Божия, одно и то же в обоих даже после падения человечества, а 1) способа их проявления в сознании человеческом и 2) внешнего объёма этого содержания.

1) Внешний закон, возбуждающий сознание внутреннего, всегда имеет характер исторический, даётся извне, от Бога непосредственно или через посланников Божиих, как готовое, сформулированное требование, в определённое время и по определённым нуждам времени; внутренний, коль скоро самосознание человека под влиянием внешнего закона однажды возбуждено, имеет характер вышеизложенного психологического процесса, продолжающегося в сознании непрерывно через всю жизнь человека.

2) Что же касается до содержания обоих видов нравственного закона, то при одной и той же сущности этого содержания внешний закон, как имеющий целью только возбуждение к сознанию внутреннего, не может быть так богат в частных подробностях, как внутренний, руководящий жизнью человечества и отдельного человека во все времена и при всяких обстоятельствах жизни.

Имея в виду человеческую природу *вообще* и выражая собой *общеобязательные* требования божественной воли, внешний закон, как именно нравственный, сознаётся человеком не иначе, как под влиянием такого или другого состояния его собственного, всегда индивидуально-субъективного нравственного чувства и вообще настроения и осуществляется не в *жизни вообще*, а в непрерывном ряде таких или других конкретных её случаев, или моментов, из которых каждый всегда заключает в себе особенность никогда не

повторяющуюся ни в каких других случаях, или моментах, жизни. Другими словами, внешний нравственный закон имеет в виду человека вообще и потому может заключать в себе только общие требования, или принципы, деятельности; внутренний закон, будучи тождественным в внешним в этих общих требованиях, сознаётся и осуществляется только *индивидуальными* личностями; в отдельных же личностях, именно как в индивидуальных, эти общие требования получают уже такие разнообразные применения и проявляются в таких частнейших требованиях, которые по существу своему никогда не могут составлять содержание внешнего закона, несмотря на то, что сущность этого содержания одна и та же в обоих законах. Отсюда возникают новые черты, существенно характеризующие нравственный закон, как закон:

1) та, что его требования выражаются в форме как *повелений*, так и *запрещений*;

2) не могут быть для различных людей более или менее, т. е. условно обязательными, а навсегда остаются *безусловно обязательными* для всех;

3) но в то же время на различных людей и в разных случаях жизни налагают различные обязанности, которые поэтому не могут иметь действительного столкновения между собой (*collisio officiorum*);

4) не допуская возможности каких-либо безразличных в нравственном отношении действий человека, открывают ему широкую область нравственно дозволенного.

9. Положительная и отрицательная форма нравственного закона

Эта двоякость логической формы нравственного закона зависит с одной стороны от двоякого, вышеуказанного характера нравственного чувства, то ободряющего, то порицающего такие или другие намерения и действия человека, с другой – от свободной инициативы нашего «я», которое из многих возможных способов действия определяет себя в каждый данный момент только к одному действию, оставляя без исполнения другие. Таким образом, всякий закон есть как бы обоюдоострый меч: запрещая что-либо, он тем самым, если не повелевает, то дозволяет противоположное запрещаемому; повелевая что-либо, запрещает противоположное повелеваемому.

В какой из этих форм является нравственный закон – это безразлично по отношению к его содержанию, хотя не безразлично по отношению к индивидуальным особенностям человеческой личности, именно к практически-воспитательной цели закона. Для этой последней цели переход от запрещения к повелению, от отрицательной формы закона к положительной естественнее, чем наоборот. Запрещая что-либо, т. е. указывая человеку на что-либо, как на зло, воспитание с одной стороны возбуждает в воспитаннике сознание нравственной свободы, т. е. свободы как к добру, так и ко злу, с другой – открывает этой свободе ничем не ограничиваемый простор *в области добра* (область *дозволенного*, о чём см. ниже) и только по мере укрепления ребёнка в самодеятельности, в чувстве свободы и наслаждения его в этой последней области, вводит его в сознание положительных требований закона. Ребёнка, ещё неспособного судить о добре и о путях к нему, прежде всего необходимо *оградить* от того, что может погубить самую его жизнь, предоставив ему в то же время полный простор в невинных играх, так необходимых для развития его самодеятельности. Невинному человеку в раю, ещё не укрепившемуся в добре, Сам Бог положительно указывает

прежде всего на то, что может убить его духовную, а с ней и телесную, жизнь, в то же время предоставляя ему в свободное пользование весь рай и всю землю со всеми её произведениями. Преобладающий характер Моисеева законодательства, оказавшегося необходимым вследствие самопорабощения человека злу, также преимущественно запретительный: не убий, не укради, не пожелай и т. п. Не уничтожая ни одной йоты Моисеева закона, Спаситель все его запрещения совмещает и вместе восполняет *в одной положительной заповеди* о любви. Оставляя таким образом без изменения сущность содержания закона, воспитание как отдельного ребёнка, так и всего человечества постепенно переходит от отрицательной формы запрещений к положительной – повелений.

10. Безусловная обязательность нравственного закона

Если рассматривать закон, как закон, как совершенную волю Божию о человеке вообще, безотносительно к индивидуальным особенностям каждой отдельной личности, то нельзя утверждать, что одно из требований этого закона безусловно обязательно, другое менее обязательно, или вовсе не обязательно, для человека а только *советуется* ему. Для каждого из христиан безусловно обязательно «отвергнуться себя, взять крест свой и следовать за Иисусом Христом» (Мк. 8, 34), каждый обязан любить Бога «всей душой своей, всем сердцем своим и всем разумением своим и ближнего своего, как самого себя» (Мф. 22, 35–40). Всем христианам без изъятия заповедано Спасителем быть милосердными и совершенными, как милосерден и совершенен Отец небесный (Лк.6:36; Мф.5:46). Короче, *высшее нравственное совершенство есть долг для каждого христианина*. Не исполняя этого долга, христианин нарушает закон; исполняя его, он не делает ничего, превышающего требование закона (Лк.18:10). Поэтому в православном христианском нравоучении не имеют места понятия ни о таком нравственном совершенстве, которое, не будучи обязательно ни для кого, только будто бы советуется некоторым, ни о каких-либо *сверхдолжностных делах*, или заслугах, приобретаемых теми, которые берут на себя подвиги, будто бы необязательные для всех (римско-католическое учение).

Если же в Слове Божиим действительно встречаются заповеди, обращённые к отдельным лицам, или советы христианскому обществу, вызываемые особенными обстоятельствами этого общества, заповеди и советы, требующие от этих именно лиц, или от этого общества, высшего для них совершенства, каковы: заповеди Спасителя Бога юноше, гордому внешней праведностью и, в то же время, страдающему недугом любостыжательности (Мф.19:21), о нищете, или совет апостола Павла коринфским христианам по

современной им нужде (*по настоящей нужде за лучшее признаю... (1Кор.7:26)*) относительно безбрачия, то эти заповеди и советы отнюдь не могут считаться *ни необязательными для этих именно лиц и обществ, ни превышающими общеобязательное для всех высшее нравственное совершенство*. Юноша, не исполнивший заповеди Спасителя, оказался вне царствия Божия (ст. 22–24), к которому призваны все христиане. Член христианского подвергающегося гонениям общества, неимеющий достаточно нравственной силы, чтобы радостно за Христа переносить телесные скорби и подвергающийся опасности отпасть от веры из-за земных привязанностей, *погрешает, если решается, например, вступлением в брак усложнить и упрочить эти привязанности*; и наоборот, *имеющие жён так, как бы не имели их* (ст. 29), и, *оставаясь в браке*, вполне соответствуют апостольскому нравственному идеалу такого общества. Тот, кто *может вместить*, т. е. принять на себя известный подвиг, тот *обязан* принять его на себя для царствия Божьего (Мф.19:10–12). Не принимая его, он грешит, лишается царствия Божия, равно, как и приняв, не выступает за пределы для всех обязательного высшего нравственного совершенства. Иноческие обеты отречения своей воли, нищеты и безбрачия, приемлемые православной церковью от своих членов, оправдываются исключительно *покаянными* мотивами¹¹ и предпринимаются не в гордых видах достижения нравственного превосходства над прочими христианами, а как наиболее пригодный для известных лиц и приспособленный к их индивидуальным особенностям вид той же богоугодной жизни, того же высшего нравственного совершенства, которые обязательны для всякого христианина на всяком месте и во всякое время его земного странствования.

11. Неодинаковость обязанностей, налагаемых одним и тем же требованием нравственного закона, и невозможность столкновения между ними (collisio officiorum)

Нравственный закон, как общее правило, или требование, отнюдь не определяет того, как он должен быть исполнен. Определение способа исполнения закона всегда есть дело суждения каждой отдельной личности ввиду какой-либо определённой задачи или случая в жизни; причём принимаются во внимание не только требования закона в применении к этому случаю жизни, но и особенности самой личности и её положения в данный для деятельности момент. Коль скоро же требование нравственного закона создано известной личностью в момент предстоящей ей определённой задачи жизни и воспринято ею в свою волю как подлежащее исполнению, то оно перестаёт уже быть законом для человека и получает для него значение *обязанности*. Закон сам по себе мыслится и сознаётся всегда как нечто общее, отвлечённое, объективное, не связанное непременно с таким или другим отношением к нему воли человека; обязанность же есть всегда нечто частное, конкретное и личное, связывающее волю этой личности или предстоящее ей к исполнению в данный момент и при свойственных только этому моменту обстоятельствах. Сознвая требование закона в этих именно условиях, никто не говорит: «Это мой закон», но всякий говорит: «Это мой долг», или правильнее: «Это моя обязанность». Таким образом, обязанность есть тот же закон, только фактически созданный определённой личностью как *предстоящий к исполнению* в определённый момент или в определённом случае жизни. Из этого уже понятно само собой, что одно и то же требование закона, например: «Люби всякого человека, как себя самого» одним и тем же лицом в различных возрастах, положениях и случаях жизни и, тем более, различными лицами сознаётся и осуществляется *в виде бесконечно разнообразных обязанностей*. Любовь, которая в сущности одна и та же, к человеку доброму иначе выражается,

чем к злему, к иностранцу и чужому по племени опять иначе, чем к соотечественнику и единоплеменнику; даже в одном и том же семейном кругу любовь к родителям, мужу или жене, детям налагает неодинаковые обязанности. Или: чего я в данный момент, например в положении дитяти, ученика, подчинённого не могу и не должен делать, то самое в зрелом возрасте и в положении отца семейства, учителя, начальника может составить мою обязанность. Кто имеет случай и возможность спасти погибающего, например, в воде, тот обязан к тому, а кто не имеет этого случая и возможности, тот не может сознавать, следовательно и не имеет для себя в данный момент такой обязанности. Нечего уже и упоминать о том, что никто не может взять на себя и исполнить обязанность другого лица, так как в этом случае исполняется, собственно обязанность, например, дружбы, благодарности и т. п., самое же дело, делаемое за друга, благодетеля, будет исполнено так, как свойственно тому только лицу, которое взяло это дело на себя.

Если же, с одной стороны, закон сам себе противоречить не может, т. е. не может в одно и то же время что-либо повелевать и вместе запрещать, а с другой – обязанность всегда индивидуальна, привязана к определённом мгновении и случаю жизни одного определённого же лица, то, судя принципиально и строго, не существует никаких условий к тому, чтобы обязанности могли столкнуться между собой, т. е. чтобы одна из них могла когда-либо препятствовать исполнению другой, или чтобы нельзя было исполнить какую-либо обязанность без одновременного нарушения другой¹².

Все случаи, приводимые в примере столкновения обязанностей и составляющие у римско-католических богословов содержание особой дисциплины – казуистики (например, невозможность сказать горестную правду опасно больному, которого эта правда может убить, или спасти отечество от врагов и для этого воевать против них, т. е. убивать их и т. п.), предполагают участие зла, например неверия или маловерия (в больном), угнетения слабых сильными (в неприятеле) и т. п. и служат указанием не на столкновение обязанностей между собой, или добра с добром, а

на возникшую вследствие падения неизбежность борьбы добра со злом. Не будь этого зла, не было бы и вопроса о борьбе с ним. Коль скоро же зло встречается с добром, то первая обязанность злых состоит в том, чтобы сделаться добрыми, а добрых – в том, чтобы содействовать первым в их обращении к добру теми мерами, которые соответствуют истинно доброму настроению. Хитрость или смертоносное орудие, например во время войны, допускаются только как орудия силы в защиту высших благ отечества и притом против таких врагов, в которых не усматривается самого человеческого достоинства¹³.

Но и при истинно добром настроении, от множества ли обязанностей, которые одновременно могут возникать для известного лица, или от их разнообразия между собой, возможны случаи, когда оно затруднится решить для себя: с чего начать исполнение своего долга, как одно его требование согласить с другим, чтобы не было ущерба ни тому, ни другому. Устанавливать какие-либо правила для подобных случаев было бы напрасным делом, так как каждый подобный затруднительный случай только в себе самом заключает условия для своего разрешения. Затруднение или неумение разрешить его для себя не составляет ни борьбы обязанностей между собой, ни нарушения какой-либо из них, а только обращает мысль христианина, с одной стороны, к Подателю мудрости – этого дара свыше (Иак.1:5), обещанного и действительно даруемого верующему в критические минуты его жизни (Лк.12:11), с другой, – на себя самого, на то, по каким соображениям он решается в данный момент так или иначе действовать и какими движениями отзывается на эти резоны его нравственное чувство. Молитва, с одной стороны, самонаблюдение и опыт жизни – с другой, составляют основу того, что называется *практической мудростью*, то *нравственным тактом*, то *лучшим нравственным убеждением*, которые обыкновенно и решают каждый случай мнимого столкновения обязанностей, если не всегда с полным одобрением нравственного чувства, то, по крайней мере, без протеста с его стороны в виде мучений или угрызений совести.

12. Нравственный закон, исключая собой нравственное безразличие действий человека (ἁδιάφορα), открывает область нравственно дозволенного

Эпитет *безразличный* (ἁδιάφορος) древними стоиками прилагался к таким предметам, которые, по их воззрению, не составляли блага (ἀγαθόν), хотя одни из них и имели в нравственном отношении преимущество перед другими (προημενόν). Такими безразличными предметами они считали все земные блага, как не имеющие сами по себе никакого нравственного достоинства, каковы: здоровье тела, богатство, почёт, а также и все практические земные *цели* отдельных человеческих действий. В *юридическом смысле безразличными* называются поступки гражданина, которые ни повелеваются, ни запрещаются и, следовательно, *дозволяются* законами того государства или общества, к которому принадлежит этот гражданин. Такое юридическое понятие о безразличных или дозволенных поступках некоторые богословы перенесли и в область нравственных *действий* и под *безразличными действиями* стали понимать такие, которые будто бы ни повелеваются, ни запрещаются нравственным законом, не могут быть ни добрыми, ни злыми, следовательно, *дозволены* или *безразличны* в нравственном отношении. Этот термин ἁδιάφορα во время религиозных споров католиков с протестантами последними сначала прилагался, правда, только к известным внешним действиям и принадлежностям (следовательно, к *предметам и действиям безразлично*) римско-католического богослужения, каковы: миропомазание, елеосвящение, принятые церковью песнопения, праздники, посты, облачения, сосуды, свечи, звон колокольчиков и т. п. Но впоследствии, когда нравственность протестантских общин сильно поколебалась (XVII столетие) и когда наиболее ревностные протестанты, известные под именем *пиетистов* (Spener), во имя христианского нравственного закона восстали против всех светских *удовольствий*, каковы: танцы, игра

(особенно в карты), посещение театров, шутки и каламбурь, роскошь в пище, питье и одежде, – более умеренные протестантские же богословы, преимущественно из так называемых православных, стали защищать эти удовольствия и соединённые с ними действия как *ᾰδίαφoρa*, как в *нравственном отношении безразличные* или, что то же, по их мнению, *дозволенные*.

А между тем, одинаково неверно 1) как то, чтобы какие бы то ни было сознательные и свободные действия человека могли быть в нравственном отношении безразличны, 2) так и то, чтобы нравственно дозволенные действия могли быть в нравственном отношении безразличными.

1) Первое неверно потому, что воля Божия, выражением которой служит нравственный закон, общими своими требованиями определяет собой всю жизнь человека, а не исключительные какие-либо её стороны или проявления. Следовательно, все сознательные и свободные действия человека, к чему бы они ни относились, или согласны, или не согласны с этими требованиями. Среднего между тем и другим так же не может быть, как невозможна середина между да и нет. Возможны, правда, в одном и том же действии человека элементы неодинакового нравственного достоинства: добро и зло в нём частью перемешиваются; но это не значит, чтобы, перемешиваясь, они могли составить из себя нечто среднее между добром и злом и безразличное в нравственном отношении подобно тому, как, например, из смешения цветов белого и чёрного образуется серый цвет. Можно быть недостаточно определённым в нравственном отношении: «ни горячим, ни холодным»; но эта неопределённость есть не нравственно безразличное, а нравственно злое состояние (Откр.3:15,16). Могут быть и различные степени добра и зла в действиях человека, но невозможны его действия ни добрые, ни злые. Без участия, с одной стороны, воли человека, а с другой – воли Божией или, что то же, нравственного закона, неотделимого от чувства долга и, следовательно, таких или других движений нравственного чувства, сознательные и свободные *действия* человека немыслимы¹⁴.

2) Основание мнения, будто действия человека могут быть нравственно безразличными, лежит в том, что нравственный закон, как *общеобязательный*, не может брать на себя неисполнимую задачу: формулировать правила поведения для всех случаев и обстоятельств жизни каждого *индивидуума*, – и что каждая личность, как индивидуальная, необходимо обладает свойственными ей только, а не всем людям, нравственными особенностями. Область, в которой заявляют своё значение эти особенности, и есть *область дозволенного*. Дозволенными называются такие нравственные действия, которые, *благодаря особенностям каждой личности*, не могут быть ни повелеваемы, ни запрещаемы законом, но которыми, тем не менее, исполняется или не исполняется какое-либо общее требование закона; следовательно, в нравственном отношении они не могут быть безразличными. Любовь между супругами, например, есть требование закона; а, между тем, никакой закон не в состоянии предписать к какому именно лицу, когда, при каких обстоятельствах и как должна зародиться эта любовь, в каких мелочах жизни должна выражаться и каким путём усиливаться. При всём том, выбор такого, а не другого лица, такое или другое обращение с ним во всех случаях жизни, сохранение и усиление или утрату любви никто не назовёт нравственно безразличным делом. Или отдых, необходимый для восстановления сил трудящегося, есть требование закона (суббота, имеющая, между прочим, и эту цель); но никакой закон не может определить, в чём для каждого, в различные его возрасты, при различных его занятиях, должен состоять этот отдых. Между тем, нравственно отнюдь не безразлично находит ли труженик отдых для себя в храме, среди природы, в чтении хорошей книги, в невинном препровождении времени среди друзей или же в разгуле, в каком-либо собрании с противонравственными целями. Отсюда понятно, почему *нет* в жизни *ничего* такого, чтобы, хотя и не запрещалось законом, однако же было *дозволено всякому и при всех обстоятельствах жизни*. Всякий христианин, например, имеет право вступать и не вступать в брак, однако же, в известных обстоятельствах, *«по настоящей нужде*, – говорит апостол, – за

лучшее признаю, что хорошо человеку оставаться так» (1Кор. 7, 26). Сам апостол «имел власть иметь спутницу сестру – жену, как и прочие апостолы» (9, 5), но не пользовался этой властью, видя, что этим он может «поставить преграду благовествованию Христову» (12). «Мы имеем, – продолжает он же, – власть есть и пить» (4), но пользоваться этой властью предоставляем усмотрению каждого. «Всё мне позволительно, но ничто не должно обладать мною» (1Кор.6:12). «Всё чисто, но худо человеку, который ест на соблазн. Лучше не есть мяса, и не пить вина, и не делать ничего такого, от чего брат твой претывается, или соблазняется, или изнемогает» (Рим.14:20–21). Итак, всё дозволенное не есть в нравственном отношении что-либо безразличное – не добро и не зло; напротив, оно есть всегда *вид осуществления нравственного добра*, но такой, который *безусловно зависит от личной свободы каждого* и потому нравственным законом ни запрещается, ни повелевается.

Можно даже сказать, что так как сам закон освящает собой эту *область* действий, предоставленных свободе человека, то *она сама по себе есть добро* и посягать на неё значило бы идти против закона, совершать зло. Первая определённая заповедь Божия человеку, кроме известного запрещения, указывает уже и на дозволенное: «От всякого дерева в саду ты будешь есть» (т. е. можешь есть); какое бы из этих деревьев невинный человек ни избрал для себя, во всяком случае его действие будет доброе. Ещё обширнее область дозволенного открывается заповедью о господстве человека над безличной природой: «Наполняйте землю, обладайте ею, владычествуйте над рыбами морскими» и пр. Как человек должен достигнуть этого обладания и *в каких формах осуществлять* это обладание – закон не определяет, а предоставляет личному самоопределению каждого. В состоянии невинности область дозволенного была шире, чем в состоянии подзаконном, потому что «чистому всё чисто». Ветхий Завет в воспитательных целях повреждённого грехом человечества ограничил эту область многочисленными законами, например, о том, как праздновать субботу и другие праздники, о разных родах пищи, об осквернении и проч. Но с искуплением от силы греха очищенная

от него и освящённая личность снова становится свободнее, и область дозволенного снова расширяется. Весь закон относительно Бога и ближнего, вместо многочисленных отдельных предписаний, теперь уже может быть выражен в одном слове (Гал.5:14). Вместо всех законов о пище и об осквернении выставляется одно общее положение: «Слушайте и разумейте: не то, что входит в уста, оскверняет человека, но то, что исходит из уст, оскверняет человека» (Мф.15:10–11); а св. апостол Павел выражает это положение в ещё более общей форме: «Всякое творение Божие хорошо, и ничто не предосудительно, если принимается с благодарением» (1Тим.4:4); высшую же степень свободы в области дозволенного выражает он в этих словах: «Для чистых всё чисто» (1Тим.1:15). Для нравственно совершенного, воля которого есть едино с волей Божией, нет более никаких границ со стороны закона: что бы он ни избрал, что бы ни полюбил, – всё это будет то самое, чего хочет и что любит сам Бог: всё, что он ни делает, делает только «во славу Божию» (1Кор.10:31)¹⁵.

13. Номизм и антиномизм

Стремление понять нравственный закон, как такую норму человеческой жизни, которая, коренясь в нравственном чувстве человека и освящаясь Божественным авторитетом, с одной стороны, делает невозможными какие-либо безразличные в нравственном отношении действия человека, с другой, – открывает ему широкую область нравственно дозволенного, – стремление так понять нравственный закон занимает среднее место между двумя противоположными в истории христианства относительно понимания и применения к жизни нравственного закона, – между так называемым номизмом (*νόμος* – закон) и так называемым антиномизмом.

Номизм стремится удержать такое же внешнее значение за нравственным законом в жизни христианина, какое ветхозаветный закон имел в жизни еврея и особенно в понятиях фарисеев и книжников, которых так строго и справедливо обличал Спаситель мира. Это направление может проложить себе дорогу везде, где нравственное сознание односторонне обращено на мёртвую букву Писания или на однообразие внешних церковных постановлений, с опущением из виду живого чувства долга и индивидуальных особенностей каждой личности, – где поэтому деятельностью христианина заправляют не столько обитающий в сердце дух евангельского закона, внешне выражающийся в общеобязательных и потому общих его требованиях, сколько тысячи мелких предписаний и внешних обычаев, охватывающих жизнь христианина исключительно с внешней её стороны, – где по всему этому христианин является не столько чадом Божиим, любящим своего Бога и по этой любви свободно и радостно исполняющим Его волю во всех обстоятельствах жизни, сколько рабом или наёмником, действующим по непрестанным напоминаниям или повелениям извне и по жажде награды, или по страху наказаний. Следы такого номизма можно усматривать одинаково и в *римско-католической церкви* – в её безмерно увеличивающейся внешней обрядности, а также и в

казуистическом направлении нравоучения (частые исповеди, пилигримства, бесконечное разнообразие и обилие статуй, крестов, чёток, медальонов, образков, картинок священного характера; о казуистическом нравоучении см. ниже: *иезуитский антиномизм*), и в *пиетистических* (Spener) *протестантских сектах*, которые удаляются всего, что с указанной выше точки зрения могло бы быть отнесено к области дозволенного (наслаждение красотами природы и искусства, дружеские собрания для отдыха, невинные танцы, музыка, даже патриотические или вообще нравственно неоскорбительные зрелища и т. п.) и среди которых постоянно повторяются слова св. апостола об еретиках первенствующей церкви: «Не прикасайся, не вкушай, не дотрагивайся» (Кол.2:21).

Противоположное этому направление – антиномизм – слышится также ещё из посланий апостольских, где упоминается о «свободных людях», пользующихся свободой не как рабы Божии, но «для прикрытия зла» (1Пет.2:16). В более ясной и грубой форме антиномизм обнаружился на Востоке между гностиками, этими замечательными умами, которые в Платоне и Пифагоре восхищались их высотой над человеческими законами и предрассудками толпы, в Иисусе Христе – Его пренебрежением, как они думали, еврейским законом и Его божественной силой, которой Он достиг до «Высшей Монады». С особенной силой антиномизм обнаружился в Европе во время реформации, когда всё, древней Православной и позднейшей Римской Церковью установленное, казалось, близко было на Западе к окончательному падению, равно и в наше, тоже замечательное в этом отношении, время¹⁶. Примыкая всегда к либеральному движению, антиномизм умеет удивительным образом сочетаться и с консервативными, и даже реакционными, партиями, которые, стремясь к своим консервативным целям, попирают, в то же время, закон, как вредную им помеху, во имя будто бы высших целей – таков в сущности антиномизм политический и иезуитский.

Таким образом, антиномизм есть не нарушение закона, каким бывает всякий грех, а *доктрина, стремящаяся*

оправдать это нарушение закона или беззаконие во имя других будто бы высших принципов. То, что попирает закон или волю Божию, т. е. зло, в антиномизме стремится само занять место добра, обещая освободить людей от предрассудков и от всяких идеалистических теорий и дать полное удовлетворение человеческим потребностям. Такое странное нравоучение является в виде антиномизма либо индивидуального, либо общественного.

14. Индивидуальный антиномизм

К индивидуальным антиномистам должно отнести всякого, кто делает различие между низшей, обыкновенной, для масс обязательной нравственностью, и высшей, свойственной будто бы только отдельным избранным личностям, – различие притом в том смысле, что эти избранные личности не обязаны исполнять общих для всех требований закона и, следовательно, будто бы *имеют право грешить*. В таком виде антиномизм известен ещё из глубокой христианской древности. Многие гностические секты признавали существенное различие между людьми духовными (πνευματικοί) и душевными (ψυχικοί), между такими христианами, которые обязаны следовать христианской обычной, т. е. воплотившейся во *внешних* формах, нравственности и такими, которые, считая себя призванными к высшему совершенству, имеют право безразлично относиться к внешнему поведению своему, не обязаны, например, принимать участие в общественном богослужении, слушании слова Божия и таинствах и, не вредя своему совершенству, могут удовлетворять самым грубым чувственным похотям. «Истинный гностик, – говорили они, – непрерывно созерцает Божество и внутренне стоит так высоко над всем внешним, что самое глубокое погружение в чувственность не может проникнуть в его внутреннее и осквернить его. Нечто великое состоит именно в том, чтобы среди наслаждений не быть побеждённым ими. Какой-нибудь нечистотой можно осквернить только ту воду, которая, как в болоте, стоит неподвижно; океан же может принять в себя всё, что угодно, не подвергаясь никакой опасности оскверниться. *Гностики и есть такой океан духовных сил*»¹⁷. Представителями этого гностического направления были в Александрии Карпократ и его знаменитый сын Епифан (во II веке), который, несмотря на то, что 17-летним юношей умер от разврата, успел опубликовать сочинение о правде (περὶ δικοιοσύνης) и найти многих поклонников и поклонниц себе. Воздвигнув гению Епифана на острове Кефалонии в Ионическом море алтарь, храм и музей, эти

мнимые духовные христиане, сами того не замечая, подтвердили, между прочим, ту истину, что человеку никогда не возможно освободиться от *внешности*, в которой выражается духовное состояние.

Различие между высшей и низшей нравственностью в вышеуказанном смысле делают и потому могут быть причислены к антиномистам и все те, которые не общей нравственной мерой меряют так называемых гениев. «Гения или особенно даровитую личность, – часто говорят и пишут, – следует измерять только её собственным масштабом. Такая личность всё делает хорошо, коль скоро она верна себе самой. Для гениального полководца, государственного человека, поэта, артиста и т. п. извинительны такие слабости, как неверность в супружеской жизни, неуплата долгов, упущения по служебным обязанностям. Было бы неестественно, даже смешно, – говорят, – требовать, чтобы такие светлые личности не имели никакой тени в своём поведении, и судить о них, как об обыкновенных людях». Подобного рода взглядами отрицается основное нравственное требование – равенства всех перед законом или, что то же, его общеобязательность. По христианскому учению «неверный в малом не верен и во многом» (Лк. 16, 10), и нравственное совершенство измеряется не талантами или даровитостью, а той верностью долгу или, правильнее, тем послушанием воле Божией, с каким кто пользуется незаслуженно дарованными ему талантами. Как бы ни были велики заслуги великих людей, но если они обусловлены их безнравственностью в других отношениях, то о них должно судить так же, как о римско-католическом святом Криспине, который при жизни воровал кожу затем, чтобы из неё делать обувь для бедных.

Наконец, к этой же категории антиномистов нужно отнести всякого, кто злоупотребляет христианским учением о благодати ради угождения плоти, особенно же тех раскольников древнего и нового времени, которые извиняют, и даже проповедуют, разврат, ссылаясь на св. апостола Павла о том, что «когда умножился грех, стала преизобиловать благодать» (Рим. 5:20). Для таких толкователей, очевидно, не существует ясное учение

того же св. апостола и в том же Послании к римлянам: «Что же скажем, – спрашивает он, – оставаться ли нам во грехе, чтобы умножилась благодать? Никак. Мы умерли для греха: как же нам жить в нём?» (Рим.6:1–2). Или: «Не делать ли нам зло, чтобы вышло добро, как некоторые злословят нас и говорят, будто мы так учим? Праведен суд на таковых» (Рим.3:8).

15. Общественный антиномизм: социалистический и сектантский¹⁸

В социальном антиномизме мы встречаемся с рядом крайне безнравственных и возмутительных явлений, напоминающих собой учение древних гностиков: Карпократа и Епифана. Мы имеем в виду крайние социалистические партии, отвергающие всякое значение установленных Богом порядков в человеческом обществе и стремящиеся ниспровергнуть семью, государство и церковь. В крайних социалистических учениях воскресают заблуждения гностика Епифания. Мысль о том, что законы природы суть высшие законы и что всякое зло в человеческой жизни проистекает единственно из человеческих законов и учреждений, не напоминает ли то, чему учил этот юный гностик? Эта мысль с ещё большей резкостью и определённой высказывалась некоторыми английскими и французскими писателями XVIII века в таком виде: «Земное благосостояние, наслаждение жизнью, счастье составляют прямое назначение человека. Человек имеет право быть счастливым, а, между тем, общество мешает ему пользоваться этим правом. Общество в этом случае поступает вполне произвольно. Зачем же Бог создал людей с стремлением к счастью, если мы не в праве всячески удовлетворять это стремление? Сам Бог за удовлетворение этого стремления». Основываясь на таких соображениях, эпикурейцы – писатели XVIII века (Руссо и др.) проповедовали так называемую эмансипацию плоти, т. е. полную свободу в удовлетворении телесных инстинктов и влечений, и заносили свою разрушительную руку на брачный союз. Эта дикая мысль была подхвачена писателями романов и драм (например, Жорж Занд, Александр Дюма и др.), провозглашавших так называемую «свободную любовь» и «законность страстей». Эти романы и драмы трактуют брак, как вредное и отвратительное учреждение. Учение о взаимных обязанностях супругов, по взгляду этих писателей, обязано происхождением своим человеческому произволу. «Разве Бог, – говорили они, – затем вложил в нас половой инстинкт, чтобы мы

его сдерживали и поставляли в искусственные границы? Нет! Страсти полезны, законны, святы. Предаваясь им свободно, человек делается счастливым, а вместе с тем и добродетельным. Связь между мужчиной и женщиной профанируется вследствие налагаемых на них обязательных отношений. Обет верности, провозглашение которого требуется при заключении брака, вносит очевидную ложь в брачный союз. Разве можно налагать на себя обязанность любить всегда и неизменно? Если сошедшиеся любят друг друга с неизменным постоянством, тогда являются излишними легальные узы. Наоборот, если взаимная любовь иссякает, то никакие обязательства не воспламят её снова. В этом случае брачные узы являются ужасной и вредной тиранией для охладевших друг к другу супругов. Искренность брачных отношений поддерживается лишь взаимной страстью супругов. Где страсть угасла, там нужно расторгать брачные отношения и давать место новым. Как скоро будет признано, что в деле супружеских отношений единственным грехом является отсутствие взаимного влечения, тогда никто не станет и спорить против расторгимости брачного союза ради образования нового лица, полюбившими другого или другую. Теперь нередко осуждают женщину, находящуюся в замужестве, за её интимность с посторонним мужчиной. Но порочные ли склонности её бывают причиной подобных явлений? Виновато в этом само общество. Увлечения женщин, вызываемые порочными склонностями, составляют скорее исключение, чем просто редко встречающееся явление». Руководясь этими взглядами, авторы многих романов и драм изображают похотливых женщин какими-то праведницами за то, что они в своих отношениях к мужчинам слишком покорно, рабски следовали своим страстным вспышкам. Были и такие беллетристы, которые осмеливались кощунственно применять к таким женщинам даже слова Спасителя: «Прощаются грехи её многие за то, что она возлюбила много» (Лк. 7, 47). Христос говорил о падшей женщине, раскаявшейся в своей гнусной жизни, что она за оказанное ей великое прощение много

возлюбила Богочеловека, и вдруг эти слова применялись к нераскаянным и необратившимся женщинам!..

Нельзя отвергать того, что в некоторых случаях измены своему долгу со стороны замужней женщины вина падает и на общество. Это бывает тогда, когда брак, хотя заключается и с соблюдением всех легальных требований, но в силу безнравственных соображений и побуждений. Нередко, например, выдают свою дочь за такого-то мужчину, забывши всякие другие соображения и имея в виду только и единственно блестящую в каком-либо отношении партию, какую она через это может сделать. Нет сомнения, что такие браки могут служить источником важных нестроений в семейной жизни и даже распада её. Однако же, через это нисколько не уменьшается несостоятельность изложенного взгляда. Этот последний узаконивает господство животных инстинктов и влечений над высшими духовными стремлениями и требованиями человеческой природы. При этом значение духа человеческого забывается и попирается ради того, что есть чисто-животного в человеческой природе. Да и что такое эта искренность и неподдельность страсти, которая столь прославляется? Это не иное что, как просто наглость, для которой не мыслим никакой стыд ввиду требований нравственности и скромности. Напрасно забывали и забывают, что брак есть учреждение высшее, чем отдельные человеческие лица, что при заключении брака отдельные лица налагают на себя известные обязательства не только в отношении один к другому, но и по отношению к самому Богу и что цель брака вовсе не состоит исключительно в том, чтобы доставлять людям счастье через удовлетворение половых вожделений животного свойства. Есть высшая цель для брачной жизни. Брак открывает возможность духовного совершенствования через доброе воздействие супругов друг на друга. Вот почему христианская церковь, видя согласно со словом Божиим в браке таинство, указывает нам, что брачная жизнь неразлучна и с несением своего рода креста, налагаемого Богом на супругов. Существовая и для брака, отдельные лица выполняют в нём требования, какие Господь соединяет с брачной жизнью. Будучи Божиим учреждением, брак не

допускает не только расторжения из-за капризов разнузданной плоти, но и заключения по каким бы то ни было безнравственным соображениям и побуждениям. Доктрина, объявляющая законы природы высшими законами и оправдывающая плотские вожделения и страсти, хотя и может находить объяснение своего возникновения в существующих общественных недостатках, но отнюдь не пригодна к тому, чтобы устранить эти недостатки. Напротив, пренебрегая нравственными началами и возводя на степень какой-то добродетели разнузданность телесных инстинктов и вообще страстей, эта доктрина подкапывается под нравственный мир, исходным началом и твёрдым основанием которого служит нормальная семейная жизнь, и через то угрожает всему человечеству безвыходно-пагубным положением¹⁹.

Уже Епифаний, вышеупомянутый гностик, столь давно высказавший самые крайние идеи эмансипации и революции, утверждал в своём сочинении «О справедливости», что наиболее соответствует требованиям правды коммунистическое устройство общества, предполагающее полное равенство между его членами. Он говорил: «Природа повсюду обнаруживает стремление к единству, к сплочению, к равенству. Небо одинаково простирается над всеми, и звёзды светят ночью для всех. Поэтому и люди должны быть равны. Всякое различие между бедным и богатым есть ненормальность. Самая собственность не должна иметь места. Бедствия, связанные с неравенством, обязаны своим происхождением законам, изобретённым людьми». Так ещё в древности рассуждал Епифаний. Его лжеучение возобновилось в современных социалистических и коммунистических доктринах. Так называемый закон природы, требующий безразлично для всех людей равенства в земном благосостоянии и в удовольствиях жизни, и здесь возводится на степень единственного и всеобщего закона.

Сторонники этого учения упускают из виду, что в самой природе рядом со стремлением к равенству замечается и стремление к значительному неравенству и разнообразию. Если бы этого второго стремления не было, то природа не была бы в

состоянии произвести ни одного организма. Неразумно отвергают они и нравственный закон, который неизбежно поставляет человека в подчинённые отношения к общественному порядку, рассматривая его, как отдельное звено в цепи этого порядка. Проповедники этого учения объявляют ниспровержение существующего общественного порядка и водворение полного равенства в пользовании земными благами необходимыми для того, чтобы каждое отдельное лицо было счастливо. Уча так, они забывают, что именно через это и обрекается индивидуум на самую невыносимую зависимость от изобретаемого ими общественного механизма, причём счастье, которого хотят добиться одинаково для всех, само собой превращается в новый вид злополучия. Непрактичность подобных проектов осчастливить человечество главным образом заключается в том, что оставляет без всякого внимания грех, и источник всех земных бедствий ищется в организации современных обществ. Но раз никак нельзя уничтожить существование в мире нравственного зла и смерти, то напрасно мечтать об устранении из него страданий, бедности и всяких других невзгод.

В XVI веке возник у анабаптистов, в связи с формально-законным подчинением откровениям мнимых новых пророков, сумасбродный хилиастический антиномизм, выражавшийся в отвержении авторитета власти, военной службы, присяги, судов, собственности, всякого различия между богатыми и бедными. Анабаптизм стремился водворить на земле господство святых – теократию. В ней духовный грех самопревозношения, гордости, отличавший сектантов, повлёк за собой и другие грехи с преобладающим чувственным направлением (многожёнство). Отсылая к церковной истории за подробностями относительно этой стороны дела, ограничимся следующим общим замечанием: корень заблуждения анабаптистов заключается не в пренебрежении только к нравственному миропорядку, установленному самим Богом, но и в смешении земного царства Мессии с небесным, в перенесении на настоящее состояние мира некоторых свойств, характеризующих собой будущее состояние его. Нет сомнения, общественные учреждения,

отрицаемые анабаптистами, должны исчезнуть, когда настанет иной, наиболее совершенный порядок вещей, предсказываемый Евангелием. Из этого однако же не следует, будто бы они не имеют существенного значения для всей экономики настоящей нашей земной юдоли. Пока длится теперешний период земной жизни, нельзя представить такого времени в нём, когда были бы устранены святыня брака, неприкосновенность имущества, отношения между начальствующими и подчинёнными, пастырями и пасомыми, не возмущая нашей совести и не вызывая с её стороны требования восстановить поправное нами²⁰.

16. Политический, или дипломатический антиномизм

Политический или дипломатический антиномизм измыслил два рода этики: одна пригодна будто бы только для частной жизни, в которой нравственные требования должны безусловно исполняться всеми людьми и права ближнего должны сохранять полную свою неприкосновенность, а другая имеет обязательное значение для деятелей на поприще государственном. С точки зрения этой политической, или дипломатической морали, основанной на правиле: цель освящает средства, бывают такие обстоятельства и положения, когда необходимо нарушить чьи-либо права, отступить от трактатов, нарушить данное слово или клятву, или дать клятву, не думая её исполнить. Всё это допускается, коль скоро без этого нельзя добиться осуществления каких-либо целей или выполнить какой-либо великий политический план.

Против этого различения морали частной жизни и морали общественной жизни нужно всячески бороться. Всеобщность и необходимость, связанные с понятием о нравственном законе, не допускают никаких ограничений или исключений. Всякая разумная политика не может отрешиться от идеи права и справедливости, поскольку же она не может игнорировать и учение о нравственности. Пусть поэтому не только в частной, но и в государственной жизни осуждается, по примеру апостола, предложение: «Не делать ли нам зло, чтобы вышло добро?» (Рим. 3, 8). Стремясь ограничить безусловную обязательность нравственного закона, этим самым люди, хотя бы и в единичных случаях, покушаются на извращение нравственного порядка, самим Богом установленного в мире. С другой стороны, этот политический или дипломатический антиномизм является мудрованием двусмысленного и шаткого достоинства. Цель, которая должна служить оправданием употребляемых средств, здесь есть не что-либо реально существующее, а лишь предполагаемый исход дела. Спрашивается: кто же поручится, что желаемый исход дела непременно состоится? И этого мало:

если бы даже всячески был обеспечен такой, а не другой исход, всё-таки никак нельзя быть уверену в том, что самый успех предпринятого дела не вызовет каких-либо неожиданных плачевных последствий для общества по прошествии некоторого времени, когда достигнутое вступит в новые исторические комбинации. На чью же, как не на нашу ответственность падёт всё то зло, какое может проистечь отсюда? Ведь мы же сами своей неправдой вызвали движение, в конце-концов приведшее общество к бедствиям. Никому из нас неведомо будущее. Поэтому и наш долг состоит не в том, чтобы брать на себя роль некоей провиденциальной силы и вторгаться в божественное мироуправление, а в том, чтобы в каждом данном случае поступать согласно с требованиями нашей совести. Действуя иначе, мы вынуждаемся возлагать упование не на Бога, говорящего в нашей совести, а на какую-то судьбу или счастье, создаём себе из неё особое божество и вступаем на путь фатализма.

Кант, у которого всегда есть чему поучиться, когда речь идёт о вопросах нравственного свойства, заслуживает внимания и в наше время. Он разделяет государственных людей на две категории: нравственных политиков и политических моралистов. Первые суть те, кто согласует свою политику с требованиями морали. Вторые, наоборот, сами изобретают особую мораль, чтобы наилучше согласовать нравственные требования с интересами государственного деятеля. Первые находят, что политическое правило: «Будьте мудры, как змии», может и должно быть соглашено с дальнейшими словами Иисуса Христа: «Будьте невинны, как голуби». Эти политики не довольствуются мыслью, что честность есть лучшая политика. Они идут дальше и говорят, что честность лучше, чем какая бы то ни была политика и составляет необходимое условие последней. Конечно, государственный деятель и этой категории руководится разными соображениями, чтобы достигнуть цели, которую он считает доброй и справедливой. Однако же самым важным представляется ему не конечный исход дела, а *требование долга*. Исполняя этот последний, он поставляет результат своих усилий в зависимость от божественного

мироуправления. Между тем, политики-моралисты (антиномисты) самым важным и высшим считают *исход или успех* предпринимаемой меры, и в жертву ему приносят всё остальное. По мнению Канта, эти-то политики и являются одним из главных препятствий к водворению мира между различными государствами. Конечно не одни великие вожди народов, известные из истории, руководились этой политикой, убийственной для мирного течения народной жизни, но этой же политикой руководствуется большинство и мелких правителей, оканчивая главами политических партий и представителей политической прессы. Тут часто столько различных моральных воззрений, сколько существует партий. Чтобы добиться большинства голосов и торжества своей партии, нередко пускаются в ход самые презренные средства.

Наиболее последовательными в отрицании нравственного закона являются политики-фаталисты. Фаталистический взгляд на жизнь может быть достоянием и тех, кто теоретически не отрицает свободы человеческой воли. Конечно, это – непоследовательность, но она нередко встречается. Политики-фаталисты, упуская из виду божественное мироправление, сверх человеческой воли и человеческого гения не признают действующей в мире никакой другой силы, кроме судьбы, обстоятельств, счастья. Выступая на сцену исторического делания, эти политики в большинстве случаев выглядят какими-то азартными игроками. Как бы ни казались они верующими, но в основе их воззрений, хотя бы и неведомо для них самих, неизбежно лежит мысль, что не «Бог совести» управляет историческим мировым процессом, а иной бог, которому и нужно приносить дары и жертвы. Если бы была у них безусловная вера в «Бога совести» как в премудрое и всемогущее существо, управляющее судьбами народов и человечества, тогда неоткуда было бы взяться и теории, противоречащей этой вере. Веруя в Провидение и руководясь требованиями нравственного долга, человек скорее согласится быть побеждённой, страдающей стороной, чем играть в судьбу. Это и было бы нравственной политикой. Тогда как сторонники этой последней признают нравственную цель и для исторического процесса человеческой

жизни и деятельности, политики-фаталисты не все возвышаются и до мысли о прогрессе цивилизации. Потому-то они и в своей деятельности сообразуются не с вечным законом правды, но с обстоятельствами. Могущество и хитрость отдельных лиц – вот, по их взгляду, высшая сила,двигающая историю. По отношению к собственной личности у них встречается вера в свою счастливую звезду. Когда эта звезда зайдёт, чем же они утешают себя? Большею частью – той мыслью, что в этом-то и состоит движение истории. Нередко, однако, прибегали в этом случае и к самоубийству. Не вера в какую-то слепую силу, движущую историей, руководит политиком противоположного направления. Он действует в силу убеждения, что положение человека в этом мире может быть улучшено исключительно лишь нравственными средствами – исполнением в отношении к людям того, чего требует долг, добро. Мало того: он держится убеждения, что цель истории иная и бесконечно высшая, чем *какая бы ни было* политика. По отношению к этой-то святой цели самые государства, по его мнению, являются не более, как средствами, с помощью которых, между прочим, должна достигаться она же.

Кроме упомянутых политиков есть ещё третий очень многочисленный класс, состоящий из лиц не примыкающих ни к тому, ни к другому классу, держащихся мировоззрения среднего между нравственным и фаталистическим и усиливающимся угодить «Богу совести» и божеству «отношений и обстоятельств». Ради якобы скорейшего и вернейшего достижения преследуемых целей эти политики изменяют требованиям своей совести и приносят жертвы второму божеству, как это видно и из парламентских прений в конституционных государствах за последнее время.

После всего, что сказано было, нас могут спросить: «Неужели ни в каком случае и ни в каком смысле не может быть оправдан политический антиномизм?» Ведь бывают иногда такие несчастные затруднительные положения, когда, проводя какую-либо благотворительную для общества меру, невозможно бывает обойтись без нарушения прав чьих-нибудь или формального правового порядка. При известных

обстоятельствах кажется самая революция не является ли делом хорошим? Таков например переворот, предпринятый народом для свержения свирепой и злой тирании или для дарования кому-либо власти, благодетельной для масс (Цезарь, Кромвель и т. п.).

Понятно, мы не в состоянии предложить какого-либо общего правила, пригодного для оценки всех отдельных происшествий и случаев подобного рода, представляемых историей человечества: они являются очень разнородными по своему характеру и по вызвавшим их мотивам. Тем не менее есть апостольское правило, могущее служить важным руководством в решении вопросов подобного рода. Это правило гласит: «Должно повиноваться Богу более, чем человеку» (Деян.4:19). В тех случаях, когда эти слова должны иметь *прямое и несомненное* приложение, мы не отрицаем права нарушения человеческих узаконений ради выполнения велений Самого Бога. Само собой разумеется, весьма трудно определить нравственное достоинство того или другого обстоятельства и показать относительно каждого отдельного случая правильность ссылок на волю Божию. Тут выступает различие частных конкретных случаев, которые должны быть основательно и во всех отношениях рассмотрены и обсуждены. Ввиду того, что в настоящее время усиливаются оправдать все древние и новейшие революционные движения ссылкой на их историческую необходимость, мы должны заметить следующее: без сомнения, не может быть отрицаема известная степень необходимости, с которой возникли многие из политических революций. В этих случаях нравственная свобода отдельных лиц бывала парализована страстями, сильно возбуждёнными так или иначе. Однако же, на кого бы ни падала ответственность²¹ за это, всё-таки здесь неоспорим элемент греховности, зла. Конечно и крупные личности, обыкновенно играющие роль при этих переворотах, могут вовлекаться в них потоком возбуждённых страстей. Но кто же скажет, что они выходят отсюда незапятнанными и беспорочными? Этого быть не может, так как для этого они должны быть более энергичными и нравственными, чем каковы они на самом деле,

обладать не только высшей мудростью, но и гораздо наибольшей силой воли и являться вполне свободными от окружающей дурной нравственной атмосферы. Рассматривая с этой точки зрения исторические явления указанной категории, можем сказать, что большая часть их *необходимо* совершилась. Что касается отдельных лиц, участвовавших в этих событиях, то из них некоторые лица могут быть оправданы, поскольку к ним будем прилагать *снисходительную* меру оценки. Тем не менее, элементы греховности и преступности, присущие таким историческим деяниям, кто бы ни был виной их: отдельные лица или массы народные и какими полезными они не оказывались впоследствии с иной какой-либо точки зрения, эти элементы греховности и преступности ни в каком случае не могут быть оправданы перед судом вечного нравственного закона, требующим, чтобы каждый грех, каждое преступление были заглажены покаянием и добрыми делами. Мздовоздаяние за эти грехи или преступления совершает Бог – высшая справедливость, идёт ли речь о грехах в частной или общественной жизни. Высшее правосудие обнаруживает себя то по прошествии долгого времени, то тотчас же. Как часто мы видим приговоры вечной правды то в летописях истории, то в событиях, совершающихся на наших глазах! Когда этот приговор ещё не произнесён, то нам нужно иметь в виду издавна идущее предостережение: *Respice finem!* Конечно, мысль, что всемирная история есть всемирный суд, не должна быть принимаема в безусловном смысле. Будет и иной суд, когда всякий получит должное за свою жизнь и деятельность!..

17. Иезуитский антиномизм²²

Иезуитство, по-видимому, не имеет ничего общего с антиномизмом, так как волю Божию, оракулом которой для иезуитов служит Римский папа, оно признаёт законом для себя и всё делает *ad maiorem Dei gloriam*, т. е. во имя Божие и к славе Божией. Самое появление иезуитского ордена, как реакции реформатскому движению и распространению протестантства, точно определённая и твёрдая внутренняя организация ордена, – единство и изумительная дисциплина во всех его исторических движениях и действиях, направление всей его деятельности к тому, чтобы сохранить римско-католическую форму христианства и весь мир, если возможно подчинить этой форме, всё это говорит, по-видимому, за строго номистический характер иезуитства. При всём том, что нравственный закон, всегда один и тот же по содержанию своему, имеет, как выше изложено, две взаимно-неотделимые одна от другой санкции: внутреннюю, или свидетельство нравственного чувства, и внешнюю, или авторитет божественный. Стремясь подчинить человеческую волю *внешнему*, якобы непогрешимому, божественному авторитету в лице папы и сделать из неё только орудие папской воли, «как труп» в руках живого человека или «как жезл в руках старца», иезуитский орден должен был стремиться не к тому, чтобы в своих приверженцах духом евангельского закона возбуждать и усиливать нравственное чувство, чтобы они сами, при свете слова Божия, чувствовали и сознавали в каждом отдельном случае их жизни, что есть добро и что – зло, что составляет их обязанность и что – грех, а к тому, чтобы это чувство ослабить, угасить и заменить такими внешними предписаниями, которыми бы наилучшим образом достигалась цель иезуитского ордена. Отсюда понятно, почему иезуитское нравоучение, оставив без внимания духовную сущность закона, «суд, милость и веру» (Мф.23:23), должно было принять характер внешней регистрации отдельных поступков человека и делать, подобно фарисеям, невероятные усилия к тому, чтобы предусмотреть

каждый возможный случай в жизни человека и дать для его поведения в этом случае определённые правила (казуистика). Но так как заглушить нравственное чувство оказывалось непосильным даже иезуитскому искусству и так как это чувство неодушевлено истинной любовью к Богу и ближнему, находит во внешнем законе неудобноносимое иго, а одушевлённое этой любовью, возбуждало бы верующих к делам, прямо противоположным иезуитским целям, то богословы этого ордена последовательно стремились к тому, чтобы верующие под видом *исполнения нравственного закона* в сущности привыкали только *нарушать* его и притом так, чтобы ни в каком случае не выходили из повиновения иезуитам. Приёмы, которыми иезуиты достигают этой антиномической цели, состоят в следующем:

1. Предлагая положительные евангельские требования к верующим, иезуитские богословы стараются научить их не тому, как бы понять и исполнить эти требования в евангельском духе и по образцу, данному в лице самого божественного Законодателя, а тому, чем бы извинить нарушение этих требований и как бы облегчить и упростить их исполнение. Например о любви к Богу, этом основании христианской нравственности, в иезуитских «нравственных богословиях» трактуется, как об одном из предписаний закона наряду с другими предписаниями: подавай милостыню, не укради, соблюдай посты и проч. Самая любовь понимается не как настроение, которое должно было бы постоянно воодушевлять собой христианина, а как временный порыв души к Богу, минутное умиление пред Богом или буквально: вызывание или возбуждение в себе акта любви (*elicere aktum amoris*). Сроки или моменты таких актов любви разными авторитетными богословами определяются различно: один, например, находит достаточным *полюбить Бога один раз в каждые пять лет*; другой находит возможным *ограничиться одним разом в жизни*, особенно перед смертью, а для тех богословов, которые настаивают на *возможности оправдания пред Богом* разнообразными мнимоблагочестивыми упражнениями, такой акт любви не представляется необходимым даже и перед

смертью²³. «Господь Бог, – говорит один из таких иезуитских богословов, – поступил по всей справедливости, упразднив в царстве новозаветной благодати суровую и строгую заповедь, требовавшую для оправдания полного раскаяния, т. е. возбуждения любви, – повторяю: Он поступил по справедливости, установив таинства, восполняющие недостаток любви и не требующие от нас этого внутреннего направления, которого так трудно достигнуть: ибо, в противном случае, христианам, чадам Божиим, было бы отнюдь не легче приобрести благоволение небесного своего Отца, чем рабам Божиим – иудеям».

О гражданских же законах иезуиты, не стесняясь ничем, учат, что их «можно не исполнять, если, например, большинство сограждан не исполняют, или совсем не принимают, закона или, повидимому, не намереваются принять его²⁴.

2. Излагая действительные запрещения евангельского закона, или то, что есть грех, иезуитские богословы усиливаются расширить как можно больше область *так называемого простительного греха*, т. е., по иезуитскому понятию, такого греха, который не требует очищения через таинство покаяния, следовательно, не есть как будто и грех. Сюда они относят суетные помыслы, бесполезные и тщетные желания и вожделения (*imutilis et vana concupiscentia, vana oblectatio*), расточительность, леность, невоздержанность в еде и питье, алчность к деньгам и т. п. Но и то, что иезуитами относится к тяжкому, или смертному греху, требующему покаяния и исправления, удобно превращается в простительный грех, коль скоро к нему применяется одно из *восьми* (точно указано число!) *условий*, совершающих это превращение; например: если согрешивший усматривал *злость* своего поступка как бы в дремоте, или если он *по совершении греха* внимательно *обсудил* дело и убедился, что не впал бы в грех, если бы поступок его с самого начала представился ему в настоящем его виде... В таком случае и преступление Адама, конечно, весьма простительный грех!

3. *Прямо приучают к лживости*, считая нравственно дозволенным скрывать правду или говорить что-либо в одном

смысле и в то же время подразумевать про себя другой смысл (так называемые *подразумеваемые изъятия* – *restrictiones mentales* и двусмыслия – *aequivoca*). Вот для примера несколько общих правил на этот счёт:

«подсудимый не обязан к признанию, по крайней мере не грешит смертно, не признаваясь в важных уголовных делах, если он питает надежду спастись бегством и если не угрожает от этого вреда обществу»;

«свидетель не обязан давать показание, если показание его может причинить существенный ущерб ему самому или ближним его; он даже грешит, когда открывает правду, которую должен был бы скрыть»;

«во всех тех случаях. в которых дозволяется скрывать правду, можно прибегать к двусмысленным выражениям. что не считается ложью; ибо произносимые слова, если только принимать их в известном смысле (который, разумеется, остаётся тайной для слушающего) или в связи с подразумеваемой оговоркой (которой слушающий также не знает), содержат в себе правду»;

«присяга вяжет совесть в том лишь случае, когда присягающий действительно имеет про себя намерение присягнуть, если же он, не имея такого намерения, произносит лишь формулу присяги, то он не считается присягнувшим и не вяжется присягой».

Из таких и подобных правил иезуиты извлекали и извлекают для себя пользу не только в обыкновенной житейской практике, но и в делах уголовных, исковых и тяжёбных, которыми так богата их история.

Та же нравственная ложь, только более тонкая и более развращающая сердце, проповедуется иезуитами, когда они считают должным то порицать, то извинять одно и то же преступление, *смотря по тому, с каким намерением преступник совершал его или с какой точки зрения он смотрел на объект своего преступления*. Например: прелюбодейная связь не ради прелюбодеяния, а ради чадородия, не есть что-либо нравственно недозволенное, так как чадородие есть не злостная, а добрая цель. Или: тот не

кошунствует, кто даёт обет подать милостыню, если успеет благополучно кончить поединок, совершить воровство, если только, выходя на поединок или на воровство, известное лицо имеет в виду сохранить свою жизнь или не попасться в воровстве, так как сохранение своей жизни и доброго имени есть дело позволительное. Или: преступная связь с замужней красавицей получает разные степени преступности, смотря по тому, на что при этом обращается внимание: на замужество ли этой женщины или на её красоту; в последнем случае намерение направлено не к нарушению супружеской верности, которая лишь косвенно оскорбляется в данном случае; а где нет прямого намерения нарушить ту или другую заповедь, там нет и греха против этой заповеди. Это учение приводит Лигуорий, Латинской Церковью причисленный к лику святых. *как правдоподобное, т. е. как такое, следуя которому христианин не грешит.* Понятно после этого, как такие действия, которые на общечеловеческом языке называются клеветой, предательством, убийством, воровством, для иезуитов и в их интересах превращаются в «законное ограждение» своей жизни, здоровья, имени, или в «законное самовознаграждение».

На основании таких приёмов, приучающих иезуитов и позволяющих им подтасовывать более или менее невинные намерения под самые злостные поступки и извинять последние, и составилось общественное мнение, по которому принцип: *цель освящает, или оправдывает средства* – есть собственно иезуитский принцип, между тем как сами иезуиты отказываются от него, по крайней мере, избегают выставлять его на вид в своих учебниках нравственного богословия. Самое ясное об этом учение Самарин указал у Филуция, высказывавшего это учение по поводу следующего рассуждения Санчеза: «На вопрос, предложенный убийце: он ли убил такого-то? виновный в убийстве может смело отвечать: нет, подразумевая про себя, что он не посягал на жизнь убитого им человека до его рождения. Это не значит лгать, – продолжает своё рассуждение Санчез, – и этим средством позволительно пользоваться для спасения своей жизни, чести, своего имущества или для доброго дела». Филуций в объяснение к этому прибавляет: «Ибо

качество поступка (т. е. нравственность или безнравственность его) определяется конечной его целью». При всём том общераспространённое мнение, что учение об оправдании средств целью составляет отличительную черту иезуитского нравоучения, не подлежит сомнению. Все их безнравственные попытки обойти закон или облегчить его исполнение и оправдать преступление прямо вытекают из одной их цели, признаваемой ими за добрую: «Владеть народными массами во что бы то ни стало, хотя бы для этого нужно было льстить их страстям и жертвовать нравственным законом.

4. Наиболее же общим приёмом иезуитов в предательском толковании нравственного закона служит их учение о так называемом пробабилизме, или правдоподобию. *Сущность правдоподобия* заключается в следующем правиле: «Кто в своих действиях руководствуется правдоподобным мнением (*opinio probabilis*), тот может быть спокоен, *ибо ни в каком случае не грешит*. Правдоподобным же признаётся всякое мнение, *основанное на доводах сколько-нибудь уважительных*» (*quae ratione innititur alicujus momenti*), т. е. «если иметь за себя авторитет нескольких мужей благочестивых, мудрых, опытных, или даже одного такого мужа». Что этих мужей нужно искать в лагере иезуитских моралистов, об этом не нужно и спрашивать. Вся безнравственность пробабилизма заключается в том, что, как бы ни противоречили между собой разные авторитеты на счёт известного поступка, пусть даже одни признают его смертным грехом, а другие вовсе не считают за грех, – «сообразующийся с одним каким-нибудь из этих мнений *ни в каком случае не грешит*, ибо действует в пределах правдоподобия». Это есть общее, коренное правило, признанное всеми казуистами. Только тогда какое-либо мнение теряет характер правдоподобия, когда оно осуждено церковной властью, т. е. папой. Что «в выборе мнения из нескольких правдоподобных всякий может руководствоваться *своими выгодами и следовать на практике тому, которое наименее его стесняет и наиболее ему благоприятствует*» (*opinio favorabilior, magis sibi favens*), это учат сами пробабилисты. Какого рода бывают эти авторитетные мнения, можно видеть из

следующего вывода, сделанного Самариным после тщательного исследования различных курсов иезуитского нравственного богословия: «Смело можно сказать, – говорит он, – что нет такого преступления, которого бы они не извинили, нет такого порока, начиная с грубейших и кончая самыми утончёнными, нет той слабости, для которых бы они ни придумали благовидного оправдания и поблажки. Разверните любой курс их нравственного богословия – это, в полном смысле слова, справочная книга, в которой всякий может отыскать по алфавитному указателю то, что ему нужно для усыпления своей совести»²⁵. Лучше же всего значение пробабилизма для иезуитов и его отношение к христианскому закону характеризуется отзывом иезуита Каралноея о своём собрате, известном богослове Дионе: «Дивлюсь гениальности этого учёного! Одни лишь завистники могут отрицать, что его *остроумию* удалось возвести на степень правдоподобных много таких мнений, которые до него были неправдоподобны. Если эти мнения стали правдоподобны, то *благодаря именно ему все те, которые следуют им на практике, теперь уже не грешат, тогда как прежде до него, следуя тем же мнениям, они грешили*» (Ellend. p. 118; Самарин, 150).

Не ясно ли, что от христианского закона, закона совести и Евангелия, иезуиты, пользуясь вышеизложенными приёмами, оставили одно только название! Только потому, что они явились такими антиномистами, добросовестный папа Климент XIV, по настоянию правительств всей Европы, за исключением русской императрицы Екатерины II, своим декретом пытался уничтожить иезуитский орден, хотя и сам поплатился за это жизнью. В этом декрете он обвинял их «в нарушении мира и согласия в Латинской Церкви; в восстаниях против других монашеских орденов, пастырей Церкви, академий, университетов, коллегий, училищ и даже государей – и притом таких, которые позволяли им водворяться в своих державах, *в распространении учения, совершенно противного православию* (т. е. даже с римской точки зрения) и *доброй нравственностью*, в любостяжании и алчности к земным благам, в неуместном вмешательстве в дела политики и государственного управления, в устранении

обрядов, освящённых Церковью, и в допущении и превратном объяснении языческих суеверий». Словом, по свидетельству того же папы, «не было такого тяжкого обвинения, которое бы на них не пало» (Самарин, с. 99).

18. Совесть

Слово *совесть* и в научном, и в обыкновенном употреблении имеет неодинаковое значение: под ним разумеют и нравственное чувство, и чувство долга, и нравственный закон; её называют нравственным законодателем, и судьёй, и мздовоздаятелем; одни считают её особой, самостоятельной силой человеческой души, занимающей среднее место между умом и волей человека (Иннок. ч. 1, с. 16; сн. с. 19. Кочет. с. 4; сн. с. 116); другие признают даже чем-то выходящим за пределы человеческой душевной жизни, голосом Самого Бога, извещающего нам нравственный закон, как закон Самого Бога (Плат. §§ 15 и 16). Не упоминаем о тех, которые под совестью разумеют веру, или, точнее, вероисповедание, или *обнаружения своей веры во внешнем богослужении*, когда говорят о *свободе совести*. Такое разнообразие понятий, соединяемых со словом *совесть*, и функций, ей приписываемых, заставляет некоторых из немецких богословов совсем отказать этому термину в годности его для науки, требующей, как они справедливо говорят, ясности и раздельности в понятиях (Rote Ethik, 2-te Ausg. 11, s. 20 ff.).

Вышеизложенное объяснение трёх понятий о нравственном чувстве, нравственном законе и чувстве долга значительно помогает указать в слове *совесть* вполне определённый смысл и притом такой, который, подтверждаясь Св. Писанием Нового Завета, не позволяет смешивать совесть ни с одним из вышеуказанных нравственных понятий, или отправлений.

Такой смысл непосредственно даётся этимологическим значением слова *совесть*. Происходя от глагола *ведать*, *знать*, *совесть* есть прежде всего не иное что, как сведение, или сознание, – тот внутренний свет, который делает нам видимыми или заметными для нашего «я» все явления нашего психического и духовного мира, будут ли это представления и мысли, или чувствования, или желания, или, как это обыкновенно бывает, все эти три вида нашей душевной жизни вместе. Что сознание, как основание всей интеллектуальной

стороны нашего духа, составляет существенную родовую черту понятия совести, это вполне подтверждается терминами, которыми она обозначается и на европейских языках как древних (συνείδησις, conscience), так и в новых (Gewissen, conscience) и которые тождественны или почти²⁶ тождественны с тем, что называется на этих же языках сознанием. Таким образом, древнерусское слово *совесть* прежде всего есть вообще *сознание* подобно тому, как древнерусское слово *Господь* выражает прежде всего субъект власти, господства вообще. Но как слово *Господь*, в отличие от другого однозначного слова: *господин*, у нас исключительно усвоено Богу и означает собой только божественную власть, так и слово: *совесть*, в отличие от *сознания* вообще, прилагается к сознанию не всяких душевных явлений, а только душевных явлений нравственного характера. А так как эти явления все без изъятия сводятся или к свободным намерениям и действиям человека, или к таким или другим движениям нравственного чувства, то полное определение совести может быть так сформулировано: это есть одновременное сознание как свободных намерений и действий человека (предполагаемых ли только, или совершающихся, или уже совершившихся и только воспоминаемых), так и тех движений нравственного чувства, которыми сопровождаются эти намерения и действия²⁷.

Само собой разумеется, что чем больше развито в человеке сознание нравственного закона и чувства долга с одной стороны, и самой нравственной свободы – с другой, тем живее и яснее сознаются отдельные намерения и действия, именно как *свободные, ответственные*, и движения нравственного чувства, именно как *тревожные и мучительные* или *ободряющие и улаждающие*, тем яснее и сильнее, следовательно, становится *совесть* и наоборот. Но во всяком случае *совесть* остаётся ничем другим, как только сознанием, обращённым на те душевные явления, в которых так или иначе сказываются одновременно нравственное чувство, или нравственный закон, с одной стороны, и свобода человека – с другой. В этом, конечно, смысле, т. е. в смысле сознания, можно говорить, и действительно иногда говорят, о совести учёной,

эстетической, или художественной, общественной, политической и т. п. Везде в этих случаях имеются в виду, т. е. сознаются, с одной стороны – требования законов, действующих в науке, искусстве, политике и проч., а с другой – отношение к этим законам свободной воли известного лица или известного общества.

При таком понимании совести становится понятным, почему этому термину, означающему только нравственное сознание, приписываются различные смыслы и самому этому сознанию – разнообразные функции.

Если её называют нравственным чувством, то конечно потому, что она есть сознание движений именно этого чувства по поводу свободных намерений или действий. Если называют нравственным законом или чувством долга, то опять потому, что содержание этого закона, логически сформулированное, есть результат именно сознания обнаружений нравственного чувства ввиду *свободных намерений и действий* человека, равно как и чувство долга есть нечто иное, как опять сознанный совокупность следов всех бывших движений того же нравственного чувства.

Название совести голосом Божиим с логической точки зрения менее всего соответствует её прямому значению: сознание, в котором бы сознающим субъектом было не наше «я», а другое, и притом божественное, не есть более *наше* сознание и уничтожало бы собой всякий разум и всякую человеческую нравственность. Следствием греха первых людей было, между прочим, то, что Бог удалился от них. Несмотря на это удаление Бога, в первых людях было живо нравственное сознание, именно они сознавали в себе чувствования стыда и страха, и это сознание, по учению самого слова Божия, уже не могло быть голосом Божиим в раю: ибо стыд и страх был в сердцах прародителей и заставил их скрыться, удалиться от Бога, а, между тем, они всё же слышали голос Божий, но уже не в себе, а вне себя, как *голос Господа, ходящего в раю* (Быт. 3, 8). За всем тем понятно, почему и это метафорическое название так популярно: нравственный закон, имеющий для нас значение закона только в силу нашего чувства долга, есть, как

мы знаем, в последнем основании своём закон божественный. Сознание невольности и неподкупности, с каким нравственное чувство указывает границы и путь для нашей свободы, есть вместе сознание внешней независимой от нашей свободы и высшей её силы, есть в сущности Богосознание, т. е. есть в одно и то же время проявление не только нравственного, но и нравственно-религиозного чувства. Религия и нравственность имеют таким образом общий корень – одно и то же чувство, которое, поскольку сознание под его влиянием обращено на деяние человека, есть нравственное, поскольку же на первоисточник самого этого чувства есть религиозное²⁸. В совести есть, таким образом, элемент, который заслуживает метафорического названия голоса Божия; таким элементом служит не совесть, не сознание, а объект сознания – *сила и невольность*, с какими по поводу известных намерений и действий совершаются в нас известные движения нравственного чувства.

В таком же метафорическом смысле следует понимать и законодательную, и судебную, и исполнительную функции, которые обыкновенно приписываются совести; всеми этими названиями означает не иное что, как изложенные нами понятия: а) об образовании в нас нравственного закона под влиянием нравственного чувства: это и есть так называемая законодательная функция совести; б) о неизбежности для каждого индивидуума самому применять общие требования закона к отдельным намерениям и действиям в частных случаях жизни, самому сознавать нравственное достоинство их и притом всякий раз испытывать тревожные и предостерегающие чувства: это и есть то, что называется судебной функцией совести; в) под исполнительной, или мздовоздаятельной функцией совести разумеется то отрадное или мучительное состояние, которым сопровождается наше поведение и которое и составляет нашу внутреннюю награду или наше внутреннее наказание. Таким образом, все эти функции приписываются совести метафорически, и самая совесть олицетворяется как нечто индивидуальное, самостоятельное; всё это понятно и имеет

свое основание в душевной жизни, но, тем не менее, логически неточно.

Особенно ненаучно считать совесть особой, самостоятельной силой души, занимающей притом среднее место между умом и волей: будучи ничем другим, как сознанием, совесть и есть только это сознание, поскольку оно обращено, с одной стороны, на свободные намерения и действия человека, а с другой – на движения нравственного чувства. Отделять это сознание от ума и воли человека значило бы лишать эти силы духа человеческого такого содержания, которое, по преимуществу, делает их человеческим умом и человеческой волей. Если наши психологи (Чистович) отводят особое место совести как духовной силе и приписывают ей известные, по-видимому самостоятельные, функции, то отнюдь не в научных видах, а скорее вопреки им: в видах приспособления к народным религиозным мнениям и представлениям²⁹. Самое нравственное чувство, которое составляет такой существенный элемент всего нравственного, также есть чувство вообще, только возбуждаемое не объективным миром, а исходящей от свободной инициативы нашего «я» деятельностью. Нравственная потребность человеческой природы есть κατ' ἐξοκὴν, потребность духовная, есть центральная потребность нашего духа, хотя отнюдь и не единственная в человеческой природе. Удовлетворение всякой врождённой потребности, например, умственной, эстетической, органической, подчинено известным законам, сопровождается понятиями о предметах, удовлетворяющих или неудовлетворяющих её, и чувствованиями приятными ли неприятными, и также невольными; почему же в таком случае для каждой из этих потребностей не предположить *особой силы или агента*, особого чувства, особых законодателей, судей? Дух человеческий есть единство, в котором сознание есть свет для всех возникающих в нём явлений, к чему бы они ни относились, воля – источник всех действий, каким бы мотивом она не возбуждалась, и чувство – характеристика всех состояний, от чего бы они ни зависели. Для научной классификации всех этих душевных явлений разделения и

подразделения, группирования и обобщения неизбежны и полезны, но субстанцировать, обособлять друг от друга и олицетворять все эти отвлечённые формы значило бы вносить не ясность и порядок, а спутанность³⁰ в область самопознания. Мы тем менее имеем нужды в таком олицетворении, что и само слово Божие вполне подтверждает изложенное нами понятие о совести³¹.

В приведённом уже (см. о законе) классическом изречении св. апостола Павла о «деле закона, написанного в сердцах» язычников (Рим.2:14–15), говорится и то, что об этом деле «свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую». Совесть представляется здесь, следовательно, ничем иным, как *сознанием* того, что совершается в сердце и в мыслях человека по поводу такого или другого его дела или действия (ἔργον) и что согласно или несогласно и с нравственным законом. Та же мысль выражается и в другом, также приведённом уже изречении того же св. апостола о необходимости (ἀνάγκη) «повиноваться (власти) не только из страха (гражданского) наказания, но и по совести» (Рим.13:5), т. е. по сознанию этой нравственной необъяснимости, или чувства долга. Как на сознание своего поведения, *одобряемого нравственным чувством*, св. апостол ссылается на совесть кратко: «Похвала наша сия есть свидетельство совести нашей, что мы в простоте и богоугодной искренности жили в мире, особенно же у нас» (2Кор.1:12). «Истину говорю во Христе, не лгу, как свидетельствует мне совесть моя (в Духе Святом), что великая для меня печаль за братьев моих» (Рим.9:1). Как на сознание поведения, *порицаемого нравственным чувством*, указывает на совесть и св. евангелист Иоанн, когда о книжниках и фарисеях, приведших к Спасителю грешницу, говорит, что они, после слов Спасителя: «Кто из вас без греха, пусть первый бросит на неё камень», будучи обличаемы совестью, стали уходить один за другим, начиная от старших до последних (Ин.8:3, 7, 9).

Мы уже замечали, что по мере развития, и притом нормального или ненормального развития, – нравственного чувства и свободы человека и обнаружение этих сил в сознании

может иметь неодинаковую степень ясности, чистоты и живости. Отсюда в Священном Писании разные качества и самого сознания, или совести, применяемые к ней, относятся не столько как к сознанию, сколько как к сознаваемому ею объекту, к различным степеням развития и качествам самого нравственного чувства человека. Так, с одной стороны совесть называется: а) благой (ἀγαθή) или доброй (Деян. 23, 1; 1Пет. 3, 16–21; Тим. 1, 5–19); б) прекрасной (καλή, pulchra, Евр. 13, 18); в) чистой (ναθαρά, 1Тим. 3, 9; 2Тим. 1, 3); непорочной (απροσκοπος, Деян. 24, 16), а с другой стороны: а) порочной (πονηρά) или худой (Евр. 10, 22); б) осквернённой (μεμιασμένη, Тим. 1, 15; 1Кор. 8, 7), сожжённой (здесь человек вообще называется сожжённым (κεκαυτηριασμένος) в совести, 1Тим. 4, 2). Встречаются, впрочем, у того же св. апостола названия таких качеств совести, которые относятся не столько к чувству, как объекту сознания, сколько к самому сознанию или к теоретической стороне совести. Такова упоминаемая в 1Кор. 8, 7–13 *заблуждающаяся или немощная* совесть, совесть идолов (συνέδησις τοῦ εἰδόλου), т. е. сознание, признание идолов за действительно существующие силы. Но так как в немощной или заблуждающейся совести всё же неизбежен элемент нравственного чувства, хотя и превратно воспитанного и неверно истолкованного, и так как это чувство есть единственная непосредственная и произвольная оценка достоинства человеческих действий, то св. апостол убеждает христиан, как более совершенных и в совести, не уязвлять, не оскорблять и эту немощную или заблуждающуюся совесть, *не соблазнять брата своего*: знание, говорит св. апостол, не у всех одно и то же (ст. 7), тогда как нравственное чувство есть последняя опора убеждения для каждого.

Примечание. Вышепоказанными местами Священного Писания исчерпываются все свидетельства Священного Писания относительно совести. Приведённое место из Евангелия Иоанна есть единственное во всех четырёх Евангелиях, где упоминается о совести; а так как Евангелие от Иоанна появилось в употреблении позднее других Евангелий, то некоторые не без основания полагают, что понятие о совести

образовалось у священных писателей мало-помалу под влиянием классической древности, в которой conscientia и συνέδησις употреблялись как общепризнанные термины. Ветхозаветному еврейскому тексту эти термины совсем чужды. У 70-ти толковников встречается один раз³², на что указано мною в параграфе «О нравственном чувстве», именно в Еккл. 10, 20, слово συνέδησις, которым переведено еврейское слово, означающее знание, сознание, глубоко-внутреннее сознание (System der biblischen Psychologie, 2-te Ausg. Leipzig, 1862. S. 134), но Св. Синод счёл за лучшее перевести это слово не термином: совесть, а выражением: в мыслях, что значит то же, что в сознании. По переводу 70-ти этот стих будет читаться так: «И в мыслях твоих не злословь царя». В Ветхом Завете ещё раз встречается слово: совесть, в Прем. 17, 10: «Нечестие, преследуемое совестью, всегда придумывает ужасы». Но этой книги, как известно, не существует на еврейском языке. Всё, что относится к совести как сознанию нравственного чувства, для еврея выражалось в одном слове: сердце (см. выше о нравственном чувстве).

19. Нравственная свобода

Чего не должно под ней разуметь? Излагая понятия о нравственном чувстве, нравственном законе, чувстве долга и совести, мы везде имели в виду и свободные намерения и действия человека, по поводу которых возбуждаются те движения нравственного чувства и возникают в сознании те представления, которые дали материал для указанных понятий. Переходя теперь к самым намерениям и действиям человека, из повторения и усиления которых образуется добродетель или порок и нравственный характер, мы должны прежде всего остановить внимание на том, что этим намерениям и действиям сообщает значение нравственных, т. е. таких, по поводу которых возбуждается нравственное чувство. То, что нашим намерениям и действиям сообщает такой характер, заключается не в самих намерениях и действиях, а в том, что они сознаются свободными, – в нравственной свободе. На сколько, с одной стороны, нравственное чувство составляет основание тех представлений, из которых образовались понятия о нравственном законе, чувстве долга и о совести, на столько же нравственная свобода составляет основание для тех духовных образований, которые называются добродетелью и пороком и нравственным характером. Сливаясь же между собой нераздельно в самом центре нашего сознания, в нашем «я», оба эти элемента, т. е. нравственное чувство и свобода, совокупно с их сознанием при каждом акте самосознательной деятельности, составляют исключительное, существенное содержание самого этого «я» или нашей духовной личности³³. Столь неизмеримо важное значение понятия о нравственной свободе требует самого внимательного и отчётливого понятия о ней с православно-христианской точки зрения. Раскрывая это понятие, объясним прежде всего отрицательную его сторону, т. е. то, чего не должно разуметь под нравственной свободой, а затем – положительную сторону этого понятия, т. е. то, что разумеется под этой свободой; далее предложим ответ на известные нам возражения против существования правильно

понятой свободы и, наконец, постараемся доказать согласие нашего учения о свободе с учением божественного Откровения.

Часто говорят о свободе, разумея под нею не что-либо действительно существующее, а только отвлечённое, и притом чисто отрицательное, понятие, т. е. разумея *отсутствие внешнего, со стороны внешней природы или других людей, препятствия к каким-либо внешним же действиям*. В таком смысле говорят о ней, когда рассуждают о свободе гражданской, т. е. об отсутствии препятствий со стороны других людей так ли иначе располагать своим имуществом, заключать договоры и т. п.; о свободе печати, т. е. об отсутствии внешних же препятствий обнародовать такие или другие мысли; о свободе политической, т. е. об отсутствии препятствий к такому или другому участию в государственных и международных делах и отношениях; о свободе вероисповеданий, т. е. об отсутствии опять внешних же принудительных препятствий так или иначе проявлять вове свои верования. Всё это говорится о свободе почти в таком же смысле, в каком говорят о свободном воздухе, коль скоро он не заперт со всех сторон, о свободных птицах или животных, коль скоро они не в клетке или не на цепи и т. п. Не о такой, конечно, свободе речь, когда говорят о нравственной свободе.

Говорят также о свободе в ином, более положительном, смысле по отношению к живым существам и даже к человеку – именно как *о последней причине их действий, не характеризуя, однако же, далее ничем этой причины*. Такое понятие о свободе ближе к существу дела, но всё же оно очень двусмысленно. Одна причина не походит на другую. Известный цветок, при влиянии на него лучей солнца, как будто сам раскрывается или обращается к солнцу; домашнее животное, при влиянии на него, например, запаха пищи, угрозы или ласки хозяина и т. п., само бежит в ту или другую сторону; в обоих случаях причина движений или действий лежит как в солнце, запахе, звуке, так и в организации растения или животных. Если бы животное могло сознавать себя, то оно, без сомнения, сознавало бы себя причиной своих действий, но это означало бы отнюдь не то, что оно *обладает свободой или есть*

свободная причина своих движений и действий, а только то, что внешние влияния на него, благодаря его внутренней организации, необходимо заставляют его двигаться не непосредственно, через внешний толчок или соприкосновение, а через посредство нервной системы и присущей ему силы ощущений и врождённых влечений. Из этих внутренних влечений и ощущений и из повторения такого или другого способа возбуждения и удовлетворения их может и в неразумных животных сложиться целый строй так называемых нравов, – строй, который называется иногда волей их и может видоизменяться под влиянием воспитания, дрессировки и пр., но всё же это будет не та свобода, о которой у нас речь. Если всё это и можно назвать свободой, то только свободой *психологической* или *естественной*, имеющей тот смысл, что существо, сознающее свои влечения и действия как *свои*, вынуждается к ним не материальной силой непосредственного толчка и не слепой физической силой движения, а через посредство ощущений и соответствующих им представлений, движущих однако это существо с такой роковой необходимостью, с какой вода течёт по наклонной поверхности или круглое тело движется от данного ему толчка. Так обыкновенно понимают свободу детерминисты, т. е. те, которые отвергают её в человеке и потому, со своей точки зрения, приписывают существование её в человеке его самообольщению.

Такую свободу, т. е. как последнюю причину человеческих действий, имеют в виду и многие философы и богословы, когда стараются доказать превосходство человеческой природы перед неразумными тварями или объяснить образ Божий в человеке как бесконечно возвышающий его над ними³⁴. Но им справедливо возражают детерминисты, что действовать может человек не иначе, как по известным только побуждениям или хотениям, которые все, как зависящие, с одной стороны, от неизменных потребностей человеческой природы, а с другой – от влияния внешнего мира, отнюдь не во власти человека и что всякая человеческая решимость и дело не суть неизбежное следствие наиболее настойчивого или сильнеешего

побуждения, энергия которого скрывается, с одной стороны, в неизменных свойствах человеческой природы, с другой – в возбуждении этих свойств внешними влияниями. «Делает человек только то, чего он сам хочет. Это правда, – говорят детерминисты, – но хотеть он может в каждый данный момент только того, чего он хочет, т. е. по необходимости, и ничего более»³⁵.

К этой же категории должно отнести довольно двусмысленное учение о нравственной свободе и некоторых из новейших отечественных писателей, например, Чичерина («Наука и религия», Москва, 1879 г.). С одной стороны, доказывая нравственную свободу человека, г. Чичерин справедливо учит, что человеческая душа не есть «пустая коробка», в которой будто бы действуют независящие от неё побуждения и внешние влияния, что она носит в себе нечто общее, единое, безусловное, что возвышается над всеми частными, разнообразными и конечными побуждениями, что она способна как в теоретической области восходить от отвлечения к отвлечению, пока не дойдёт до чистого отрицания, так и в практической может возвышаться над частными побуждениями или данными мотивами, противопоставляя им всякие другие, частные же мотивы, или всем частным побуждениям способна противопоставлять сознание безусловно общих начал, – или может отрешаться и от последних, воздерживаясь от всякой деятельности по данному поводу *единственно ради идеи чистой свободы или нежелания связать себя чем бы то ни было, – и таким образом возвышаться к безусловной своей сущности или своей независимости от чего бы то ни было.* Таким образом под свободой здесь разумеется *независимость человека от чего бы то ни было или чистая свобода*, которая составляет и его безусловную сущность. С другой стороны, объясняя происхождение зла в мире, он пишет: «Как существо разумно-нравственное, человек сознаёт общий, безусловный закон, связывающий его со всеми разумными существами, и действует на основании этого закона. Как существо чувственное³⁶, напротив, он не имеет иного побуждения, кроме личного удовольствия, которое часто может идти в разрез с

требованиями нравственного закона. Мы имеем здесь сопоставление двух противоположных мировых начал: отвлечённо-общего и частного».

«Эти противоположные начала, – продолжает г. Чичерин, – сочетаются в едином существе, которое сознаёт себя как единственное лицо и действует как таковое. Следовательно, это сочетание невозможно представить в виде двух независимых друг от друга сил, которые находятся в постоянной борьбе и из которых при данных обстоятельствах то та, то другая может получать перевес. В единичном существе может быть только одно господствующее начало, и этим началом в человеке может быть только разум, ибо очевидно, что безусловно-общий закон не может подчиняться частным определениям, а должно быть наоборот. Единичное существо, в котором, по закону его природы, господствуют частные влечения, не есть существо разумно-нравственное. Это – животное, а не человек. Следовательно, если человек допускает в себе преобладание частных влечений над общим законом, то это допущение может быть только делом владывающего элемента его души, то есть разума. *В самом разуме должно произойти раздвоение.* Это и разумел Кант, когда он утверждал, что нравственное зло состоит не в преобладании частных целей над общим законом, а в том, что разум в себе самом признаёт правило, допускающее это преобладание»³⁷.

«Это внутреннее раздвоение разума объясняется диалектическим законом, который выведен идеализмом. Но разум сам же это противоположение сводил опять к единству. Противоположность определений заключается здесь в том, что, с одной стороны, разум является сознанием общего закона или связи разумных существ, а с другой – он же сознаёт себя отдельным существом или самостоятельным частным центром. Тот момент, в который эта самостоятельность, признавая себя исключительным началом, ставит себя в противоречие с общим законом, есть явление зла. Становясь на эту точку зрения, человек отрицает собственную внутреннюю сущность – те вечные и бесконечные начала, которые лежат в основании его природы, как разумного существа. *Повод же к такому*

отрицанию подаёт сочетание разума с физическим элементом. Как чувственное существо, человек есть не более, как отдельная особь, которая ищет личного удовлетворения и во всём остальном видит только средство для осуществления этой цели. Вместе с тем, будучи одарён разумом, человек может подчинять себе внешние предметы. Соединяясь с чувственным элементом, разум является владыкой физического мира. Отсюда поползновение, или, говоря языком нравственности, искушение, выделиться из подчинения общему закону и сделаться самостоятельным центром. А так как это поползновение вытекает из самой природы человека как отдельной особи, то можно сказать, что оно ему прирождено. Поэтому нет человека, изъятых от зла".

«С другой стороны, однако, это внутреннее раздвоение составляет не более как низший момент человеческого естества. Внутренняя сущность человека состоит всё-таки в подчинении частных стремлений общему закону, и это сознание сохраняется в нём неизменно как требование не умолкающей совести. Поэтому, когда он выступает из подчинения общему закону и, раздвоясь внутри себя, ставит личные цели выше общих, он не может ссылаться на то, что он не ведал, что творил. Это извращение его природы есть собственное его дело или акт свободы. Но совершивши этот факт, он внутри себя всё-таки остаётся тем, чем он был. Его природа состоит в том, что общее начало должно властвовать над частным, а потому он всегда сохраняет возможность отрицать то отрицание и возвратиться к положительным требованиям бесконечного своего естества. Он волен нарушить закон, но он волен также ему подчиняться».

Двусмысленность заключается тут в понятии и о чувственной природе человека, и о духовной, и о личности его, и о свободе.

Чувственность, по учению Чечерина, составляет неотъемлемую принадлежность человека как *личного существа*, – она составляет условие того, что он может испытывать *личное удовольствие*. Следовательно, заключаем мы, под чувственностью разумеется не телесная только

природа человека, но и духовная, поскольку личное удовольствие бесспорно есть не телесное только явление. Но такое удовольствие, или способность чувствовать, не имеет, по видимому, у г. Чечерина ничего общего с духовной, или разумно-нравственной, природой человека, ибо разумно-нравственное противопоставляется г. Чечериным чувственному, от которого зависит всякое личное удовольствие.

Что же такое после этого духовная, или разумно-нравственная природа человека? Чем она возбуждается к деятельности? И на этот вопрос ответ опять двусмысленный. Это есть разум, властвующее или господствующее начало в человеке, безусловный элемент его духа, носитель абсолютных начал или законов как познания, так и практической деятельности человека. Как носитель практического нравственного закона, т. е. сознания связи разумных существ между собой, он прямо противоположен всему личному, частному и потому безусловно осуждает все личные, частные побуждения в деятельности человека, *коль скоро они становятся в противоречие с требованиями общего закона или пересиливают их.* Но если личное, следовательно индивидуальное, *eo ipso*, как не общее, частное есть противоречие разуму, то что же такое в таком случае и сам разум вне личности, т. е. вне самосознания, следовательно вне индивидуальности? Что такое общий закон разума без соответствующего ему нравственного чувства, движение которого составляет единственный мотив к исполнению закона и есть всегда личное состояние? И как возможно исполнение общего закона вне индивидуальных обязанностей каждой отдельной личности? Если частные, личные побуждения всегда составляют нечто противозаконное, то противозаконны и все обязанности, как индивидуальные. Тогда всякая нравственность, личная жизнь, а с ней и сам разум подлежат осуждению. Если же эти обязанности могут гармонизировать, как доказывает и сам г. Чичерин, с общими законами, в таком случае требования разума не могут быть в нравственном отношении противопоставляемы личным, индивидуальным побуждениям. По мнению г. Чичерина, «закон выражает связь

разумных существ между собой и в этом случае прямо противоположен личному, частному». Но связь разумных существ между собой не исчерпывает ещё всего содержания нравственного закона, предполагает собой личное самосознание этих существ, если они действительно разумны, и, наконец, отнюдь не может быть противопоставляема личным интересам их, которые могут быть и бывают отнюдь не эгоистического свойства. Г. Чичерин неотчётливо мыслит как природу духа, так и свойства и содержание нравственного закона.

«В человеке, – продолжает г. Чичерин, – сочетаются противоположные начала: отвлечённо-общее и частное; но, как единичное существо, он сознаёт себя и действует как единое лицо; господствующим началом в нём может быть только одно – разум; ибо очевидно, что безусловно общий закон не может подчиняться частным определениям, а должно наоборот. Если человек и допускает в себе преобладание частных влечений (становится через это, по словам г. Чичерина, животным, а не человеком), то и это допущение есть дело только разума; сам разум подвержен возможности раздвоения, с одной стороны будучи сознанием общего закона или связи разумных существ, с другой, – сознавая себя отдельным существом или самостоятельным частным центром. Тот момент, в который эта самостоятельность, *признавая себя исключительным началом*, ставит себя в противоречие с общим, есть явление зла; поводом же к этой самостоятельности служит сочетание разума с физическим элементом, с чувственной стороной человека, по которой он есть не более, как отдельная особь, стремящаяся только к личному удовлетворению».

Итак, что же такое человек по Чичерину? Личное ли он и самостоятельное существо или безличное? Ни то, ни другое, но нечто среднее между тем и другим. Он не может быть только самостоятельным существом или самостоятельным частным центром – ибо самостоятельность, отдельность есть противоречие общности, связи разумных существ между собой. Но с другой стороны, будучи соединением общего и частного, он, как единичное существо, не может не сознавать себя *одним*

центром, лицом, хотя в нём и должно господствовать не личное, а общее начало. Всё это крайне сбивчиво, темно и неосновательно. Не гораздо ли проще и правильнее было бы сказать, что человек есть лицо, носящее в себе сознание обязательных для всех людей требований закона, каждым лицом, однако, осуществляемых самостоятельно, в виде индивидуальных обязанностей? В таком случае ни самостоятельность не будет противоположна общему, ни индивидуальные обязанности не будут противоречить общеобязательным требованиям закона, как связи разумных существ между собой личные побуждения не будут *eo ipso* эгоистическими, противоположными общему закону или общему благу; а также самая свобода не будет иметь того диалектически-детерминистского характера, какой она имеет в теории г. Чичерина.

По этой теории выходит, что свобода есть только *отрицательное понятие, отсутствие зависимости от чего бы то ни было* и притом свойственное разумному существу только потому, что оно есть синтез двух начал: безусловного и условного, бесконечного и конечного. Только благодаря этому синтезу, разум, как господствующая в нём часть, имеет возможность возвышаться над частными побуждениями, противопоставляя одни из них другим, или всем частным побуждениям противопоставлять сознание безусловных начал, или отрешиться и от последних, воздержавшись от всякой деятельности по данному поводу единственно *ради идеи чистой свободы или нежелания связать себя чем бы то ни было*, и таким образом возвыситься к безусловной своей сущности или своей независимости от чего бы то ни было. В сущности такая свобода и такая безусловная сущность есть чисто отрицательное понятие, ничем не отличающееся от вышеобъяснённой естественной, или психологической, и потому очень легко может быть принято и детерминистами. Без побуждений для человека невозможна деятельность; а во власти ли человека эти побуждения, г. Чичерин этого не объясняет; воздержание от деятельности ради идеи чистой свободы не составляет её доказательства; ибо само

воздержание, хотя бы и кратковременное, будет всё же актом воли и притом из-за определённого желания – доказать свободу. А может ли человек, при известных условиях, не желать этого доказательства, этого не видно из этого самого доказательства. Объясняя же происхождение зла в человеке, г. Чичерин сам ослабляет и эти, и без того не сильные, свои доказательства. В силу всемогущего диалектического метода, в теоретической области разум вынужден переходить от одного положения к другому, противоположному и потом к синтезу их, за которым следует снова анализ, противоположение и новый синтез и так далее в восходящей линии; в силу того же диалектического метода человеческому разуму прирождено, по г. Чичерину, практическое поползновение, или искушение, раздвоиться с собой, выступить из подчинения общему закону и сделаться самостоятельным центром. Хотя это внутреннее раздвоение составляет не более, как низший момент человеческого естества, тем не менее *поползновение к нему вытекает из самой природы человека, как отдельной особи, и потому нет человека, –* говорит г. Чичерин, *– изъятото от зла.* Чем же здесь является нравственная свобода человека, если не врождённым диалектически-нравственным методом, по которому человеку неизбежно приходится то нисходить от общих начал к частным побуждениям, т. е. делать зло, то восходить от этих последних к первым, т. е. освобождаться от зла; ибо разуму невозможно, по г. Чичерину, не сознавать себя самостоятельным центром, или лицом, и невозможно жить ни одними общими началами без частных побуждений, ни одними частными влечениями без сознания общеобязательных законов. Мнимая независимость от чего бы то ни было, таким образом, оказывается очень сродной с чистой необходимостью действовать так, а не иначе, по свойству самих элементов, синтезом которых, по г. Чичерину, является сам человек.

А между тем понятие нравственной свободы отнюдь не требует ни того, чтобы человек действовал без личных побуждений, ни того, чтобы он не был в нравственном отношении самостоятельным центром. Напротив, где нет личных нравственных побуждений и где нет в то же время

нравственной самостоятельности, там немислима и
действительная свобода.

20. Что разумеется под нравственной свободой?

Под нравственной свободой человека разумеется *ни от кого и ни от чего независящая его сила, или энергия самоопределения в отношении к добру или злу*. Эта сила, или энергия в нас есть наше «я», поскольку оно, сознавая себя в своих намерениях и действиях, всегда сознаёт себя вместе и под влиянием своего *нравственного чувства*. Такая сила, очевидно, не походит ни на физическую свободу – отрицательное понятие об отсутствии внешних препятствий к проявлению своих хотений вовне, ни на естественную, или психологическую – последнюю причину намерений и действий, безразличных в нравственном отношении, ни на свободу диалектическую (г. Чичерина), которая есть тоже чисто отрицательное и в нравственном отношении безразличное понятие о мнимой *независимости от чего бы то ни было*, совпадающей в то же время с чистой необходимостью³⁸.

Проявление свободы как энергии самоопределения в отношении к добру или злу подобно проявлению всякой другой живой силы, *невозможно без мотивов или возбуждений*. Но мотивы, или возбуждения всякой другой живой силы лишены нравственного характера, т. е. участия нравственного чувства: там сильнейший мотив решает действие; но зато там нет ни порицания, ни одобрения этого действия, ни ответственности за него; там действует сила, может быть и расчётливая, и действующая целесообразно, но нравственно слепая и безответственная; там эта сила есть или материальная, стихийная сила, или животная, одарённая инстинктом, но не нравственная, не лицо. Нравственная же свобода является, т. е. сознаётся (другой области проявления, кроме сознания, свобода не может иметь) *исключительно и единственно в тех намерениях и действиях, которые сопровождаются таким или другим движением и, следовательно, сознанием нравственного чувства*. В своих намерениях и действиях, руководясь этим чувством, свобода производит добро и в таком случае наше «я» сознаёт себя нравственно удовлетворённым;

противясь же этим указаниям и следуя возбуждениям других потребностей человеческой природы наперекор указаниям нравственного чувства, свобода производит зло, и наше «я» в таком случае сознаёт себя нравственно угнетённым, униженным или страдающим. Таким образом, действуя свободно, наше «я» действует под влиянием определённых мотивов; но эти мотивы являются всякий раз так или иначе освещёнными нравственным сознанием, т. е. сознанием того, какие из них нравственно одобрительны и какие неодобрительны.

Искать для свободы новые мотивы, сверх потребностей человеческой природы и в том числе нравственной, искать т. е. новой силы, которая бы наклоняла наше я с необходимостью на сторону добра и зла, значило бы, сказали мы, наперёд отрицать своё я, как свободную силу. Одно из двух: или есть свободная нравственная сила, и тогда она должна быть мыслима вне всяких мотивов, с необходимостью вынуждающих её на добро или зло; или нет такой силы, – и тогда необходимо искать эти принудительные мотивы, но вместе с тем необходимо отрицать как добро и зло в мире, так и ответственность за них³⁹.

Но это искание и отрицание было бы напрасно. Во всём том, что исходит от нашего «я» в виде намерений и действий, наше самосознание ясно различает вызваны ли эти намерения и действия каким-либо внутренне непреодолимым мотивом, или этот мотив находится в нашей власти. Дальше этого различения наше самосознание идти не может; ибо кроме определённых мотивов, с одной стороны, и нашего «я» – с другой, оно никаких других факторов наших намерений и действий не знает. Искать же за нашим «я» другое «я», скрытое от первого, сильнейшее его и нудящее его к известной решимости, значило бы искать невозможного, так как раздвоение самосознания было бы уничтожением его. С другой стороны, всё то, что исходит от нашего «я» в виде наших намерений и действий всегда и непосредственно соединено в нашем сознании с таким или другим, но всегда невольным движением нравственного чувства, т. е. с невольной, вынужденной оценкой их нравственного достоинства или недостойнства, с невольным вменением их именно нашему «я» и ничему другому. Всякому,

вероятно, случалось наблюдать за собой, какой иногда нежелательной и незваной помехой это чувство вторгается в естественный ход наших желаний, намерений и действий и этим своим характером невольности и независимости от нас заставляет нас акт решимости на доброе или зло вменять именно нашей, только от нас и ни от чего другого независимой инициативе, как бы нам ни хотелось отклонить от себя ответственность за неё. Короче: безусловная невольность движений нравственного чувства и безусловная свобода нашей решимости на добро или зло суть два соотносительные явления и вместе понятия, из которых одно не может быть ни сознаваемо, ни мыслимо без другого, подобно тому, как, например, холод и тепло не могут ни ощущаться, ни быть мыслимы один без другого. Не будь невольного чувства ответственности за наши намерения, невозможна была бы и мысль о нашей свободе, и наоборот: не будь свободы в отношении к добру или злу, невозможна была бы и невольность чувства ответственности за добро и зло. Такова самая природа нашего сознания и мышления⁴⁰.

Вникая ближе в характер внутренней оценки наших намерений и действий, совершающихся в нас под влиянием нравственного чувства, мы не можем не признать, что его одобрения или порицания относятся не к этим отдельным намерениям и действиям, а к той первопричине, от которой они же зависят, т. е. к тому, что мы сознаём как своё «я»: отдельные намерения и действия составляют только повод, по которому наше «я» со всем его внутренним содержанием получает такую или другую оценку в наших собственных глазах.

Первым, в формальном отношении существенным признаком достоинства или недостойности этого «я» является именно то: есть ли оно – это наше «я» – что-нибудь само по себе, есть ли оно действительно самостоятельная, свободная сила, сама создающая своё внутреннее настроение, или оно есть только пассивная арена, на которой совершается психологическая переработка и практическая взаимная борьба независимых от него внешних влияний? Насколько в первом случае возвышается чувство достоинства, а вместе и

ответственности человеческой личности, – становятся понятными усилия лучших людей всех веков выйти самим и вывести других из рабской зависимости от слепых сил природы или из-под позорного пассивного подчинения бесчеловечной тирании, – настолько во втором в наших глазах теряется всякое достоинство человеческого существа, приравниваемого в этом случае к бессловесному животному или к бездушной вещи, а с этим теряется смысл и всей истории человечества⁴¹. Отсюда понятно, почему величие и независимость энергии нашего «я» даже в том случае, когда они выражались в беспримерных злодействах, внушает к себе некоторое невольное уважение; и наоборот, самые высокие в нравственном отношении качества и предрасположения, коль скоро они являются более естественным, или наследственным, чем самостоятельно приобретённым достоянием, теряют в наших глазах значительную долю своего достоинства.

Такое непререкаемое свидетельство нравственного чувства в пользу нравственной свободы человека подтверждается и другими фактами самонаблюдения. Как бы ни приятна была для нас какая-нибудь внутренняя или внешняя деятельность, как бы ни сильны были мотивы и как бы они ни увлекали нас к этой деятельности, всё же она невозможна и не сознаётся нами без нашего соизволения на эти мотивы и без некоторого, хотя бы самого лёгкого усилия, или инициативы с нашей стороны, которые мы всякий раз сознаём или чувствуем, как при внутренней, например, рассудочной работе, так и во всякой практической деятельности, и от которых зависит начало этой деятельности. Где такого самодеятельного усилия, или инициативы и соизволения с нашей стороны вовсе не сознаётся, также там нет ни сознания, ни ответственности за наши намерения и действия, ни, следовательно, свободы, там нет места и свидетельству совести, если только отсутствие энергии в этих невольных психических процессах и внешних движениях не есть опять свободно созданное дело. На основании таких фактов самонаблюдения мы имеем право утверждать, что человек, его «я» есть (сам) *единственная нравственная причина его действий как добрых, т. е.*

согласных с нравственным законом и одобряемых совестью, *так и злых*, т. е. противных нравственному закону и порицаемых совестью. Другими словами, человек есть положительная сила, энергия самоопределения в отношении к добру или злу, или, что то же, есть нравственно свободное существо, есть Лицо⁴².

21. Чем объясняется недостаточная ясность сознания нравственной свободы? Различные её состояния

Недостаточная ясность сознания нравственной свободы объясняется, во-первых тем, что при быстроте и слитности психологических процессов, увеличивающихся по мере накопления желаний и соображений о средствах и результатах их удовлетворения, для самонаблюдения трудно уловить тот момент решимости, или акта самоопределения, когда он приближается к концу и состоит в окончательном возбуждении воли к действию, в передаче ей инициативы, в сообщении одному из мотивов, или желаний той определённости, которая делает его решительным хотением, способным перейти в самое дело, – всё равно: будет ли это умственная, теоретическая или практическая деятельность.

Во-вторых, недостаток этой ясности объясняется тем, что с младенчества приучаясь действовать хотя самостоятельно и свободно, но без отчёта и сознания как этой свободы, так и соединённых с ней движений нравственного чувства, и в возрастном состоянии не всякий успевает развить в себе ту ясность самонаблюдения и отличия вольных внутренних движений от невольных и сохранить ту чистоту и силу нравственного чувства, без которых невозможно и ясное сознание нравственной свободы.

Наконец, рассматриваемое явление объясняется преимущественно тем, что свобода, или энергия самоопределения, в чистом её виде, как не отождествлённая более или менее с добрыми или злыми наклонностями, в возрастном состоянии человека, когда он способен к более ясному и отчётливому самосознанию, не существует. Свободные намерения и действия, как бы ни были они мало сознательны и слабы в детском и последующих возрастах, однажды состоявшиеся в нас, не остаются без последствий для ясности сознания свободы и нравственного чувства. Каждым актом самоопределения наше «я» чем дальше, тем больше

уничтожает своё нравственное безразличие, даёт себе определение, облакает, так сказать, себя в известные определённые качества, которые, смотря по их нравственному достоинству, возвышают или убивают энергию самого нравственного чувства, а с ним и сознания своей ответственности за них, или, что то же, своей свободы, хотя с христианской точки зрения и нельзя сказать, чтобы возможность этого сознания когда-либо в нём исчезла.

С этой точки зрения для нравственной свободы человека представляется три возможных состояния.

Во-первых, состояние свободы, которое мы могли бы назвать формальным, т. е. такое состояние человека, когда он способен с одинаковой лёгкостью как к добру, так и ко злу, когда он ещё или не связал себя никаким актом добра и зла, или когда образовавшиеся в нём доброе и злое настроения имеют одинаковую степень силы и влияния на его свободу. Первое состояние мыслимо в человеке в первый момент его существования в раю, тотчас по сотворении; второе – в процессе возрождения из падшего состояния под влиянием евангельского благовестия, когда призываемый ко Христу силой христианской благодати поставляется, как выражается преосвященный Феофан, «на точке безразличия между добром и злом», или когда он «стоит точно между двумя распутьями и ему предлежит решительный выбор»⁴³.

Во-вторых, состояние свободы, которое можно назвать реальным, и притом в двух противоположных видах: в виде реально злом и реально добром. Первый вид реальной свободы представляется состоянием падения, когда человек, определив себя, как это было в раю, в пользу зла и продолжая грешить по изгнании из рая, более и более затруднял для себя нормальное нравственное развитие, и его свобода, или энергия самоопределения воплощаясь более и более в безнравственных хотениях и действиях, становилась естественно более сильной в злом, чем в добром направлении, и делала для себя невозможным поворот в противоположную сторону без особенной божественной помощи. Второй вид реальной свободы, т. е. реально доброй, представляется

состоянием действительного возрождения по обращении ко Христу Спасителю, когда верующий, получив по вере дары оправдания и освящения в таинствах, с помощью Божественной благодати более и более побеждает следы врождённых ему или приобретённых им до обращения злых наклонностей и делает для себя всё менее возможным поворот в противоположное состояние⁴⁴.

Наконец, состояние свободы, которое можно назвать *идеальным* опять в обоих его видах: идеально добром и идеально злом. Это такое состояние свободы, которое в Священном Писании называется *рабством* или *праведности* (Рим. 6, 18), или *греху* (Ин. 8, 34), когда воплощение свободы в нравственно добром или злом характере становится до того полным и всесторонним, что поворот в противоположное состояние представляется уже безусловно невозможным. Такое состояние нравственной свободы с нравственной, ничем непобедимой более, необходимостью учением Церкви предполагается в состоянии, с одной стороны, добрых ангелов, равно как и святых людей, и с другой – злых ангелов и нераскаянных грешников в загробной жизни, после славного явления миру Спасителя и последнего суда Христова.

Само собой разумеется, что и в реальном, и в идеальном состоянии свободы, не говоря уже о формальном, как ни различны между собой эти состояния, сознание её, как ни от кого и ни от чего независимой энергии самоопределения, не может исчезнуть из человеческого самосознания; ибо в чём бы и до какой бы степени эта свобода ни воплотилась, сущность нашего «я» всегда остаётся с формальной стороны одна и та же. Определив себя даже всецело в добре или зле, энергия самоопределения или, что то же, наше «я» не перестаёт быть субъектом этой энергии, который все свои качества, как бы ни были они неизменны, считает своими, т. е. ему принадлежащими, над которыми, следовательно, он считает себя имеющим власть, хотя эта власть в действительности может сделаться чистой иллюзией. А она может сделаться такой иллюзорностью не в формальном, конечно, а в реальном и особенно идеальном состоянии свободы. Если в обоих этих

состояниях она воплотила себя в добре, то это будет не понижением, а возвышением её достоинства в нравственном отношении. Но иное дело, если она воплотила себя не в добре, а во зле. В этом случае, по мере осуществления свободы в этом направлении, самое нравственное чувство может быть или ослаблено, или совсем заглухнуть в человеке и в таком виде оставаться дотоле, пока слово благовествования о Христе на земле или новое явление самого Христа Спасителя, во славе по воскресении умерших, не оживит его. И при таком слабом раскрытии нравственного чувства, или при совершенном бездействии его, человек будет, конечно, считать себя свободным и будет различать добро от зла, но эта свобода более и более будет терять в нём характер нравственный, и самые понятия добра и зла будут получать такое содержание, для которого вовсе не требуется чувства. Это будут, по выражению апостола, *рабы тления*, которые между тем будут другим *возвещать свободу* (2Пет. 2, 19), которые, как говорит пророк Исаия, *тьму называют светом и свет – тьмой, добро – злом и зло – добром* (Ис. 5, 20). При таком нравственном состоянии естественно будут рассуждать о всяких видах свободы, только не о нравственной, и о всяких принципах нравственности, только не о тех, которые находят одобрение нравственного чувства. Нравственное чувство мы уже раз называли тем *светильником* или *оком души*, о котором Спаситель говорил, что «если этот светильник погаснет в человеке, или если это око потеряет свою чистоту, или даже само превратится в мрак, сделается тьмой, то какова же будет тьма в человеке» (Мф. 6, 22–23)? Ясное сознание нравственной свободы возможно только при нормальной нравственной жизни, подобно тому, как только исполняющий волю Отца небесного, по словам Спасителя, может узнать и о том, от Бога ли Он послан был или Сам от Себя говорил (Ин. 7, 17)⁴⁵.

22. Ответ на некоторые возражения против существования свободы

Говорят, что если свобода человека, или его духовная энергия, определяя себя к добру или злу, ввиду нравственного закона, сама ничем не определяется, то её действия суть чистый произвол, случайность. Одно из двух, говорят, или свободные действия имеют достаточную причину, – и тогда они необходимы, и свободы не существует; или они не имеют такой причины, – и тогда они беспричинны, случайны, следовательно, не логичны, не разумны. Да, если к свободным действиям применять разум или закон причинности в том смысле, в каком он применяется к внешним, материальным движениям, которые тогда только и понятны вполне, когда доказана их необходимость, которые *только потому и понятны, что они необходимы*, то такого закона или разума мы не найдём в свободных действиях. Жизнь духа не походит на движение нервных материальных частиц, не подчиняется мере, весу и анализу, каким подчиняются движения, наблюдаемые внешними чувствами и материальными орудиями. Взвешивая, измеряя и анализируя материальные вещи, отыскивая непреложные законы в истории духа человеческого, мы делаем это не для того, чтобы заковать эти законы и самую свободу, и не потому, что нам нравится эта машинность всего совершающегося и существующего пред нами: увидев такую машинность во всём мире, мы отвернулись бы от неё с ужасом. Нам нужно знание этих непреложных законов затем, чтобы самим свободно распоряжаться ими или применяться к ним для наших, свободно избираемых нами целей. Мы ищем необходимой причинной связи во всём существующем потому, что, составляя сами для себя загадочную первопричину всех своих нравственных действий, мы невольно предполагаем везде такую же или высшую нас свободную первопричину, которая бы помогла нам разгадать самих себя и всё нас окружающее. Отрицать разумную причинность свободных действий на том основании, что мы стремимся из всякой достаточной причины в

видимых явлениях и действиях выводить их необходимость, или отсутствие свободы, значит отрицать свободу на основании свободы. Единственно эта свобода, как сама ничем не вынуждаемая в отношении к добру и злу, и есть вполне достаточная причина тех явлений и действий, за которые человек сознаёт и чувствует себя, и только себя, ответственным в своей совести. Никакой другой причины для такого рода действий мыслить невозможно, не отказываясь от всякой логики⁴⁶.

Указывают далее на статистику, на постоянство известных нравственных явлений в роде человеческом, каковы: число убийств, воровства, разводов, даже писем и тому подобных действий, которые, если бы были свободными, то, говорят, не подчинялись бы с такой точностью математически-непреложным, наперёд вычисляемым цифрам. Но та же статистика сама постоянно замечает, что при *изменении* известных и преимущественно социальных условий, непременно замечается изменение и в цифрах нравственных явлений; а на эти культурные и социальные изменения кто же опять влияет, как не сам человек, следовательно, от него же исходящая, свободная инициатива?

Скажут: свобода в таком случае есть просто чудо? Да, она есть, если угодно, не только чудо, но чудо из чудес, которым и для которого совершенны все физические чудеса, начиная от сотворения мира и до воскресения Спасителя и ниспослания Им Святого Духа; чудеса, имевшие целью или дать возможность истинно-свободному и вместе блаженному человеческому существованию, или эту свободу, нами порабощённую злу, освободить от этого рабства и снова сделать нас способными к истинной, вечной жизни⁴⁷.

Говорят, наконец: если уже вы касаетесь понятия о Боге, как всемогущем Существе, не имеющем никаких границ для своей вседейственной силы, то согласитесь, что вы не можете допустить нравственную силу самоопределения в человеке, как ни от кого и ни от чего независимую? Ведь такая энергия самоопределения составляет прямое ограничение вседейственности, всемогущества Божия?

Но так рассуждать, значит не допускать ни *личного Творца* мира, ни *личного творения*, словом: не допускать понятия о лице. Мы уже видели, что *сущность человека, как лица, заключается в силе его самоопределения, неотделимой в его сознании от нравственного чувства*: он есть потому лицо, или «я», поскольку сознаёт себя не только отличным от своих хотений, знаний и чувствований, но и может делать их объектом для себя, и постольку имеет это сознание и власть, поскольку об этом свидетельствует ему независящее от него его нравственное чувство. Не будь в нём этого «я», не только как центра сознания, но и как энергии, действующей в самом сознании, как силы самоопределения по отношению ко всем возникающим в сознании душевным образованиям, его душевный организм был бы не его организмом, а безличной ареной стихий внешнего мира, процессом чуждой для него жизни, в которой конечно нет места никакой свободе. Точно так же и Бог, как личное Существо, есть не только всемогущая, или вседейственная, сила, но и личное «я», которое отличает себя от своей силы, делает её объектом для себя и владеет ею, следовательно, полагает ей и границы, и меру. Одним словом, есть не физическая, а нравственная сила самоопределения и только в этом смысле дух. Но нравственное чувство в человеке, как независимое от него, вынуждает его сознавать себя ни от чего независимым только в своём самоопределении по отношению к *нравственному закону*, в своём *нравственном развитии*, но не в своём *физическом бытии и его условиях*, среди которых совершается это нравственное развитие. Человек очень хорошо сознаёт, что не сам он дал себе бытие, нравственное чувство и нравственный закон, не сам он дал себе и все свои потребности, равно как и мир, среди которых он призван к их удовлетворению. Если в чём он от себя самого вполне зависит, то это только в таком или другом отношении своём к этим потребностям и к этому миру под контролем нравственного чувства⁴⁸. Короче: человеческая личность сознаёт себя независимой только в актах своей свободы, в нравственных своих проявлениях, но не в своём бытии и не в условиях, которыми независимо от него обставлено со всех

сторон и из предлогов которых не может выступить проявление его свободы. В Божественной⁴⁹ же Личности и бытие, и действие, и все законы этого действия безусловно зависят от Неей Самой, но не как от слепой, вседействующей физической силы, а как от самосознающей и самоопределяющейся, следовательно, как от свободной и потому нравственной, духовной, личной. Если мы не в состоянии ясно мыслить, как это самоопределение или самоограничение Божества обнаруживается по отношению к непостижимой внутренней жизни Божества, зато мы вынуждены мыслить самоограничение или самоопределение Бога по отношению к миру, который есть не беспредельное, а ограниченное бытие и, как ограниченное, не имеет само по себе ничего общего с беспредельным. Если Богу было благоугодно создать мир с определёнными качествами как относительно самостоятельное, отдельное от Него по своей ограниченности бытие, то это значит, что Ему благоугодно было Своей вседействующей силой *положить известные условия деятельности и дать известный определённый способ действия по отношению к этим условиям*. И если в этом мире Ему благоугодно было создать живые, личные существа с нравственной потребностью, в силу которой они сами должны создать своё нравственное достоинство и определить нравственно личность собственной, ни от кого независимой силой самоопределения, то и Его собственная вседейственная сила должна обнаруживаться по отношению к этим существам, как сила нравственная, признающая их личную самостоятельность и, следовательно, сохраняющая их силу самоопределения. Это свободное самоопределение Божества не только не есть противоречие беспредельному всемогуществу Божества, а, напротив, есть наилучшее доказательство Его Личности, не только как свободной, но и как истинно всемогущей, которая сама *владеет* своим всемогуществом и, следовательно, не *вынуждена с необходимостью действовать, как эта беспредельная сила, а действует, как сила нравственная*, т. е. как сила самоопределения, как сила, ограничивающая или определяющая себя, или как свобода,

полагающая себе пределы и уважающая их, как своё собственное нравственно-доброе творение. Излишне уже говорить о том, что Бог есть не только всемогущая воля, но и беспредельная любовь, а там, где беспредельная любовь полагает себе границы, там и всемогущая сила не захочет преступить их.

23. Учение Священного Писания о нравственной свободе человека

Божественное Откровение, обращающееся не к науке и не к одним учёным, а к общечеловеческому сознанию, не имеет нужды разъяснять и логически формулировать то, о чём каждому свидетельствует его совесть. Оно нигде не называет свободу человека ни нравственной, ни тем менее формальной, реальной или идеальной. Оно не столько говорит о свободе человека вообще, сколько повсюду предполагает её, как факт, сам собой доступный непосредственному сознанию человека. При всём том есть в Священном Писании достаточно оснований утверждать то что

а) человек был формально свободен до падения и обладает такой же свободой в процессе возрождения (именно в акте обращения), так и то, что

б) в состоянии падения его свобода порабощена злу;

в) над которым, напротив, в состоянии возрождения в христианине она призвана торжествовать полную победу.

а) Сознание человеком своей формальной свободы в невинном состоянии прежде, чем он самодетельно определил себя в нравственном или противонравственном направлении, необходимо предполагается, как первый исходный пункт его нравственной самостоятельности. Положительная заповедь, данная первому человеку в раю, должна была только содействовать этому сознанию. Свобода сознаётся, как мы видели, не иначе, как вместе с сознанием границы, положенной для неё в невольных движениях нравственного чувства. Божественная же заповедь, как данная отвне и вполне совпадающая с естественной границей нравственной природы человека, окончательно открывала этой свободе или человеческому «я» полную возможность как наиболее ясного самосознания, так и наиболее чистого нравственного самоопределения или самодетельности. Пред ним открывались теперь два нравственно противоположных рода мотивов: с одной стороны, невольное чувство благодарной

любви и благоговения к всемогущему и всеблагому Творцу своему, с другой – извне возбуждённая мысль о безусловном произволе, о независимости от всякого нравственного ограничения, отрицание всякого закона и безусловный произвол, который будто бы свойственен и Божеству: «Будете как боги» (Быт. 3, 1–5), – мысль поддержанная свойственными человеческой природе умственным (знающие добро и зло, т. е. по опыту), эстетическими и органическими потребностями (дерево приятное для глаз и для вкуса). Только ввиду этой нравственной противоположности мотивов и возможно было безусловно свободное определение в пользу добра или зла, или, что то же, сознание формальной свободы своей. Праотцы отдались злу и, как ни старались сложить свою ответственность на возбуждённые извне мотивы, Бог, а также и их собственный стыд и страх, не замедлили возложить эту ответственность на них самих.

б) Однажды создавши из себя самой и в своём существе зло, как вечно живой и неотъемлемый составной элемент свой, энергия самоопределения, или свобода, не могла уже не быть более или менее злой. Зло сделалось не только наследственным, но и мало-помалу господствующим, преобладающим в духовной природе внехристианского человечества. О формальной свободе человека, как силе одинаково способной как к добру, так и ко злу, не могло быть и речи. Она сделалась реально злой. На этой истине основаны всё домостроительство спасения во Христе и, в частности, законодательство Моисея и деятельность позднейших пророков. Если о предпотопном человечестве сказано: «Все мысли и помышления их зло во всякое время» (Быт. 6, 5), то и после потопа нравственная природа не изменилась: только потому Бог и определил «более не проклинать землю за человека, что помышление сердца человеческого – зло от юности его» (Быт. 8, 21). При всём том сознание формальной свободы в человеке не уничтожилось, хотя *de facto* она и не могла обнаружиться. «Почему ты огорчился и от чего поникло лице твое?» – спрашивал Бог Каина, которым овладело злое настроение; «грех влечет тебя к себе; но ты господствуй над ним» (Быт. 4, 6–

7). «Жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие, – говорит еврейскому народу Моисей после того, как напомнил ему сущность своего законодательства, – избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое» (Втор. 30, 15–19). И позднейшие пророки предполагали и всячески возбуждали сознание формальной свободы в падшем человеке, но зачем? Только затем, чтобы, испытав степень своей энергии в добре, он тем яснее сознал её недостаточность к этому добру, её порабощённость злу и тем восприимчивее сделался к усвоению Евангелия о спасении единственно в грядущем или пришедшем Мессии. Только под влиянием этого Евангелия (всё равно ветхозаветного или новозаветного) в акте обращения падший человек становится «истинно свободным» (Ин. 8, 32–36), действительно одинаково способным как к добру, так и ко злу⁵⁰.

в) Но как обладая формальной свободой в раю, невинный человек предназначен был к осуществлению её в добре, вопреки мотивам возбуждённым искушителем, так и по восстановлении этой свободы евангельской благодатью он призван к обновлению всей природы своей и к осуществлению своей свободы в добре не без борьбы с остатками зла, живущими и в обновлённой человеческой природе. Такой обратный ход человеческой свободы от её реально-злого к реально-доброму состоянию, так прекрасно олицетворённый в притче о блудном сыне, изображается всем содержанием Слова Божия, особенно новозаветного. Св. апостол Павел, например, вполне сознаёт нравственное бессилие человеческой природы; но, сознавая в то же время, что сделала с ним благодать Божия во Христе, он благодарит Бога за своё освобождение от рабства греху, радуется о силе Духа Божия, подкрепляющей его в немощах (Рим. 7, 15–25; 8, 26), дающей ему возможность преодолевать всё (Рим. 8, 37); он знает теперь по опыту, что никогда, ни в каком случае жизни искушения не превышают силы человека (2Кор. 7, 10; 1Кор. 10, 13), что он всё может в укрепляющем его Иисусе Христе (Флп. 4, 13), что из раба греха человек может, наконец, сделаться полным рабом праведности (Рим. 6, 18) и обратный поворот ко злу сделать для себя, следовательно, невозможным.

24. Понятие о добродетели и пороке

Имея пред собой побуждения, с необходимостью возникающие, с одной стороны, из безразличных в нравственном отношении потребностей духовно-телесной природы человека, с другой – из нравственного чувства и соответствующего ему сознания того, как эти потребности должны находить своё удовлетворение, человек не может не действовать, т. е. давать или не давать удовлетворения своим потребностям; но от него и только от него зависит дать или не дать им, и если дать, то такое, а не другое, т. е. нравственное или противонравственное удовлетворение, другими словами: не действовать человек не может, но от него зависит действовать по таким мотивам, которые удовлетворяют или не удовлетворяют его нравственной потребности. Тот момент, когда по поводу возникающих в сознании побуждений к известному действию, с сознанием их нравственного достоинства или недостойнства, из глубины духа непосредственно даётся или, в случае препятствий к тому, предполагается при первой возможности дать первый толчок, или инициативу, к приведению этого действия в исполнение, и есть момент решимости или акта самоопределения нашего «я». И только то действие, которое – будет ли это действие через слово, или через видимое изменение в теле, или через тело во внешнем мире – сопровождается сознанием как его нравственного достоинства, так и невынужденности его каким-либо внешним или внутренним влиянием, только такое действие есть в собственном смысле действие, дело (Hndlung), а не событие, – действие притом доброе или злое. Вышеуказанное сформировавшееся намерение, акт решимости или момент самоопределения есть сущность, а приведение его в исполнение есть проявление такого действия. Поэтому *всякое внешнее действие получает своё нравственное значение единственно от внутреннего акта решимости или от свободно созданного доброго или злого хотения*⁵¹.

Повторение актов решимости или самоопределения в таком или другом нравственном направлении есть то же, что большее и большее воплощение нашего «я» в этом направлении, отождествление его с этим направлением, облечение его определёнными духовными качествами, короче: создание в нём такого или иного определённого *настроения*, доброй или злой *воли*. В какой бы внешней форме, по каким бы поводам и с какими бы частными целями ни проявлялись эти нравственные качества, однажды сложившиеся в человеке в одну волю, в одно настроение, они могут быть рассматриваемы как одна сила (*virtus* от *vir*, ἀρετή от αἶρω), как один деятель, т. е. деятель или добра-блага, как добродетель, благодетель, или зла – злодетель, порок. В этом смысле, в смысле доброй или злой воли, добродетель только одна, равно как и порок только один в человеке. Первая есть настроение, или воля, согласная с нравственным законом; второй есть настроение, или воля, противная нравственному закону. Так понимает единство добродетели и порока св. апостол Иаков, когда говорит: «Кто согрешит в одном чем-либо, тот становится виновным всем». Почему? Не потому, что в одной добродетели или одном пороке заключаются все прочие добродетели или прочие пороки по их содержанию, а единственно потому, что источник всякого добра и зла один, что нравственное чувство одно, нравственный закон один и виновник этого чувства и закона – Бог один, короче: единство добродетели или порока есть только формальное. «Ибо, – продолжает св. апостол, – Тот же, кто сказал: не прелюбодействуй, сказал и: не убий, по сему если ты не прелюбодействуешь, но убьёшь, то ты также преступник закона» (Иак. 2, 10–11). Так понимая единство добродетели и порока, можно справедливо утверждать, что выражение: «Христианская добродетель» имеет то же значение, что праведность, или святость, или благочестие, т. е. настроение, согласное с волей Божией, и порок то же, что греховность, нечестие, беззаконие, т. е. настроение, противное воле или закону Божию. Но это отнюдь не значит, чтобы воля Божия или нравственный закон требовали одной только добродетели или чтобы все добродетели вдруг, и притом в одинаковой мере, могли быть

усвоены духом. Самая вера, составляющая основание всей христианской добродетели (2Пет. 1, 5), или даже любовь, в которой одной св. апостол Павел видит исполнение всего закона (Гал. 5, 14), по содержанию своему отнюдь не так просты, чтобы какую-либо добродетель, а тем менее все их по их содержанию, можно было отождествлять, или даже сравнивать, с верой или любовью. Ещё менее можно все пороки по их содержанию подвести под один какой-либо порок; так как порок, по замечанию ещё Григория Богослова, есть нечто неподводимое под правила (1-е слово против Юлиана. Т. 1. С. 109). Иными словами, практическое удаление от границ, полагаемых нравственным законом, ведёт на распутья, которые, как не имеющие никакой нормы для себя, бесконечно разнообразны по своим направлениям и если могут быть сведены к более или менее определённым центрам, то только приблизительно.

25. Разные степени нравственного развития

а) в добром направлении. Постепенностью образования как добродетели, так и порока, объясняется то, что и слово Божие, и здравый смысл говорят о разных степенях, состояниях или возрастах и в добром, и в злом направлении человеческой воли.

Из Священного Писания наиболее ясное место относительно разных возрастов духовной жизни христианина находится в 1-м послании Иоанна (2, 12–14), где отроческий возраст отличается от юношеского и мужского, или зрелого. Чертой, характеризующей отроческий возраст, св. евангелист Иоанн считает познание Отца (Бога, как именно Отца, а не как грозной власти), юношеский возраст – победу над лукавым, мужеский – познание Безначального. Живое ощущение любви Отца небесного при сознании слабости своих сил и неопытности в жизни – вот свойство отроческого духовного возраста. Сознание не только своих более и более развивающихся сил, но и более и более представляющихся искушений со стороны зла, победа на этом злом – вот свойство юношеского в духовном отношении возраста. Высшее ведение, испытанная твёрдость в добром направлении, глубокое понимание идеала добра в безначальном, беспредельно-совершенном Существе – вот черта совершенных в духовной жизни, у которых, по словам св. апостола Павла, чувства навыком приучены к различению добра и зла (Евр. 5, 14).

Имея в виду различие трёх возрастов нравственной жизни, наши отечественные богословы разнообразно характеризуют каждый из этих возрастов. Как далеко простирается это разнообразие, это видно из того, что одни деления нравственной жизни на три возраста относят собственно к христианской жизни, другие – одинаково как к христианской добродетельной, так и к естественной порочной жизни человека. К первым богословам относятся:

а) протоиерей Кочетов (Черты деятельного учения веры. С. 66–73);

б) преосвященный Иннокентий Херсонский (10-й том его сочинений, с. 277 и 278);

в) протоиерей Фаворов (Очерки нравственного православно-христианского учения. Изд. 3-е, с. 22–23);

г) Халколиванов (Православное нравственное богословие. С. 64–67).

Ко вторым:

а) Иннокентий, епископ Пензенский (1-й том его сочинений. Христианское нравоучение, с. 34–39 и 69–73);

б) Феофан, епископ Владимирский (Письма о христианской жизни. Том. 3. С. 147–160 и 222–240).

Встречается деление нравственной жизни человека на три возраста и в строго аскетических творениях, например, у св. Иоанна Лествичника (Слово 269), отличающего «начальных», или начинающих добрую жизнь, от «успевающих» и этих последних от «совершенных». Всё это разнообразие делений показывает только, что степени нравственного возраста, или преуспевания, сами по себе суть чисто формальные понятия, которые выражают прогрессивное развитие того добра или зла в нравственной жизни, которое в сущности дано уже готовым в самом начале, в зародыше её, но нисколько не указывают на самое содержание этого добра или зла. Вот почему указание на эти различия и делается здесь, где идёт речь о формальной стороне нравственности.

Наиболее определённой, и потому заслуживающей внимания, характеристикой трёх степеней нравственного развития в добром направлении, и притом именно в формальном отношении, могут служить следующие слова св. Григория Богослова: «Мне известны три степени в спасаемых: рабство, наёмничество и сыновство. Если ты раб, то бойся побоев. Если наёмник, то имей в виду получить. Если стоишь выше раба и наёмника, даже сын, – стыдись Бога как Отца; делай добро, потому что хорошо повиноваться отцу. Хотя бы ничего не надеялся ты получить, угодить отцу само по себе награда» (Слово на святое Крещение, том III, с. 283). В других местах тот же святой отец выражается о том же предмете ещё определеннее: «Истинно любомудрые и боголюбивые, – говорит

он, – любят общение с добром ради самого добра, а не ради почестей, уготованных за гробом. Ибо это уже вторая степень похвальной жизни, делать что-либо из награды и воздаяния, а третья – избегать зла по страху наказания» (1-е слово против Юлиана, том I, с. 120). Характеризуя различные степени добра в падшем, но спасаемом благодатью Божией человеке, святой отец обращает внимание не на то, как часто повторяются действия человека в добром направлении и как прочно укрепляется воля человека в этом направлении, а на то, какими мотивами он привыкает руководствоваться в своих внешних поступках. Страх перед последствиями злых дел, ожидание благоприятных последствий от доброго поведения и, наконец, любовь к добру ради самого добра – вот нравственная градация этих мотивов! В природе падшего человека, при его восхождении к нравственному совершенству, все эти побуждения могут иметь место, все они похвальны; но не все они одинакового нравственного достоинства. Страх, даже рабский, удерживает от зла и вынуждает добрые внешние действия; то есть добро, но низшей, так сказать, пробы. Надежда награды ещё сильнее располагает иных и тому, и к другому; но и это добродетель наёмников, а не сынов Божиих. Любовь к добру ради красоты самого добра – вот истинная добродетель⁵². Это есть такая сила согласно с нравственным законом настроения или воли, перед которой умолкают все другие, низшие побуждения к одинаково похвальным внешним действиям. Если бы человек не пал, то такое настроение, в силу чистоты и живости нравственного чувства, само собой образовалось бы по мере повторения свободных человеческих действий и расширения их области в отношении к Богу, миру и другим людям. Но и по падении до тех пор он не станет на высоту истинной добродетели, пока во всех его поступках не будет выражаться одна любовь к добру ради самого добра или, что то же, пока всё его «я», единственно в силу нравственного чувства и Божией благодати, не воплотится в добродетели или не отождествится с нею. Это идеал на земле недостижимый для человеческих усилий! В «Слове о человеческой добродетели» св. Григорий Богослов выражает своё томление по ней; ибо не

находит её во всей её чистоте ни в себе самом и нигде на земле. *Совершеннейшим в добродетели* он считает на земле не того, кто взошёл на верх её, это и он считает невозможным на земле, а того, кто «при помощи великого Бога, храня в сердце пламенную любовь к добродетели, поспешает на высоту, а грех горит от себя прочь, подобно тому, как ток реки, влившейся в другую, быструю, мутную и неукротимую реку, хотя и смешивается с нею, однако же превосходством своей чистоты закрывает грязный её ток. Большее же совершенство, – говорит святой отец, – предоставлено существам небесным. А ежели кто ещё на земле увидел Бога или, восхитив отселе на небо тяжёлую плоть, востёк к царю (вероятно намёк на святых Еноха и Илию пророка), то сие – Божий дар» (слово 9-е о человеческой добродетели, т. IV, с. 251–257).

б) В злом направлении. Такое же формальное различие разных степеней представляют Слово Божие и здравый смысл и относительно порока (τὰ πονηρὰ ἄδινα, ἀσεβεῖο, φρόνημα или ἔργα τῆς σαρκὸς) или греха (ἁμαρτία, порок, изъян, порча; παράβασις, παρόπτωμα, преступление за предел, закон, указанный свободе человека всеблагою волею Творца; ἀνομία отрицание этого закона). Грехом или пороком в Священном Писании называются и отдельные внешние действия, противные закону Божию (например, Лк. 6, 45), и лежащее в основе этих действий внутреннее расположение сердца, злое настроение, иначе называемое плотью⁵³, и самое то внутреннее настроение не только как свойственное отдельному лицу, но и как наследственная принадлежность всего человечества (первородный грех). Из этой естественной греховной порчи, при посредстве никогда не исчезающего сознания человеком своей формальной свободы, возникают как отдельные греховные поступки человека, так и его *действительное*, т. е. сознательное *греховное состояние*.

Священное Писание, не делая нигде логического определения ни добродетели, ни порока и не описывая процесса их развития в систематическом виде, содержит в себе однако же не мало указаний как на возрастание или на развитие злого настроения вообще, так и на частные виды этого

настроения. Указание в первом смысле можно находить, например, во 2Тим. 3, 13; Притч. 18, 3; Пс. 1, 1; 7, 15; 35, 5. Эти и подобные места в связи с вышеобъяснённым делением доброго настроения на три возраста на основании 1Ин. 2, 12–14 и дали повод известным богословам делить и злое настроение также на три возраста: детский, юношеский и зрелый, или мужской. Указания на частные виды порочного настроения большей частью сводятся богословами к следующим семи пунктам, характеризующим различные греховные состояния:

- 1) состояние неведения (Деян. 17, 30);
- 2) состояние рабства (Гал. 4, 24–25 и след.);
- 3) состояние нерадения или беспечности (Мф. 25, 26 и др.);
- 4) состояние лицемерия (Мф. 6, 5, 16);
- 5) состояние самопрельщения (Иак. 1, 26);
- 6) состояние ожесточения или нераскаянности (Еф. 4, 18, 19; Рим. 11, 23 и др.);
- 7) состояние отчаяния (Мф. 27, 5).

Этими семью чертами и в вышеуказанном порядке обыкновенно и характеризуется порочное, или греховное, состояние как естественного человека, так и возрождённого, коль скоро последний отпал от благодати возрождения. Так поступают из наших богословов: Кочетов (с. 12–16), Иннокентий Херсонский (с. 244–248), протоиерей Солярский (Нравственное православное богословие, изд. 2-е, с. 74–76). От них несколько отстывает преосвященный Платон Костромской, из семи видов порочных состояний останавливающийся только на четырёх: рабства, беспечности, ожесточения и нераскаянности. Подобно преосвященному Платону и протоиерей Халколиванов усматривает только четыре вида порочного настроения, именно: рабства, неведения, самообольщения и ожесточения. Наконец, протоиерей Фаворов, в параллель трём возрастам добродетельной жизни, находит и в развитии порока три степени: невнимания или духовной рассеянности, духовного расслабления или нравственного индифферентизма и, наконец, упорства, которое притом обнаруживается в двух видах: или самопрельщения, или ожесточения (с. 27–29). Что же касается до тех богословов, которые разделяют порочное развитие так

же, как и добродетельное, т. е. на три возраста: детский, юношеский и мужеский, то и они, характеризуя каждый из этих возрастов, приписывают ему те или другие черты из вышеперечисленных. Так преосвященный Иннокентий Пензенский к детскому возрасту относит первые пять состояний, к юношескому шестое – ожесточения, к мужескому седьмое – отчаяния (с.34–38). Совершенно своеобразно поступает преосвященный Феофан; к первому возрасту он относит ослепление, нерадение и нечувствие, ко второму – неверие, разврат и робость, или боязнь борьбы с грехом; а к третьему – нераскаянность, ожесточение и отчаяние. К этому он присоединяет черты, характеризующие не естественное греховное состояние, а *несовершенство* или *недозрелость обращения* из этого состояния из этого состояния в благодатное, следовательно относящиеся частью к добродетели, частью к злостроению, именно: рабство в смысле, какой выше указан по учению св. Григория Богослова, самопрельщение, слишком высоко оценивающее незначительные начатки действительного добра, и, наконец, лицемерие, как опирающееся исключительно на внешние дела (loco citato).

Почему, характеризуя разные степени или разные виды порочного развития, одни богословы обращают внимание на одни, другие – на другие черты их, это зависит или от того, какие при этом имеются в виду изречения Священного Писания или же от того, к проявлению каких духовных сил: ума ли, или воли, или совести – относятся ими те или другие состояния. Иногда же, как например у преосвященного Платона и протоиерея Фаворова, трудно усмотреть какие бы то ни было основания для принятого ими деления порочных состояний. Нельзя при этом не заметить, что относительно более древние богословы, как Кочетов, оба Иннокентия и особенно епископ Феофан, по крайней мере стараются так или иначе обосновать принимаемое ими деление нравственных возрастов и прямо говорят, о каком состоянии человека они рассуждают: о естественном ли греховном состоянии, или о состоянии падения по возрождении, или о том и другом вместе, тогда как

некоторые из более поздних богословов: преосвященный Платон, протоиереи: Солярский и Фаворов, характеризуя добродетельные и порочные состояния, не объясняют ни того, кого они имеют в виду, возрождённого или естественного человека, ни того, почему они приписывают этим состояниям те или другие черты и почему оставляют без внимания другие.

Со своей стороны считаем достаточным заметить, что из семи вышеисчисленных черт порочного состояния четыре: неведение, беспечность, или нерадение, рабство (в смысле потери свободы к добру) и ожесточение в этом рабстве, указывают на отрицательную сторону нравственного развития, т. е. на отсутствие развития в человеке нравственного чувства, а с этим и нравственного сознания, или совести, и на более или менее полное, вследствие этого неразвития, воплощение формальной свободы человека в порочном направлении. Остальные же три состояния: лицемерия, самопрельщения и отчаяния – предполагают развившееся до известной степени сознание как требований закона, так и отношения своих внешних действий или своего внутреннего настроения к этому закону; но в первом случае (лицемерие) превратно понимается нравственный закон, как закон будто бы внешних только, т. е. мёртвых (Евр. 6, 1) дел, а не внутреннего доброго настроения; во втором (самопрельщение⁵⁴) проблески истинного добра в своей жизни поспешно и самонадеянно принимаются за полное его развитие, а в третьем (отчаяние) – постигается и вся глубина, и широта, и святость требований нравственного закона, но вместе с тем чувствуется отвращение к ним, сознаётся полная неспособность к их осуществлению в жизни и предвидится роковая неизбежность всех ужасных последствий такого, ничем будто бы неисправимого внутреннего настроения.

26. Понятие о нравственном добром или злом характере

И в науке, и в литературе слово «характер» с предикатом «нравственный» употребляется преимущественно в смысле нравственно-доброего характера. Мы не видим причины, почему это понятие не может быть применено и к нравственно-злостому настроению человека. Если под последним можно разуместь отсутствие всякого определённого настроения или бесхарактерность, то и эта черта, как постоянная в известном лице, всё же составляет отличительный признак его характера. Но и говоря о добром характере, под ним разумеют всегда нечто весьма сродное с тем, что выше названо более или менее окрепшим добрым настроением или добродетелью. Под характером разумеется, во-первых, то же настроение или добродетель, только достигшая высшей степени своей энергии и такой ничем несокрушимой твёрдости и непреклонности, по которой на него можно всегда рассчитывать и положиться, как на самую верную в мире нравственную силу. Характер в человеке есть то, что приближается к вышеобъяснёному состоянию идеально-доброй свободы: назвать кого-нибудь нравственно-добрым характером значит выразить похвалу, выше которой нет на земле другой для человека.

Но хотя все истинно-честные люди, достигшие этого максимума энергии в добре, равны между собой, потому что развили в себе добро до возможной для них высшей степени; тем не менее слово «характер» применяется, во-вторых, к такому виду внутреннего настроения, которым каждый из этих в нравственном отношении одинаково высоко развитых людей отличается от другого. Таким образом нравственных характеров столько же, сколько есть до высшей степени развитых нравственных личностей. Всё это множество характеров как в добром, так и в злом направлении, можно подвести под известные категории и характер каждой отдельной личности подвести под одну из этих категорий подобно тому, как это делается с наружными физиономиями людей. Но как

относительно физиономий подходящих под одну и ту же категорию, всякое отдельное лицо имеет ему только свойственные черты и оттенки, которые отличают его от каждого из тысячи других лиц того же типа, так и в нравственной сущности каждой личности, которая не есть только экземпляр известного рода или произведение каких-либо механических сил, действующих по законам необходимости, лежит нечто особенное, в чём её только свойственным образом отображаются все те нравственные черты, которые свойственны и общи и всему человечеству, и в более тесном круге известной только нации или, ещё частнее, известной фамилии. Нравственные черты присущи всякому человеку, иначе он не был бы и человеком: отсюда и общеобязательность нравственного закона.

Но то, что в нравственном отношении всем свойственно и общеобязательно, каждый понимает и осуществляет только по мере тех талантов, которые ему даны в его индивидуальных духовных и телесных особенностях и в его положении в мире и среди других людей. Эти особенности дают каждому право на добро, которое для всех обязательно, осуществлять только ему свойственным образом те многочисленные составные части, которые входят, так сказать, в общий состав добра, соединять и группировать по-своему. Кто пользуется этим правом прежде всего в отдельных нравственных задачах своей жизни, которые он понимает и исполняет по-своему, и при этом знает, почему он действует не так, как другие люди действуют в подобных же случаях, т. е. почему он считает для себя нравственно обязательным такое действие, которому другие тоже нравственно добрые люди не следуют, в том возникает правило, его личный закон ни для кого другого не обязательный, но в его совести согласный и с этим общеобязательным законом. Иной может, например, поставить себе за правило не давать милостыни нищенствующим детям, потому что он знает, какая через это происходит нравственная порча этих детей; а другой следует для себя совершенно противоположному правилу, помня заповедь: «Просящему у тебя дай», и желая быть лучше обманутым десятью нищими, чем отказать одному

действительно нуждающемуся. Никто из этих двух лиц не имеет права навязать своё правило другому, хотя каждый из них следует неодинаковому, но, во всяком случае, лучшему своему убеждению.

То, что по отношению к отдельным нравственным задачам жизни может составить для меня только обязательное правило, то по отношению ко всему строю моих хотений и действий может составить мой отличительный нравственный характер. Не даром же древние рыцари старались каждый выразить особенности своего нравственного характера или в каком-нибудь символе на гербе, или в девизе из какого-нибудь правила.

Такое разнообразие нравственных характеров отнюдь не составляет какой-либо нравственной ограниченности или скудости в каждом из них. Отдельные добродетели относятся между собой не так, чтобы развитие одной из них могло препятствовать такому же развитию других в одном и том же лице. Если это и может казаться возможным на первый взгляд, например, добродетель благотворительности не может, повидимому, совместиться с добродетелью бережливости, то это только так кажется. Если одна добродетель ослабляет другую, то обе они уже не добродетели: первая, как уничтожающая другое добро, в таком случае будет слабостью или пороком, а последняя уже ни в каком случае не добродетелью, иначе она не уничтожилась бы. Скупость, как бы ни близко она граничила с бережливостью, вовсе не есть *maximum* бережливости, а безрассудная расточительность отнюдь не есть верх благотворительности. Ни один из этих пороков не может вырасти из добродетели, как бы они ни были на неё похожи; их корень, как и всех пороков, – грех. Отдельная добродетель может поэтому выдаваться в известной личности, как отличительная черта его нравственного характера; но это не значит, чтобы другие нравственные качества из-за этого должны были в ней ослабляться. Они будут кристаллизироваться, так сказать, около этой выдающейся добродетели, получать от неё свою окраску, своё формальное положение, но отнюдь не изменяясь через это ни количественно, ни качественно. Высшее

нравственное совершенство человечества состоит не в том, чтобы между личностями уничтожались нравственные различия, чтобы они сделались совершенно похожими друг на друга, чтобы нравственное общество через это сделалось безразличной массой, отдельное лицо только единицей, необходимой для суммы всего человечества, а, напротив, в том, чтобы дар, которым Творец одарил каждую личность, достиг в ней наивысшего развития и через то сделалось возможным истинное общество, т. е. действительное взаимное общение, взаимное восполнение друг друга теми особенностями, какими каждый обладает. Лучшим доказательством этого служит брачный союз. Счастье этого союза существенно обусловлено полярной противоположностью полов, обуславливающей различие и нравственных их характеров. С другой стороны, в каждом из этих индивидуальных образований добро, как целое, должно составлять их содержание. Целое добро содержится не в совокупности только лиц, не в нравственном обществе только, так что, например, если я обладаю только одной добродетелью, то могу спокойно положиться на то, что другие обладают другими мне достойными качествами. И в капле росы, и на широкой поверхности океана, и на всём необъятном диске какой-нибудь планеты отражается не одинокий какой-либо луч солнца, а целое солнце; так и нравственный характер каждой личности, какими бы крупными или малыми индивидуальными талантами она ни обладала, заключает в себе всё добро, представляя его только своеобразно, применительно к особенностям духовно-телесной организации известной личности и её положению среди внешней природы и других людей.

27. Материальная или реальная сторона нравственности (или то, чем удовлетворяется нравственная потребность)⁵⁵

Сказать, что я имею нравственное чувство, чувство долга, совесть, что я сознаю требования нравственного закона и свою свободу к исполнению или неисполнению этих требований, что, исполняя их, я становлюсь более и более добродетельным и приобретаю, наконец, нравственно-добрый характер, а нарушая становлюсь более и более порочным и приобретаю, наконец, нравственно-злой характер, – сказать всё это значит ещё ничего не сказать о том: что же именно одобряет или осуждает моё нравственное чувство, чувство долга, моя совесть, или, одним словом, что предписывает моей свободе и что запрещает ей нравственный закон? Далее: в каких качествах духа состоит добродетель или порок? Наконец, какие сочетания добродетелей или пороков составляют такой или другой нравственно-добрый или злой характер? Ответить на один какой-либо из этих трёх вопросов и, значит, определить нравственность с её материальной стороны или указать её содержание, что и составляет предмет этого отдела учения о нравственности.

Говорим: отвечая на один какой-либо из поставленных трёх вопросов, мы тем самым определяем содержание нравственности. Это потому, что все формальные нравственные понятия относятся к одному и тому же содержанию добра и различаются между собой не по различию этого содержания, а только по свойствам и степени его сознания и роста в душе. Нравственное чувство, чувство долга, закон, наконец совесть требуют того же, что, будучи последовательно осуществляемо свободой, становится добродетелью человека, и что входит как составной элемент в его нравственно-добрый характер; требования закона, поскольку они усвоены свободой человека, составляют, как прежде изъяснено, его обязанность; обязанность, свободно исполняемая, становится воплощением самой свободы, т. е. порождает добродетель; сочетание

добродетелей, свойственное индивидуальным особенностям известного лица, составляет его нравственно-добрый характер. Вне этих трёх форм, в которых выражается удовлетворение нравственной потребности, наука не знает других; она и не может знать их, так как кроме добра, подлежащего к осуществлению в жизни (обязанность), мотивов или внутренних сил, частью зарождающихся от этого осуществления, частью проявляющихся в нём (добродетель), и сочетания этих сил в живой личности (характер) немислима никакая другая форма нравственного добра, как внутреннего настроения. Вот почему и различные системы нравственного богословия излагают содержание нравственности или с одной из этих трёх точек зрения, или же со всех их вместе. Русские и многие иностранные и инославные системы вслед за «катехизисами» обыкновенно излагают это содержание в виде требований закона или обязанностей; из иностранных одни – в виде добродетелей (например, Пальмер, Мартенсен), другие – в виде описания нравственно-добротого характера (например, описание мудреца у стоиков или христианского характера у Harless'a в его «Chrisliche Ethik»), а иные в виде обязанностей, добродетелей и нравственных благ (из которых характер, как внутреннее индивидуальное благо, стоит на первом плане) вместе (такова Theologesche Ethik Pote). С нашей точки зрения нравственность, как выражение нравственной потребности человеческой природы, всего естественнее изложит содержание нравственности сначала в виде основных требований закона, по существу своему общих и отвлечённых, а потом в виде тех благ, внутренних добродетелей и внешних, выражающих первые, которые являются как результат исполнения нравственного закона. При этом не будем забывать, что такое содержание нравственности мы определяем не с откровенной или церковной точки зрения, имеющей всю свою силу во второй части учения о нравственности, собственно христианской, а с точки зрения естественной нравственной потребности, доступной самонаблюдению и соображениям каждой нравственно-сознательной личности.

28. Два основные требования нравственного закона

Дух человеческий, как личный, по своей формальной сущности есть сила самоопределения, проявление которой или наполнение которой свободно-определённым содержанием возможно не иначе, как в тех условиях, которые Творцом независимо от сотворённого духа даны ему, с одной стороны, в его психофизических силах и потребностях, а с другой – во внешнем мире, к которому относятся не только другие свободно-разумные существа, но и весь планетный мир или космос.

Но жизнь других свободно-разумных существ, жизнь планетного мира, а с ним и жизнь физического организма человека совершается большею частью независимо от силы самоопределения такой или другой отдельной личности человеческой. Мало того: самые душевные силы и потребности в своём развитии и удовлетворении подчинены законам, изменить которые не во власти личности, – каковы законы психологические, логические и эстетические. Независимо, наконец, от воли человека, как мы видели, возникают в его сознании движения нравственного чувства и образование нравственного закона или идеала человека, каким он должен быть в силу своего самоопределения. В чём же может обнаруживаться сила самоопределения? Что служит предметом свободных хотений и действий человека? Одним словом: в чём выражается содержание предписаний его нравственного закона?

Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны принять во внимание следующую общепринятую классификацию потребностей человеческой природы:

1) все органические её потребности, в жизни не отделимые друг от друга, в мышлении и науке разделяются на два класса: на потребности индивидуального существования и самосохранения, каковы: потребности питания, движения, сна и отдыха и проч., и на потребности общественного существования и сохранения рода, каковы: потребности половых отношений,

попечения о роде, ласк, привязанности родителей к детям и наоборот и прочие;

2) духовные, психические потребности человека, в жизни также неотделимые как друг от друга, так и от физических, в мышлении и науке разделяются также на два класса: на потребности индивидуальные, каковы: потребность умственного, нравственного и эстетического развития, и на потребности общественные, каковы все потребности социальные в обширном смысле этого слова, т. е. как потребности известных отношений между личностями, к которым (потребностям) относятся и религиозные. Словом: все потребности человеческой природы могут быть разделены на духовно-телесные индивидуальные и общественные потребности.

Имея это в виду и из потребностей духовных: умственной, нравственной, эстетической и религиозной, оставивши пока в стороне нравственную, определение содержания которой предстоит нам, и религиозную, которая есть только вид нравственной, мы полагаем, что *отношения потребностей духовной природы человека к потребностям органической или телесной, с одной стороны, и отношение личности человека к другим разумно-свободным личностям, с другой: вот те две сферы, в которых развивается и удовлетворяется нравственная потребность человека*⁵⁶. Возникающее при этих отношениях, *независимое от воли человека влечение к предпочтению духовных потребностей телесным и к согласованию индивидуальных потребностей с потребностями других личностей – вот чем даёт о себе знать нравственная потребность.*

Проявление нравственной потребности, таким образом, предполагается возможным только в неразрывной связи с развитием всех прочих потребностей человеческой природы и есть уже, так сказать, центральная по отношению к ним, есть высшая потребность известных отношений между ними. По мере такого или другого развития и удовлетворения органических потребностей человека так или иначе развиваются и удовлетворяются и духовные его потребности, т. е.

совершается образование представлений, понятий, мыслей, знаний, накапливается богатство и разнообразие чувствований и душевных расположений, – возникают и размножаются желания, наклонности и привычки. Вместе с образованием этого сознательного психического мира и неотделимо от каждого его элемента выясняется и усиливается как нравственное чувство, так и самосознание и сила самоопределения, т. е. выясняется и усиливается и нравственная потребность, как *потребность саморазвития и самообнаружения духа* или личности среди психофизического мира и среди других личностей. Возвышаясь над психическими и органическими потребностями, развитая нравственная потребность, как центральная и господствующая (энергия самоопределения), проявляется в определении отношений между ними⁵⁷, а поскольку духовные и органические потребности относятся не только друг ко другу и внешнему миру, но и к другим личностям, развитая нравственная потребность или личность проявляется в определении отношений своих духовно-физических потребностей к потребностям других личностей. В установлении этих двойных отношений зарождается и проявляется энергия духа, как сила самоопределения, как лицо – вместе с этим дающая себе и реальные, в строгом смысле духовные, т. е. свободно созданные личные качества, согласные или несогласные с нравственным законом⁵⁸. Именно развитие и обнаружение духа, с одной стороны, как самосознательной и свободной *власти прежде всего над телом и всеми психическими образованиями*, зависящими от тела, а затем – посредством тела как власти над внешней природой, с другой, как *существа любящего и в своей любви справедливого* по отношению к другим разумно-свободным личностям: вот два основные правила или требования, составляющие существенное содержание нравственного закона⁵⁹.

29. Первое основное требование нравственного закона

Если бы человек мог жить только чувственной жизнью, удовлетворением потребностей телесной природы: пищи, питья, размножения рода, не различая при этом в себе духовных потребностей, то он не мог бы никогда сознать в себе и иметь никакой нравственной потребности. Для него не было бы вопроса: что ценнее в человеке: знание ли его, сила воли, эстетическое образование, или, например, величина его физического организма, совершенство органов зрения, слуха, сила мускулов, ловкость движений? Что доставляет ему высшее наслаждение: сознательный посильный физический или умственный труд, полезные и изящные искусства, наука или безотчётная праздность и леность, органические приятные ощущения от пищи, запахов и тому подобное? Состояние таких людей в нравственном отношении психология признаёт состоянием дикости, грубости, а Слово Божие уподобляет животным, которые погибают (в славянском переводе: скотам несмысленным. Пс. 48, 13, 21). Чтобы нравственная потребность человека была сознана, сделалась сознательна, для этого необходимо, чтобы он испытал удовлетворение своим умственным и эстетическим потребностям свободной деятельности вообще и эти блага душевные сравнил с телесными. Только тогда предпочтение душевных свойств и соответственных им приятных состояний чувственных делается для него не только возможным, но и нравственно необходимым, т. е. составляет требования нравственного закона. Красивая местность при других равных условиях избирается для житья даже малоразвитым человеком предпочтительно перед некрасивой, красивая наружность невесты при других равных условиях предпочитается женихом пред менее красивой её соперницей; сила воли и мысли даже злодея всегда приобретает ему своего рода уважение и значение среди других менее твёрдых злодеев⁶⁰; обширность знания и богатство умения в какой бы то ни было области знаний и искусств всегда

предпочитается незнанию; наслаждение пищей, как ни необходима она ежедневно для человека, ценится ниже наслаждений, хотя изредка испытываемых человеком, от чтения хорошей книги, от умной беседы, от музыки и других изящных искусств. Невольное чувство уважения или презрения, одобрения или порицания, как свидетельство удовлетворения или неудовлетворения нравственной потребности человека, возникает в нас всякий раз, когда мы в своей ли жизни или в жизни других людей усматриваем преобладание духовных потребностей над телесными, или наоборот. Короче: предпочтение духовных потребностей чувственным в человеке, сознающем различие между теми и другими, есть факт нашего сознания.

Относительная прочности и обширность следов и интересов, которые возникают в нашей душе по поводу впечатлений через чувства зрения и слуха и из которых преимущественно образуется всё богатство духовной жизни, сравнительно с впечатлениями через чувства вкуса, обоняния, получаемыми при удовлетворении телесных потребностей, отчасти объясняют основания этого факта.

А свойство самосознания и самоопределения вполне подтверждает его. Сознание, как сознание только, в котором отражаются телесные ощущения и впечатления от внешней природы, есть по самой природе своей нечто отличное от содержания этих ощущений и впечатлений, а вместе и от самого тела и от внешней природы. Сознание же себя, своего «я», как силы самоопределения, не только сознающей, т. е. действующей в этом сознании, – в своём действии сознания не только отличным от движений тела, от внешней природы и психических состояний, ими возбуждаемых, но и производящей перемены и в этих состояниях, и в самом теле, а через тело – в этой самой природе, действующей при том не по влечению слепыми инстинктами тела и природы, а по требованиям собственного своего нравственного закона, которых нет ни во внешней природе, и по возбуждению нравственного чувства, отличного и от телесных ощущений, и от прочих душевных чувствований, – такое самосознание и самоопределение есть

сознание себя силой, не только отличной от тела и внешней природы, но и *властью над ними*, как над своими орудиями⁶¹. Потребность предпочтения духовного телесному есть, таким образом, потребность саморазвития и самообнаружения духа, как силы высшей и господствующей над всем материальным, на той именно почве и через тот материал, которые он при своём пробуждении к самопознанию и самоопределению находит в теле и внешней природе.

Самосознание только в той мере и возникает, и растёт, в какой невольные ощущения и влечения, возбуждаемые телесным организмом и внешней природой, перерабатываются не только в представления о них и идеальное воспроизведение их, т. е. в какой мере внешний органический мир и психический усвоется нами, одухотворяется, становится неотъемлемой собственностью нашего «я» и вместе орудием для его обратного воздействия как на свой психофизический организм, так и на внешний мир. Равным образом и свободные действия или акты самоопределения по отношению к телу только потому и свободны, что совершаются не слепыми инстинктами тела, а сознательной силой, имеющей точку опоры в себе самой; направляются не туда только, куда влекут эти инстинкты, а и туда, куда указывают понятия разума или нравственный закон; возбуждаются не органическими приятными или неприятными ощущениями, хотя последние и могут соединяться с первыми в одном и том же действии, а духовными чувствованиями, приятность или неприятность которых не имеет ничего общего с телесными ощущениями. Все проявления духа, вся жизнь, развитие и усовершенствование человеческой личности с точки зрения её отношений к телу и внешней природе суть ничто иное, как непрерывно продолжающийся ряд таких действий самоопределения духа, непрестанная работа, труд, в которых дух является, как разумная власть над телом и над внешней природой, как сила, обладающая и пользующаяся ими для своих целей и притом увеличивающаяся и развивающаяся в той мере, в какой расширяется знание законов жизни телесного организма и внешней природы, в какой развивается в душе нравственное чувство и сознание нравственного закона, в

какой, наконец, укрепляется свобода, как сила самоопределения в управлении своим психофизическим организмом.

Господствуй, как разумно-свободная власть, над телесными потребностями природы твоей, а через тело и над внешней природой, т. е. обладай и пользуйся ими, а через то совершенствуй непрестанно духовные силы твои, – вот первое требование нравственного закона⁶².

30. Учение Священного Писания относительно этого требования нравственного закона

Что душевные потребности человеческой природы выше органических, или что душа человека по учению Священного Писания несравненно выше его тела, это ясно из способа сотворения человеческой природы: «из праха земного» взято его тело; от «дуновения» Самого Бога ведёт начало душа его (Быт. 2, 7). «Душа не больше ли пищи» (Мф. 6, 25)? «Что пользы человеку, если он приобретёт весь мир, а душе своей повредит? Или какой выкуп даст человек за душу свою?» (Мк. 8, 36, 37), – спрашивает сам Господь, давая понять несравненное преимущество души пред всем чувственным. И это преимущество в невинном состоянии человека должно было обнаруживаться в отношении к телу, а через тело и к внешней природе в том именно, чтобы дух человека, как власть, пользовался телом, как своим орудием, трудился на земле, а через тело обладал бы и пользовался её произведениями и таким образом развивал бы свои духовные силы более и более до уподобления Творцу своему. «Поселил (Господь Бог Адама и Еву) в саду Едемском, чтобы возделывать его и хранить его» (Быт. 2, 15). «И благословил их Бог, и сказал им: «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими, и над зверями, и над птицами небесными, и над всяким скотом, и над всею землею, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (Быт. 1, 28). И Новый Завет, совершенно согласно с этим первым словом Бога Творца к своему разумно-свободному созданию, внушает христианам: «Всё ваше, и мир ваш» (1Кор. 3, 21–22); только «стойте в свободе (нравственно-идеальной), которую даровал вам Христос и не подвергайтесь игу (нравственного) рабства» (Гал. 5, 1). Что, наконец, в духе человеческом, как власти над телом, а через тело и над внешней природой, и в развитии духа, как такой власти, Сам Бог видел свой собственный Божественный образ и подобие, об этом так же со всей ясностью свидетельствуют Его слова перед созданием

человека: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему; и да владычествуют они и над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над зверями, и над скотами, и над всею землею» (Быт. 1, 26). «Душа прямо показывает в себе царственность и возвышенность, – учит св. Григорий Нисский, – и великую далёкость от грубой низости тем самым, что она, не подчиняясь, свободно, полновластно, располагает своими желаниями. А это кому иному свойственно, кроме царя? *И сверх того сделаться образом естества, всем владычествующего, не иное что значит, как при самом создании стать немедленно естеством царственным*» (Творения св. Григория Нисского, т. 1, с. 88). Само собой понятно, какого великого умственного и эстетического развития и какой энергии воли должны были по намерению Творца достигать люди по мере своего размножения и наполнения собою земли, владея и пользуясь всеми стихиями и произведениями материального мира, вышедшего прекрасным из рук Творца!⁶³

Ту же мысль, т. е. о власти духа человека над своим телом и над всеми психическими состояниями, возбуждаемыми телесными потребностями, выражает отчасти и заповедь Божия первому человеку в раю о невкушении от древа познания добра и зла (Быт. 2, 17). Практическое познание как добра, так и зла от того между прочим и зависело, определит ли себя дух человеческий в своём свободном движении, как власть над чувственной природой своего физического организма, или свободно сам отдастся под власть этой природы? Грех Адама и Евы – вкушение от плода с древа, «хорошего для пищи, приятного для глаз и вожделенного» (Быт. 3, 6) есть прямое указание на свободно созданное в себе прародителями преобладание чувственности над потребностями духа, призванного управлять ею, на подчинение духа телу Бедствия, болезни и смерть тела, предоставленного собственным ненасытимым инстинктам и неограничиваемому разумом влиянию стихий природы суть понятные, в законах человеческой и внешней природы волей Божией предусмотренные последствия свободно созданного упадка духовной жизни.

Таким образом, по учению Слова Божия власть духа над телом и внешней природой, как отображение беспредельного всемогущества и премудрости Божией, составляет первое требование нравственного закона, исполнение которого должно было более и более вести человека к уподоблению Богу, как Владыке и Промыслителю, Который по учению Сына Божия до ныне делает так же, как и Он, Сын Божий, делает (Ин. 5, 17).

Что потребность власти духа над телом, а через тело над внешней природой, живёт и в падшей духовной природе человека независимо от влияния на него откровенного законодательства и сознаётся им, об этом свидетельствует всякое произведение дохристианского человечества в области природы или искусства, вся история так называемой «культуры» в языческом мире, равно как предпочтение не только одного человека, менее развитого в индивидуальном отношении другому, более развитому, но и предпочтение одного народа другому по степени развития в них культуры. Глубокое понимание этого требования нравственного закона представляет древний языческий мир и особенно⁶⁴ древняя греческая философия, которая в числе четырёх главных добродетелей⁶⁵ человека поставила не только умеренность, но и мужество – власть над самым сильным инстинктом органической природы – инстинктом самосохранения, а иффика стоиков почти приближается в этом отношении к христианскому идеалу. Царство – власть разума в природе (точнее: власть личности, как силы самоопределения), вот высочайшее нравственное благо греков. Знать законы жизни телесной и внешней природы, согласно с этими законами владеть, управлять инстинктивными телесными влечениями и внешней природой, преобразовать и организовать эту природу соединёнными силами человечества (т. е. греков) и достигать таким образом царства разума – вот задача нравственной деятельности греческого мудреца! Добродетельный человек и мудрец в понятии греков – одно и то же; ибо мудрость и есть добродетель и наоборот; он есть вместе и высший идеал красоты; ибо добродетельная человеческая личность есть высшее само себя свободно и сознательно выработавшее

произведение, – вот требование нравственного закона, насколько оно выражается, как требование отношения между потребностями духовной и телесной природы даже в падшем состоянии! Не надобно только забывать, что взятое отдельно от другого нравственного требования, оно, кроме своей односторонности, может легко уживаться с самым грубым эгоизмом и даже служит орудием ему, что и было на самом деле как у греков, так и вообще в падшем человечестве.

31. Субъективные нравственные блага или добродетели

Удовлетворение вышеизложенного требования, развивая свободную волю человека (его хотения и энергию действия) в обладании и пользовании всем материальным, тем самым с одной стороны по закону психической жизни созидает в человеческом духе известные более или менее постоянные твёрдые внутренние настроения и навыки или, что то же, добродетели или субъективные блага (всякая добродетель есть удовлетворение нравственной потребности и, следовательно, сознаётся как благо, блаженство), с другой – необходимо производит постоянные изменения в теле, а через тело и во внешнем мире, отвечающие как психическим и органическим, так и духовным потребностям человеческой природы или, что то же, внешние земные блага.

Добродетели человека, созданные в нём его силой самоопределения в силу первого требования нравственного закона, могут быть названы аскетическими в обширном смысле сего слова⁶⁶, так как источник их: власть над материальным и над всеми психическими образованиями, возникающими по возбуждению извне независимо от свободы человека, есть постоянное самосознание и самоопределение духа, его развитие и проявление в материи, есть непрестанный, как мы выше сказали, труд и в этом смысле подвиг (ἀσκησις)⁶⁷.

Но так как жизнь тела является таким образом необходимым орудием духовной жизни; так как эта жизнь тела, его здоровье и продолжительность зависит от знания и соблюдения законов органической жизни; так как, наконец, эти законы органической жизни находятся в неразрывной связи с законами планетной жизни вообще и знание и соблюдение первых есть вместе знание и соблюдение последних: то из удовлетворения нравственного требования владеть и пользоваться телом, а через тело и внешней природой, свободно создаются следующие добродетели или субъективные блага человеческого духа, во-первых, мудрость, понимаемая как

богатство знания своей собственной и внешней природы и неотделимого от него эстетического образования⁶⁸, соединённое с готовностью и умением применять это знание и образование к развитию своей духовной и органической жизни и к обладанию и пользованию внешней природой; во-вторых, действительное постоянное стремление как к приобретению знания и эстетического образования, так и к применению их в деятельности, или трудолюбие; в-третьих, необходимая по законам органической природы для деятельности духа и для жизни тела готовность сдерживать инстинкты последнего по отношению к требованиям как растительного, так и животного организма, или воздержание; и, наконец, всегдашняя готовность предпочитать самым делом жизни и здоровью тела и всем материальным интересам интересы духовные, или требования нравственного закона, коль скоро последние несовместимы с первыми или: мужество, понимаемое в положительном смысле, как храбрость, то в отрицательно, как терпение или перенесение всякого рода лишений. Все же эти аскетические добродетели вместе взятые сосредоточиваются в одной, которую в отличие от само- или себялюбия, составляющего настроение, противное второму основному требованию нравственного закона, можно назвать самоуважением⁶⁹. Эта добродетель относится к личности человеческой вообще, как живому образу самого Бога, как духовной силе бесконечно превышающей по своему достоинству всё безличное и материальное и есть непрестанное стремление к такому совершенству своей воли, как разумной власти над всем материальным, которое уподоблялось бы божественному совершенству. (Будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный. Мф. 5, 48).

32. Объективные или внешние нравственные блага

В зависимости от власти духа над природой и от всех аскетических добродетелей, как необходимое условие и вместе результат их развития, находятся все те движения, изменения и состояния в теле человека и внешней природе, которые производятся свободной волей человека для удовлетворения его духовных и психофизических потребностей и которые потому составляют его внешнее и объективное благо. Отпечатлевая в себе нравственное настроение личности и удовлетворяя её потребности, объективные блага хотя составляют для неё внешний, материальный мир, тем не менее служат выражением и в то же время условием её свободной деятельности и потому могут называться объективными, внешними или земными нравственными благами. Таковы:

1) нормальное развитие физического организма или тела, здоровье и продолжительность его жизни;

2) определённое призвание в жизни человека на земле и среди других людей или, что то же, та сфера деятельности, в которой дух человека находится призванным развивать свои силы и приобретать свои субъективные блага;

3) собственность или имущество во всех его видах, как необходимое условие духовно-органической жизни человека и как результат его труда, к которому он призван в жизни, каковы все произведения земледелия, промышленности, ремёсел, наук и искусств полезных и изящных и т. п.⁷⁰;

4) все земные радости или удовольствия, соединённые с приобретением и обладанием перечисленных внешних благ и составляющие нечто внешнее или дополнительное по отношению к той духовной радости, в которой сознаётся удовлетворение собственного нравственного чувства;

5) весь мир, насколько он усваивается человеком, насколько сам человек влияет на него и насколько в том и другом случае он служит орудием духовного развития и источником разнообразных радостей человека.

Все эти блага суть не только внешние, в известном смысле материальные, но и вместе нравственные, поскольку они с одной стороны составляют необходимые условия, с другой – естественный результат аскетических добродетелей. Где есть эти блага, там непременно есть и соответствующие им добродетели, хотя нельзя сказать наоборот, т. е. нельзя сказать, что где есть аскетические добродетели, там непременно есть и соответствующие им внешние блага. Все эти блага, как мы увидим впоследствии, составляют результат деятельности не отдельных личностей, взятых каждая порознь, но целых обществ человеческих и находятся притом в высшем распоряжении божественного Промысла, тогда как добродетель или субъективное благо лишь настолько и есть добродетель, насколько зависит исключительно от свободной воли каждой отдельной личности (действие благодати в христианстве есть дар Божий, но отнюдь не плод или следствие добродетелей, хотя последние без первой и невозможны).

33. Учение Священного Писания о внешних или объективных нравственных благах, зависящих от аскетических добродетелей

Священное Писание Ветхого Завета весь мир, как свободное произведение божественной воли, признаёт благом: «И увидел Бог, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт. 1, 31); заповедает человеку «веселиться о всех благах, которые Господь Бог дал ему» (Втор. 26, 11); ограждает жизнь человека, его здоровье, долголетие, труд, собственность и всё земное благоденствие особыми заповедями (4, 5, 6, 8 заповеди), причём благоденствие и долголетие (5 заповедь), обладание собственностью на земле, успех во всяком деле рук человека, в плоде чрева его, в плоде скота его, в плоде земли его, словом собственность и земные радости ставит в прямую зависимость от его добродетели, от исполнения им велений Божиих (например, 28–30 главы Второзакони, книги Псалмов, Притчей, Премудростей Соломона и Премудростей Иисуса сына Сирахова), равно как и все бедствия физические во внешней природе и в сфере человеческой жизни ставит в прямую зависимость от порока, от свободной нравственной порчи духовной человеческой природы (там же и гл. 3 кн. Бытия).

И Христос Спаситель, пришедший исполнить закон и восстановить в падших людях силу к его исполнению, когда Иоанн из темницы послал своих учеников спросить Его: «Ты ли тот или ожидать нам другого?», как на признак наступления своего царства на земле и следовательно исполнения закона указал им на то, что они слышат и видят, т. е. что бедствия исчезают с лица земли: «Слепые прозревают и хромые ходят, прокажённые очищаются и глухие слышат, мёртвые воскресают и нищие благовествуют» (Мф. 11, 2–5). И Сам, проповедуя Евангелие царствия, по неоднократно замечанию евангелистов исцелял всякую болезнь и всякую немощь в людях, следовательно в здоровье тела находил необходимое проявление нравственной жизни на земле; воскрешал мёртвых, следовательно земную жизнь считал великим благом человека;

благословлял всякую земную радость, разделяя трапезу, на которую приглашали Его даже богатые мытари, наслаждаясь отдыхом в кругу сердечно преданных Ему друзей в Вифании, в беседе с Лазарем и его сёстрами, претворяя воду в вино на браке, следовательно считая достойным своего божественного всемогущества содействовать веселью даже брачного пира. И все разнообразные призвания, в которых силы человека применяются к труду в мире: сеятель и пастырь овец, домохозяин и содержатель гостиницы, купец и меняла, врач и судья, царь и воин составляют в очах Спасителя столь достойные человека блага, что Он видит в них символы проповеданного Им царствия Божия. Правда, Христос Спаситель в учении и делах Своих прежде всего и больше всего имел в виду не внешние блага, а душу человека и его добродетель, но зачем? Чтобы она могла проявляться в земной жизни и, между прочим, именно в земных благах, в долголетней жизни и здоровье тела, в труде, в земном благоденствии по всему миру. Вот почему, конечно, посылая своих апостолов на проповедь, Он дал им власть над всеми бесноватыми и больными (Лк. 9, 12) и признаком уверовавших в Него поставил то, что «именем Его будут изгонять бесов, будут говорить новыми языками, будут брать змей и если что смертное выпьют, не повредит им; возложат руки на больных и они будут здоровы» (Мк. 16).

Внешние блага, хотя и в ином, нам неизвестном и неудобомыслимом виде, по учению Евангелия будут сопутствовать внутренним добродетелям верующего и в будущей жизни. Воскресши, Сам Господь не иначе будет судить нас, как по соединении душ наших с нашими хотя и изменёнными телами, и не иную жизнь уготовал нам, как жизнь в телах на новой земле с новым небом (Откр. 21) и следовательно новые земные блага и весь новый мир поставил необходимым условием не только земного нравственного добра, но и вечно блаженной жизни.

Божественное Откровение учит о том, что мир во зле лежит, но не о том, что сам мир есть зло; зло в мире, по его учению, есть ни что иное, как похоть плоти, похоть очей (порабощение

чувственности – преступление первого предписания нравственного закона) и гордость житейская (1Ин. 2, 16); эгоизм – преступление второго предписания того же закона. Поэтому оно заповедует отвращаться нравственного зла (Рим. 12, 9), в котором мир лежит, но нигде не заповедует ненавидеть самый мир, без которого невозможно и нравственное добро; заповедует искоренять плевелы, которые враг посеял в поле, но не заповедует истреблять самое поле (Мф. 13, 30), вне которого не может расти и пшеница. Словом: зло с точки зрения отношения между духовными и телесными потребностями человека есть только воля его, порабощённая природой, или природа, поскольку воля ею порабощается, одним словом: чувственность воли, равно и добро есть воля человека, пользующаяся природой, как выражается святой апостол, так, как бы не пользовалась (1Кор. 7, 31), или есть самая эта природа, земные блага, мир, поскольку человек, пользуясь ими, не порабощается, а владеет ими или, одним словом: власть духа над природой. «Грех, – по ясному учению и православного исповедания, – есть необузданная воля человека и диавола» (Православное исповедание, ч. 3, вопрос 16)⁷¹.

34. Второе основное требование нравственного закона

Человеческая личность никогда не могла бы сознать себя личностью, достигнуть самосознания и самоопределения, если бы вне себя ничего не встречала кроме безличной природы, если бы не развивалась под влиянием других личных существ и если бы потребности её духовно-телесной природы не встречались с такими же потребностями других личностей. Это-то взаимные влияния и встречи разумно-свободных существ между собой, содействуя развитию в них самосознания и самоопределения, в то же время возбуждают новые движения нравственного чувства, дающие новое содержание для сознания и мысли и, следовательно, для предписаний нравственного закона.

Требования права и справедливости удовлетворение или неудовлетворение которых вызывают чувства одобрения или порицания, уважения или презрения, радости или скорби и суть эти новые проявления нравственной потребности человека⁷² со стороны её содержания и составляют основание развития как новых нравственных качеств его духа или его добродетелей, в отличие от аскетических, называемых общежительными или социальными, так и разнообразных форм человеческого общежития, которые составляют новые объективные блага человека.

Объективные аскетические блага составляют и здесь частью материал, по поводу которого возникают частью орудие, посредством которого выражаются как потребности естественного права и справедливости, так и общежительные субъективные и объективные блага; так что существование объективных аскетических благ с одной стороны, других разумно-свободных личностей – с другой, составляют опять необходимое условие проявления, развития и удовлетворения другой стороны нравственной потребности со стороны её содержания, а с ней и новых общежительных как субъективных, так и объективных благ человека.

Пища, одежда, жилище, произведения полезных и изящных искусств, научные средства, как предмет обладания, словом: всякое земное благо, необходимое для жизни одного человека, по естественной неразрывной связи его жизни с жизнью других людей оказывается желательным или необходимым и для другого человека. Если это благо недостаточно для удовлетворения двух людей, или если один из них стремится усвоить себе большую долю его, чем какая необходима для него, и через то лишит другого и того, без чего он не может обойтись, то между обеими личностями готовы возникнуть или действительно возникают спор, борьба; а спор, борьба ведут или к истощению сил обоих соперников, в ущерб их духовно-телесному развитию и власти над природой, или к эгоистическому порабощению одним другого, обращению его в орудие чужой воли наравне с вещами, безличными предметами внешней природы. Спрашивается: есть ли в человеческой природе потребность, чтобы спор между людьми был предупреждён или начатый прекращён, чтобы разграничена была между людьми сфера самостоятельной деятельности каждого, чтобы каждый, сохраняя свою независимость в установленных для неё пределах, уважал ту же независимость другого в его сфере и чтобы таким образом возникло упорядоченное общежитие, основанное на ограничении личной свободы каждого в пользу общего благосостояния? Порядок жизни в семействе, где как дитя имеет своё место за столом и ему только принадлежащие вещи, так и старшие члены имеют свои права и обязанности как по отношению друг к другу, так и относительно младших; общественные нравы и обычаи, которым везде подчиняются как племена, не имеющие никакого письменного законодательства, так и цивилизованные народы; чувства довольства или негодования, спокойствия или тревоги, невольно возникающие при восстановлении или при нарушении общественного порядка, – суть постоянное свидетельство живущей в духовной природе человека потребности права, которое и составляет новое содержание естественного нравственного закона.

Но потребность права есть вместе и потребность справедливости, без которой невозможно как определение прав и обязанностей каждого, соответственное его свойствам и заслугам, так и восстановление прав одних, нарушенных другими, или, что то же, нарушенных преступлением.

Сознавая, что моему ближнему или целому обществу, к которому я принадлежу, желательно моё содействие в каком бы то ни было отношении, я или предлагаю им помощь по собственной инициативе, или оказываю её по их просьбе, или же отказываю в исполнении этой просьбы. Спрашивается: есть ли в человеческой природе потребность услугой воздать за услугу, испытывать и свидетельствовать к одним чувства благодарности, уважения, доверия, к другим – холодности, презрения, опасения? Или же: А нанёс ущерб имуществу, здоровью В, С потерпел сам ущерб в своём имуществе, здоровье для блага D. Есть ли в духовной природе человека потребность, чтобы от причинивших добро и зло ближнему или обществу один понёс соответствующее этому злу наказание, а другой – соответствующее добру вознаграждение? Существование внешних общественных отличий и мести в наименее развитых народах, существование общественных судов, общественных наград и наказаний, повсеместное признание неблагодарности чёрным пороком, чувство негодования при виде безнаказанности злодеев – всё это свидетельствует о живущей в человеке независимо от откровенного законодательства потребности справедливости; а чувство уважения или презрения, например, к судьям, одобрение их строгого беспристрастия и порицание лицеприятия в суде и расправе, суть каждому ясно понятный знак удовлетворения или неудовлетворения этой потребности, как одного из видов нравственной потребности человека в отношении к ближним.

Только нравственной потребностью можно объяснить существование и развитие положительного права в исторических народах, живших и живущих вне откровенного законодательства; ибо всяких положительный закон есть ни что иное, как сознанная и применённая потребность человека в его

отношении к другим людям. Как в физическом организме человека нервная система есть органическая связь, соединяющая все его части между собой и с целым и служащая посредником их взаимодействия, так и в практической жизни отдельных личностей и всего общества право совершает подобное органически-нравственное отправление, требуя, чтобы для каждой части (общества), для каждой области со всех сторон установлены были условия, от которых зависит достижение разумных целей (всестороннее развитие индивидуально-общественных духовных сил). Устанавливая каждую часть, как целое, право восполняет недостатки, присущие ей, как части, услугами, которые для него должны быть со всех сторон совершаемы в органическом целом⁷³. Если положительное право юридическая наука сравнивает с нервной системой общественного организма, то нравственную потребность права и справедливости должно сравнить с силой, действующей в этих нервах. Насколько эта сила развита и проникла в нервы; насколько при её движении они приходят в сотрясение, т. е. насколько развиты нравственное чувство, его сознание или закон и сила к его осуществлению в законодательной власти, настолько развивается и осуществляется в обществе и положительное право. Вот почему и с нравственной точки зрения не подлежит сомнению положение юридической науки, что *всё, что предписывается и запрещается правом, в то же время требуется и запрещается нравственностью*⁷⁴. Остаются некоторые нервы вне влияния этой силы и не развились настолько, чтобы обнаруживать в себе её влияние, т. е. недостаточно развиты нравственное чувство, его сознание или закон и сила к его осуществлению в законодательной власти, в таком случае недостаточно развито и положительное право, содержание нравственной потребности не находит своего полного выражения в положительном праве. Вот почему неоспоримо и другое положение юридической науки, что не всё то, что предписывается или запрещается нравственностью, предписывается или запрещается правом⁷⁵. Это не то значит, что право дозволяет что-либо не нравственное, а только или то,

что развитие положительного законодательства не соответствует нравственному развитию общества, или то, что ненравственное терпится, попускается положительным правом по нравственной грубости членов общества, как Сам Бог терпит, попускает зло в людях.

Положительное законодательство есть выражение нравственного закона в отношении к другим людям; отделяет право от последнего, значит, отделяет букву от её смысла, жизнь от её силы⁷⁶.

Что принуждение не есть существенный признак положительного права, будто бы отличающий его от нравственности, это видно из того, что

1) принуждение свободы человека в строгом смысле слова немыслимо по существу самой свободы человека;

2) никакое принуждение невозможно относительно материальных требований права, например, для восстановления прав супругов в случае нарушения одним из них, или обоими, супружеской верности;

3) всякое юридическое, внешнее принуждение или наказание есть по новейшей, вполне справедливой теории наказаний лишь педагогическая мера исправления преступника или же предохранительная мера от нравственной заразы общества, к которому он принадлежит, истекающая из чисто нравственных побуждений и ведущая к нравственным же, а через них и к другим благотворным целям⁷⁷;

4) без развития чувства законности осуществление закона немыслимо; а это развитие и есть развитие нравственности человека по отношению к ближним. Вот почему закон честными и разумным гражданами исполняется *охотно, добровольно*; а *это и составляет нормальное отношение человека к положительному праву*, как точному изъяснению нравственной потребности человека в применении к условиям общественной жизни.

Положительное право, по свидетельству юридической науки, не имеет в виду иных целей, кроме *всестороннего развития человеческого духа* через удовлетворение всех его духовных и органических потребностей и не имеет иных средств

к достижению этих целей, как соединение людей в упорядоченные союзы или общества. Вот почему и все союзы или общества, создаваемые правом, разделяются на два рода: в одних из них удовлетворяются все духовно-органические потребности человеческой природы, в других – только некоторые из них. К первым относятся союзы: семейный, родовой, народный, международные отношения, а ко вторым – общества религиозные, учёные и учебные, общества для развития изящных искусств, для искусств полезных и, наконец, для воспитания, в котором наука соединяется с искусством. *Специальных обществ для нравственных целей право не знает и знать не может*, ибо оно само и всякое общество, основанное на нём, есть выражение нравственной потребности в условиях общественного быта; вне науки, искусств изящных и полезных, вне семейных, народных, международных и религиозных отношений, словом, вне отношений духа к телу и внешней природе, как власти над ними, и вне общественных союзов, создаваемых правом, нравственная потребность не может ни проявляться, ни развиваться. Религиозные общества также не могут считаться специально-нравственными, потому что религия, составляющая цель этих обществ, есть сознательное отношение человека, как нравственной личности, к высочайшему личному Существу, следовательно уже предполагает собой известное развитие нравственной потребности человека независимо от религии.

Поэтому нравственное требование, вытекающее из естественной связи человека с другими людьми на почве природы, можно было бы выразить в таком предписании: «При развитии твоих духовных сил через власть над природой следуй требованиям права и справедливости в отношении к другим личностям». А это значит: «В твоём отношении к ближним и во всех союзах, выражающих это отношение, уважай их права и обязанности, как ты уважаешь свои собственные, признавай в них такую же духовную личность, как в себе самом, и такую же нравственную потребность, как и в себе самом, господствовать над телесными потребностями своей природы в организованном

союзе с другими людьми и через то всесторонне развивать свои духовные силы».

Но этим предписанием естественного нравственного закона не исчерпывалось бы его содержание относительно ближних.

Как в основании естественного предпочтения духовных благ телесным лежит свойство духа, как силы самосознания и самоопределения, по существу своему несравненно превышающей всё материальное, так и в основании невольного, естественного требования права и справедливости в отношении к ближнему своему лежит *тождество сущности духовно-телесной природы во всех людях без изъятия*, инстинктивно выражающееся преимущественно при виде страдания другого, которому помочь не видится никаких средств, или при виде внезапной опасности, какой подвергается жизнь ближнего. Что мы способны по внешнему проявлению страданий человека не только вообразить в себе страдания его, но и *действительно страдать* его страданиями с полным сознанием, что мы страдаем из-за страданий другого и что далее, видя опасность, угрожающую жизни ближнего, мы испытываем невольный порыв спасти его от этой опасности с полным притом сознанием, что, спасая другого, мы подвергаем ещё большей опасности собственную жизнь со всеми её благами, и что противясь этому порыву по своекорыстным расчётам, мы испытываем чувство презрения к себе, это факт человеческого самонаблюдения. Чувство презрения к эгоистам, равнодушно отворачивающимся от нужд ближнего, которые они могли бы, но не хотят облегчить, или жертвующим благами ближнего, благами целых обществ своекорыстным целям, глубокое, веками неизглаживаемое уважение к благодетелям страждущего человечества, бескорыстно посвящавших свои силы благу других людей, – вообще убеждение, что человек жестокий, неспособный сочувствовать ни радости, ни скорби ближнего, не имеет человеческого сердца, есть зверь, а не человек, – все эти явления достаточно свидетельствуют, что в духовной природе человека есть живая потребность *блага и страдания ближнего усвоить себе, отождествлять с собственными благами и страданиями, их жизнью, их*

скорбями и радостями восполнять собственную жизнь, собственные скорби и радости, одним словом: жить жизнью общей с другими людьми или: любить ближнего, как самого себя.

Эта любовь не сама по себе, как слепое инстинктивное⁷⁸ сочувствие ближнему, не как безотчётная привязанность к нему, могущая сделать из него и часто действительно делающая вещь, орудие своих прихотей с попранием всех прав ближнего, но как просвещённое сознанием права и справедливости, как *сознательное настроение, направленное к удовлетворению всех духовно-телесных потребностей ближнего, как самостоятельной личности*, и есть тот *высший нравственный мотив*, который заставляет ум и волю человеческую искать и устанавливать формы общественной жизни, в которых бы благо отдельного человека было приведено в гармонию с благом всех других. Где же формы общественной жизни оказываются недостаточными для этой цели, там этот мотив заставляет изобретать те разнообразные, юридически необязательные ни для кого, но всеми одобряемые виды общественной и частной благотворительности, которые составляют наилучшее, благороднейшее украшение общественной жизни.

Требования разумной любви суть идеал, над осуществлением которого работает право; если бы этот идеал когда-нибудь мог быть осуществлён, право и любовь, как форма и идея, составляли бы одно прекрасное целое, как они составляют одну нераздельную нравственную природу человека в отношении к другим людям и как они составляют нравственную природу самого Божества, явившего в отношении к роду человеческому Свою правду в самопожертвовании любви и любовь в исполнении всякой правды. Требование права и справедливости есть только разумное выражение инстинктивного симпатического влечения к людям, которое само может быть истолковано так: «Ваша духовно-телесная природа в сущности своей тождественна, несмотря на все ваши индивидуальные особенности; благо каждого из вас есть вместе благо и его ближнего». А отсюда и второе требование нравственного закона с большей полнотой может быть

выражено в такой формуле: «Соединяйте вместе ваши силы и разделяйте между собой труды и радости всестороннего духовного развития через обладание и пользование природой в таких правовых формах общежития, которые соответствуют как тождеству вашей духовно-телесной природы, так и индивидуальным особенностям каждого из вас; короче: любите друг друга и в вашей любви будьте справедливы друг ко другу»⁷⁹.

35. Учение Священного Писания о втором требовании нравственного закона

Точно ли Слово Божие учит о тождестве сущности духовно-телесной природы всех людей, при их индивидуальных различиях между собой, и сущность нравственного закона полагает в любви и правде, выражающихся в формах общественной жизни?

Выражения «тождество духовно-телесной природы», «индивидуальные различия», «формы общественной жизни» не встречаются в Священном Писании. Но оно ясно учит о следующем:

1) В начале Бог создал только одного человека – Адама и затем уже из его природы или, как повествует Бытописатель, из его ребра Бог создал другого человека, названного женой потому, что она взята от мужа своего (Быт. 2, 22–23). Излагая историю творения первого человека из перси, слово Божие говорит особо и о творении души его, о «дуновении Божиим»; повествуя же о творении первой жены из ребра мужа, оно уже не упоминает о творении души её, как об особом акте всемогущества Божия. Духовная сила или потенциал как Евы, так и Адама – можно поэтому думать – есть одна и та же сила, по воле Творца живущая в отдельных организмах обоих первозданных и в каждом из них своеобразно развивающаяся не только до личного самосознания и самоопределения, но и до личных, потому во веки неразрушимых и несливаемых между собой индивидуальностей.

2) Это тождество природы первых двух человеческих индивидуумов при их духовно-органических особенностях немедленно после того, как они сознали взаимное таинственное родство, выразилось во влечении, или в любви, их друг ко другу, в стремлении к восполнению одним другого. «И сказал человек: вот кость от костей моих и плоть от плоти моей. Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей: и будет два – одна плоть» (Быт. 2, 24). Это соединение двух личностей разного пола в одно тело, в

один живой, нераздельный нравственный организм и есть первая, основная форма общественной жизни, есть семья или первая нравственная ячейка, из которой возник и развился до необозримых размеров весь организм человеческого рода.

3) Любовь, или влечение к общности жизни индивидуумов разного пола, есть мотив или душа семейной формы жизни, в своём проявлении однако же управляемый правом и справедливостью применительно к индивидуальным особенностям членов этой семьи. И мужу, и жене Бог дал право владения и пользования землёй, но не иначе, как сообразно с их индивидуальными силами и свойствами: жене в качестве помощницы мужа, а мужу, следовательно, в качестве главного деятеля и вместе руководителя общей их жизни.

Таким образом, уже в первозданной чете и её внутренних отношениях мы видим как проявление любви и правды, так и основание этих проявлений нравственного закона, т. е. тождество сущности их духовно-телесной природы при различии в индивидуальных особенностях.

Но любовь и правда живы были в первых людях лишь дотолё, пока в них жива была любовь к Живому Богу – Источнику их бытия и всех условий его и пока эта любовь в отношении к Нему выражалась в правде, т. е. сообразно с беспредельными совершенствами воли Божией, как благой и праведной, именно в безусловном повиновении ей.

Прародители пали; власть их над природой ослабела; труд, столь приятный и необходимый для здорового духовного и телесного организма, обратился в изнурительную работу для Адама; а для Евы новым источником её болезней оказалось рождение детей. Вместе с этим ослаблением господства над своим телом и внешней природой прародители утратили и первобытную любовь, а с нею и справедливость; форма семейной жизни изменилась вместе с изменением её души – любви. Муж сделался не любящим руководителем жены, а её повелителем (3, 3) и жена из помощницы своему мужу сделалась его рабой.

Нравственно изменённая природа духа прародителей не могла сделаться иной и в их потомстве. Сифа Адам и Ева

родили уже в состоянии греховном и потому, как замечает Бытописатель, родили «по подобию своему и по образу своему» (Быт. 5, 1–3). Такими же, без сомнения, они рождали и прочих детей своих. Новое доказательство того, что сущность природы в людях есть одна и та же, распространяющаяся от предков к потомкам путём естественного рождения. Какой это образ Адама, по которому он родил Сифа? Тот образ Божий, напечатленный в душе Адама при его творении, но помрачённый и растленный грехом. Конечно, не Бог напечатлел в душе Сифа образ падшего человека. Душа с искажённым и помрачённым образом Божиим не могла быть непосредственным делом рук Божиих. Не Бог творит, но грешник рождает душу по образу греха и смертности. Спаситель говорит Никодиму: «Рождённое от плоти есть плоть, а рождённое от духа есть дух» (Ин. 3, 5–6); «кто не родится от воды и духа, не может войти в царствие Божие». В царствие Божие входит душа, и если она не может видеть царствия Божия, как нечистая по своему рождению, то, без сомнения, каждый рождающийся получает душу не от рук Божиих, но от источника нечистого, от души грешных родителей. Отцы Церкви опасались рассуждения о происхождении человеческих душ, боясь неразумным или злонамеренным дать повод к нелепому мнению о вещественности души. Впрочем, мнение о происхождении душ от родителей встречается даже у Григория Богослова, который более, нежели кто-либо из отцов, уважал дух, называемый им умом, и сетовал на облегающую его плоть. Он видимо склоняется к этому мнению, когда, сказав, что душа примешивается к плоти неведомым образом, приходя извне в перстный состав, как знает это Соединивший, присовокупляет: «Как тело, первоначально растворённое в нас из персти, сделалось впоследствии потоком человеческих тел и от первозданного корня не прекращается, в одном человеке заключая других, так и душа, вдохнутая Богом, с этого времени соприивходит в образуемый состав человека, рождаясь вновь, из первоначального семени уделяемая многим, и в смертных членах всегда сохраняя постоянный образ» (Творения святых отцов, IV, 243–244).

В деяниях падшего Адама быстро обнаружилась уже полная сила зла, не только как порабощение чувственности или направление воли, противоположное первому требованию нравственного закона, но и как эгоизм или направление, противоположное второму требованию нравственного закона – любви, управляемой справедливостью. Каин, брат Авеля, не только не хотел жить жизнью, общей с жизнью своего брата, но вовсе не хотел, чтобы он жил и своей личностью ограничивал его эгоистические стремления: Каин убил Авеля, через то фактически доказавши, что любовь и правда ненавистны его душе. Народы, через Ноя происшедшие от Адама, разделились уже по расам; одна раса не хотела признавать людей в другой и начала стремиться к её истреблению; члены одного и того же народа разделились по кастам, и одна каста, не признавая в другой человеческого достоинства, стремилась сделать её орудием своих эгоистических целей, как полезную вещь; члены одного и того же союза не признавали друг в друге своей собственной природы, и муж жену, отец детей порабощали себе физической силой, не заботясь об общем наивысшем духовном развитии; а слепая справедливость или право, лишённое своего нерва – разумной любви, настроило множество таких юридических форм жизни, которые только упрочивали разделение членов одного и того же тела, вражду их между собой, общее духовное идиотство и общую зависимость от эгоизма, чувственности и внешней природы.

Нравственная потребность была подавлена, заглохла⁸⁰; но никогда, однако, не была совсем истреблена, ибо это есть потребность самосохранения и саморазвития духа; формы общественной жизни, семейные, народные, международные были искажены, но не могли быть уничтожены. Не говоря об иудейском народе, в котором жила открытая с самого падения прародителей надежда на искупление и в котором по вере в это искупление жила и действовала спасительная благодать Божия, а с ней и стремление к любви и правде, мы видим, что и язычники, хотя не во всяком человеке видели человека и никогда не имели понятия о тождестве сущности природы всего человеческого рода и, следовательно, о разумной любви к

каждому человеку в смысле христианском, однако в ком видели равного себе человека, к тому считали долгом относиться не иначе, как по требованиям права и справедливости. В греческой, например, философии справедливость, как добродетель, занимает первенствующее значение перед остальными главными добродетелями: мудростью, мужеством и умеренностью. Несмотря на психологическое основание этих добродетелей в греческой философии, не совсем согласное с христианским понятием о духе, и несмотря на то, что любовь к ближнему признаётся отличительной добродетелью христианства, эти четыре языческие добродетели: мудрость, справедливость, мужество и воздержание не только нашли место в книге премудрости Соломона, в писаниях многих древних отцов и подвижников как восточных, так и западных⁸¹, но и как главные нравственные христианские добродетели поставлены вслед за религиозными обязанностями и в христианском духе объяснены в Православном исповедании Восточной церкви (ч. 3, вопросы 10–15).

Новозаветное откровение также не оставляет никакого сомнения ни в тождестве сущности природы всех людей, при всём их индивидуальном различии, ни в требованиях любви и правды, как втором основном требовании нравственного закона.

«От одной крови Он (Бог) произвёл весь род человеческий, – говорил святой апостол Павел пред афинским ареопагом, – для обитания по всему лицу земли, назначив предопределённые времена и пределы их обитанию» (Деян. 17, 26). Но не по телу только люди происходят от одного Адама, а и по духовной своей силе, как это видно не только из понятия Священного Писания о крови, как оместилище души, но и из учения, например, святого Григория Нисского. По его мнению, люди могли бы происходить от Адама даже без брака, если бы не пали, и происходить не только по телу, но и по душе. «Несомненно есть, – говорит он, – способ размножения и у естества ангельского, хотя это неизречено и недомыслимо по гаданиям человеческим... Они составляют бесчисленные тьмы, будучи одной сущностью и многочисленными». Также могли бы размножаться и люди без брака, если бы не пали. Ввиду этого

падения, «чтобы не сделалось малым число душ человеческих, утратив тот способ, каким ангелы возражали до множества... (Бог) промышляет способ размножения, сообразный для поползнувшихся во грехе» (творения Григория Нисского, ч. 1, с. 147–148). Размножаясь же и этим способом, они, по мнению святителя, всё же составляют одну сущность, хотя и многочисленны и разнообразны по своим индивидуальным свойствам.

Это единство духовной сущности людей при их индивидуальном разнообразии подтверждается христианским учением о единстве главы всей церкви, всех спасаемых во всех народах, иудеях и эллинах, о единстве сущности спасения во всех положениях среди этих народов, в положении, например, раба или свободного, – учением о единстве самой церкви, как одного тела, имеющего разные члены, составляющие, однако, один организм, и о единстве благодати Святого Духа, разделяющего дары по мере индивидуальной потребности и веры отдельных членов церкви (1Кор. 12; Рим. 12), учением о разнообразии талантов, добросовестное пользование которыми приводит, однако же, к одной и той же награде и т. п.

Согласно с этим основанием взаимных отношений людей между собой и второе основное требование нравственного закона новозаветное откровение выражает в такой формуле, которая указывает то на право, то на справедливость, то на любовь. Так апостольский собор в Иерусалиме несколькими словами выразил всё содержание нравственного закона относительно ближних в отрицательной форме, применительно к понятию о праве, ограждающем самостоятельность личности и сферу её деятельности от вторжения в неё других личностей: «Не делай другим того, чего себе не желаешь» (Деян. 15, 20). В словах Самого Спасителя всё содержание того же закона выражено в положительной форме применительно к понятию о справедливости, воздающей каждому по его заслугам: «Во всём, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними; ибо в этом закон и пророки» (Мф. 7, 12; Лк. 6, 31). Святой апостол Павел, имея в виду преимущественно общность жизни людей между собой во всех отношениях, весь закон

заключает, по его собственному выражению, «в одном слове: любви ближнего твоего, как самого себя» (Гал. 5, 14; Рим. 13, 9), и под требованием любви разумеет не только предписания Моисеева закона в десятиословии, имеющие в нём для нравственно невозрождённого чисто юридический характер (за исключением 10 заповедей), но и такие душевные настроения, как бескорыстие, милосердие и проч. (1Кор. 13). По учению Слова Божия не только семейная форма жизни, но и даже государственная есть не юридическая только форма, но и нравственная вместе; или, согласно с нашим пониманием отношения потребности права и справедливости к потребностям любви, и той, и другой потребностям к нравственному закону, эти формы жизни потому и суть юридические, что они, во-первых, суть нравственные⁸². Не только отношения мужа к жене, родителей к детям, господ к слугам и наоборот, но и отношения членов государства друг к другу и к самой власти государственной рассматриваются Словом Божиим не только как юридические, но и как чисто нравственные. «Начальствующим надобно повиноваться не только из страха наказания, но и по совести» и проч. (Рим. 13).

36. Субъективные нравственные блага или общежительные добродетели

Подобно тому, как аскетические добродетели (естествознание и эстетическое образование, соединённое с практическим умением применять их к обладанию и пользованию миром, трудолюбие, воздержание, мужество и самоуважение) своим общим мотивом имеют предпочтение духа телу, как власти над материальной природой и над всеми психическими образованиями, возникающими по влиянию на него извне, так и социальные, или общежительные, имеют своим мотивом потребность любви (симпатия) к ближнему, управляемой правом и справедливостью (одним словом – правдой), или потребность правды, одушевляемой любовью. Общность жизни, общность труда в приобретении благ, в обладании и пользовании ими, требуемая любовью, и применение этого общения к индивидуальным особенностям каждого, требуемое правдой, воспитывая общежительные добродетели в человеке, дают в то же время и его аскетическим добродетелям новый мотив, возвышающий их силу, и новые цели, расширяющие их применение.

Смотря по тому, какой из двух, неотделимых друг от друга общежительных мотивов нравственных действий преобладает в них, правда или любовь, и общежительные добродетели получают характер или отрицательный – уважения ко всякому человеку и всем его правам, уважения, опасющегося чем бы то ни было оскорбить эти права и готового всегда восстановить их, коль скоро они нарушены, или положительный характер благожелательности, готовности содействовать благам, как субъективным, так и объективным всякого человека.

1) *Уважение к личности всякого человека* есть требование справедливости, в личности человеческой видящей духовную силу, самосознающую и самоопределяющую себя к действиям, потому бесконечно превышающую всё безличное и материальное и предназначенную к бесконечному совершенству по образу Божию. Относясь решительно ко всякому человеку,

оно под влиянием той же справедливости возрастает в силе и разнообразится во внешних выражениях, т. е. в словах и действиях, по мере обладания известной личностью теми субъективными и объективными нравственными благами, которых от каждого требует его естественный нравственный закон, и по тому положению, которое она вследствие этих качеств занимает в обществе. Относясь, в частности, во-первых, к общению людей между собой посредством слова, уважение к личности человека выражается в правдивости и искренности; так как намеренная ложь всегда есть посягательство не только на право всякого знать истину, но и на его личность, которой лжец безнравственно думает пользоваться, как орудием для своих личных целей. Только там, где является нравственная необходимость физической силой защищать свои права против насилия других, например, во время войны, ложь под именем военной хитрости терпит нравственным чувством, не как выражение нравственного общения с ближним, а как новое интеллектуальное средство или сила, вместе с физической силой направленная к отражению враждебного физического же насилия, угрожающего высшим благам человечества. Относясь, во-вторых, к восстановлению нарушенных прав ближнего, или к решению самого вопроса о действительности и размерах этого нарушения и об их восстановлении, уважение к личности человека выражается в справедливости в тесном судебном смысле этого слова, которая, смотря на личность ближнего, и то, чем она обладает, на *sum cuique*, не знает никаких пристрастий и стремится отдать каждому то, что уже в нравственном смысле неотъемлемо принадлежит ему. Общим выражением уважения ко всякому человеку может служить вышеприведённое нами изречение иерусалимского собора: «Не делай другим того, чего себе не желаешь» (Деян. 15, 20), или принятая Шопенгауэром в его сочинении «Über das Fundament der Moral» (см. *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, Leipzig, 1860 г., с. 137) римская формула: *neminem laede*, означающая как то, что эта добродетель имеет только отрицательный характер, одну сторону общежительной добродетели, не делающей зла

никому, так и то, что эта добродетель, имеющая своим мотивом право и справедливость, неотделима от другой – положительной, желающей ближнему добра, имеющей своим мотивом любовь и называющейся благожелательностью.

2) Благожелательность есть положительная готовность содействовать развитию и удовлетворению нравственной потребности всякого человека, а с этим и приобретению им как субъективных, так и объективных благ в наивозможно высшем совершенстве. Подобно уважению к человеку, и благожелательность, смотря по индивидуальным свойствам и нуждам ближнего и по отношению, в каком он стоит к каждому в общественной жизни, принимает разные степени внутренней силы и разные пределы и формы внешнего проявления. Сострадание и сорадование ближнему, услужливость, миролюбие, дружелюбие, милосердие суть разные виды одного и того же стремления жить общей жизнью с тем или другим ближним в частности и содействовать благу его в разных обстоятельствах его жизни; привязанность, преданность, великодушие суть частные свойства благожелательного настроения, воспитываемые и обнаруживающиеся в кругу семейном, дружеском и народном (патриотическом). Общим выражением для всех проявлений благожелательности могут служить также приведённые выше слова Спасителя: «Во всём, как хотите, чтобы поступали с вами люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки» (Мф. 7, 12; Лк. 6, 31), или формула Шопенгауэра, дополняющая собой вышеприведённое правило: *neminem laede*, именно: *imo omnes, quantum potes, juva*.

Любовь, управляемая правдой, или правда, одушевляемая любовью, составляют такой мотив действий, который заставляет, с одной стороны, щадить и оценивать всё, что относится к нашему ближнему и что составляет его благо, с другой – положительно содействовать увеличению и совершенству этого блага. Но он же, как мы сказали, соединяясь с потребностью власти духа над телом, возвышает силу и расширяет применение и аскетических добродетелей. Именно:

а) богатство знания своей собственной психической природы и эстетическое образование, соединённое с техническим умением применять то и другое к развитию своей духовной и органической жизни и к обладанию и пользованию внешней природой, или мудрость, под влиянием любви и правды обогащается знанием других людей и вообще человечества в его происхождении и природе, исторических судьбах и действительном состоянии, и умением применять это знание к общественному благу, словом: мудрость становится богаче по содержанию, сильнее по мотивам и обширнее по её практическому применению (неразрывная связь естествознания, или реального образования, и классического, или гуманитарного образования⁸³.

б) При этом трудолюбие, как стремление к практическому применению знания в жизни, не ограничиваясь более потребностями индивидуального существования и развития, напротив, усиливаясь мотивами любви и правды, получает применение, расширяющееся по мере расширения тех союзов с их интересами, в которые вступает отдельная личность.

в) Воздержание, или умеренность, в жизни отдельной личности ограничивающаяся властью над растительными и животными инстинктами собственной органической природы, в отношении к ближнему простирается на половые инстинкты и получает характер целомудрия.

г) Мужество в обоих его видах, храбрости и терпении, является торжеством добродетели, как относящееся к достоинству собственной духовной природы вообще, является, во-первых, как чувство чести или заботы о добром имени во мнении других личностей, дающем каждому возможность занять сообразно с его силами и заслугами место для деятельности среди других людей, или, что то же, указывающем ему призвание или свойство труда на благо своё и общественное, во-вторых, как чувство независимости или самостоятельности в убеждениях и действиях среди других людей, опирающейся единственно на достоинство своей нравственной природы.

Таким образом, с развитием общежительных добродетелей во всех отношениях усиливается и возвышается развитие и

аскетических добродетелей, а с этим вместе возвышается и нравственное достоинство отдельной личности.

37. Объективные нравственные блага или союзы общественные

Прежде чем требования нравственной природы человека сознаются и получают характер нравственного закона, он находится уже в общественном союзе, принадлежит семье, племени, сословию, народу, имеющим свои нравы или даже и положительные законы. Доколе нравственное сознание его не развито и доколе он сознательно так или иначе не определяет себя в отношении к другим личностям, эти союзы не могут иметь для него значения нравственных и потому составляют для него благо естественное, но не нравственное. Тем не менее развитие нравственного чувства, а с ним нравственного закона и свободы возможно для него не иначе, как в этих союзах. Развиваясь же под влиянием этих союзов, нравственная природа отдельного человека находит в них своё удовлетворение или неудовлетворение, и по мере такого или другого своего развития в свою очередь влияет на эти союзы, на их нравы и положительное законодательство и стремится найти в них своё полное удовлетворение. Оказывается таким образом, что общественные союзы во всяком случае составляют объективные нравственные блага, возвышающиеся в своём достоинстве по мере удовлетворения потребностям нравственной человеческой природы. Все союзы, в какие люди входят между собой, как мы уже видели, разделяются на два класса: одни из них более или менее удовлетворяют всем духовно-органическим потребностям человеческой жизни, таковы союзы: семейный, родовой, народный, международный; другие имеют целью удовлетворение только некоторых из этих потребностей, каковы: общества религиозные, учёные и учебные, общества для изящных искусств, для искусств полезных и, наконец, для воспитания, в котором наука соединяется с искусством. Если мы к этим союзам присоединим дружественные связи и благотворительные общества и, наконец, собрания, удовлетворяющие потребности теснейшего общения между наиболее близкими между собой людьми для

отдохновения от трудов, то мы исчислим вместе с этим все возможные виды общественных союзов, возникающих из одной коренной потребности общежития, всегда имеющего в своей основе любовь, управляемую правдой, или правду, одушевленную любовью. Смотря потому, какой из этих двух элементов общежития преобладает в союзах, и самые союзы получают характер или преимущественно внешний, юридический, основанный на праве и справедливости, каковы: народный союз, в своей организованной форме получающий характер государства, международные отношения, общества сельскохозяйственные, ремесленные, промышленные (для искусств полезных), или преимущественно характер внутренний, интимный, основанный на любви, каковы: союз семейный, дружественный, общества учёные, учебные, для изящных искусств, благотворительные, наконец, домашние собрания близких между собой людей. Однако ни в тех, ни в других союзах при преобладании одного из общежительных элементов отнюдь немислимо полное отсутствие ума и, как при тождестве сущности духовной природы всех людей, немислимо отсутствие индивидуальных особенностей в каждом из них. Относительное достоинств каждого из этих союзов определяется таким образом относительным развитием и выражением в них либо правды, т. е. взаимного уважения в них прав каждой личности, либо любви, т. е. общения между членами этих союзов всей совокупностью тех личных особенностей, которыми они взаимно восполняют друг друга⁸⁴.

Связь всех как субъективных, так и объективных благ между собой видна из вышесказанного: объективные блага служат только внешним, для всех наглядным выражением субъективных. Мы видели также, что в основании всех субъективных аскетических благ или добродетелей лежит одна основная потребность – развития личного духа, как власти над всем материальным, в основании общежительных также одна основная потребность – общения между личностями или любви, управляемой правдой; но ни та, ни другая потребность не могут быть ни сознаваемы, ни удовлетворяемы одна без другой. Уважение к личности ближнего и благожелательность ему

предполагают уже сознание личности как собственной, так и личности ближнего, следовательно, предполагают развитие духа, как господственной силы в теле и материи, и фактическое выражение этого уважения и благожелательности предполагает уже власть духа над телом, следовательно и все аскетические добродетели. С другой стороны, и развитие аскетических благ, *de facto* по крайней мере, совершается не иначе, как под влиянием других людей, при их содействии духовном и материальном, следовательно, под условием общения людей между собой, а с ним вместе и под условием общежительных добродетелей. Таким образом, и взаимная зависимость субъективных, аскетических и общежительных благ или добродетелей друг от друга не подлежит сомнению. Тем не менее свести все субъективные как аскетические, так и общежительные блага или добродетели к одному благу или к одной добродетели невозможно. Наблюдение свидетельствует, что знания человека, составляющие его мудрость, не всегда соединяются, например, с благожелательностью или мужеством, или что мужество не всегда соединяется с милосердием или целомудрием. На различных степенях нравственного развития одного и того же человека и при индивидуальных особенностях различных людей в них всегда преобладает та или другая добродетель, с которой другие или соединяются, как второстепенные, или вовсе не соединяются. Чаще же всего с некоторыми добрыми предрасположениями уживаются в одном и том же человеке и пороки: с мужеством, воздержанием, например, эгоизм (в виде гордости, скупости или своекорыстия вообще). Отсюда следует, что добродетель, рассматриваемая со стороны её содержания, не одна в человеке. Если же и в Слове Божием, и в философских учениях (у стоиков) говорится о единстве добродетели, то это единство относится не к реальной её стороне, а к формальной, т. е. к единству нравственного чувства, дающего материал и авторитет нравственному закону, а через это и к единству самого закона по его происхождению, но не к содержанию самых предписаний этого закона.

38. Нравственное субъективное и объективное зло

Власти духа над телом и внешней природой, возникающей из нравственной потребности предпочтения духовного телесному и материальному, и общению людей между собой, возникающему из нравственной потребности любви, управляемой правдой, противоположны свободное порабощение духа телом и внешней природой или чувственность и замкнутость духа исключительно в собственных индивидуальных интересах, или эгоизм. Эта основная противоположность зла добру простирается и на все производные проявления нравственной жизни как в аскетическом, так и общежительном направлении. Именно из аскетических добродетелей: мудрости, как богатству знания природы и духа, соединённого с эстетическим образованием и техническим умением применять и знание, и искусство к обладанию и пользованию природой и ко благу общественному, противоположно невежество и грубость; трудолюбию – лень; воздержанию и целомудрию – сластолюбие и распутство; мужеству с его видами: храбростью и терпением, – слабодушие; самоуважению, соединённому с чувством чести и самостоятельности в убеждениях и действиях, – или самоунижение до способности быть орудием страстей других людей, или надменность и упрямство. Из общежительных добродетелей: уважению к личности всякого человека, проявляющейся, в частности, в правдивости и справедливости, противоположны: гордость, признающая права только за собой, а во всех других людях видящая лишь орудия для своих эгоистических целей, ложь и пристрастие; благожелательности с её видами – зложелательность с её видами: злонравие, зависть, строптивость, сварливость, жестокость. Само собой очевидно, что где господствует субъективное зло, там невозможны и объективные блага. Где преобладает чувственность с её видами: невежеством, ленью, сластолюбием, распутством, слабодушием и самоунижением, там невозможны ни нормальное развитие физического организма, его здоровье и

продолжительность жизни, ни обеспеченное призвание в жизни или организованный труд, ни собственность, ни вообще радости жизни, соединённые с разумным обладанием и пользованием внешними благами, тем более, что с преобладанием чувственности неизбежно соединяется и эгоизм (который сам всегда есть или чувственный, например, сластолюбие, корыстолюбие, или духовный, например, властолюбие, честолюбие) со своими антиобщезительными свойствами, разрушающими всякий союз людей между собой, следовательно не позволяющий соединёнными силами достигать ни субъективных, ни объективных, ни аскетических, ни общезительных благ. Отсутствие нравственных, прочных связей в семействе (между мужем и женой, родителями и детьми, хозяевами и слугами), отсутствие частных прочных, живых союзов для целей духовного развития и материального благосостояния, отсутствие чувства законности, а с ним невозможность твёрдой общественной власти, её бессилие и неумение организовать людей в союзы и направить их деятельность к общему преуспеянию в духовном и материальном отношении; вместо всего этого, напротив, вражда всех и каждого друг против друга, или же взаимное равнодушие друг к другу; бедность материальная и скудость духовного развития; порабощение стихиям собственной чувственной и внешней природы, короче говоря, – жизнь, более и более утрачивающая черты человеческого достоинства – вот в сущности объективное зло, как необходимое проявление субъективного.

39. Понятие о нравственности

Итак, быть нравственно добрым значит, – с формальной стороны, – быть сознательной силой самоопределения, в себе самой носящей нравственный закон своей деятельности и сознание её согласия с этим законом, а с реальной – быть разумной властью по отношению ко всему безличному или материальному, и любовью и справедливостью по отношению ко всем другим личностям, или, что то же, обладать субъективными и объективными, аскетическими и общежительными нравственными благами; с той и другой стороны вместе значит жить истинно духовной или вечной жизнью⁸⁵.

40. Эвдемонизм Аристиппа, Эпикура и Шотландской школы⁸⁶

Только имея в виду эти вместе взятые моменты, входящие в понятие о нравственном, можно с отчётливостью произнести суждение о так называемом эвдемонизме, как о таком практическом мировоззрении, которое мотивом и целью всей жизни считает εὐδαιμονία, счастье, наслаждение, или, как это слово определяет Аристип τὸ ἐν τῶν μερῶν ἡδονῶν σύστημα – совокупность отдельных мимолётных наслаждений.

Аристипп, как известно, есть основатель одной из трёх, от Сократа ведущих своё начало, школ, именно Киринейской. За начало знания и критерий истины эта школа признаёт ощущение (αἴσθησις); точно также и правилом поведения и мотивом действия считает наслаждение (ἡδονή). Цель действий человека есть счастье, а счастье состоит в том, чтобы «как можно больше наслаждаться, не дозволяя себе, впрочем, подчиняться любви к наслаждениям». В этом воззрении заключаются два взаимно противоречащие друг другу положения Киринейской школы. С одной стороны, мудрость состоит в том, чтобы как можно больше наслаждаться, а с другой – в том, чтобы не увлекаться любовью к наслаждениям, т. е. не любить их, не наслаждаться. Оба эти положения далее так развиваются.

1) Как ощущение есть единственный критерий мышления, так оно же есть единственное правило и для действий. Но из ощущения согласно с природой только приятное, удовольствие, наслаждение. Это удовольствие прежде всего относится к телу, хотя оно не всегда возбуждается и находится в теле. Оно переходит и на душу и выходит из души, но душевное удовольствие есть возбуждение более слабое и продолжается менее, чем телесное, потому чувственное удовольствие заслуживает предпочтения и составляет собственно цель человеческой жизни.

2) Но для наслаждения нужны однако же лишения, благоразумие, чтобы уметь устроить для себя приятную жизнь, потому что, как показывает опыт, наслаждение часто

сопровождается гораздо большим страданием, а страдание – наслаждением. Вот два положения Киринейской школы (*Geschichte der Philosophie von Sigwart*, В. 2. S. 109–110). Эти положения не заслуживают даже названия нравственных, потому что оба относятся к такой стороне человеческой природы, которая сама по себе не имеет ничего общего ни с нравственным добром, ни с нравственным злом. Ещё Цицерон заметил: *Aristippus, quasi animum nullum habeamus, corpus solum tuetur*. Но если бы они и относились к нравственности, то и тогда не давали бы никакой положительной мысли, так как одно из них прямо противоположно другому. Гегезиас, один из последователей Аристиппа, жалуется на несовершенство природы, от которой человек зависит в своей жизни, и учит, что если нельзя ожидать в ближайшем никакого удовольствия, то нужно предпочитать смерть; жизнь имеет цену только для глупого; а для мудрого, которого добродетель должна состоять в бесстрастии (ἀπάθεια), она совершенно безразлична, – учение, которое в Египте было запрещено, потому что оно многих учеников Гегезиаса привело к самоубийству. Так эта система и теоретически и практически сама себя разрушает. Равнодушный к жизни убивает себя; и наслаждающийся ею непрестанно также скоро изживается, стареется; а без наслаждений по этой системе эта жизнь есть уже без всякой цели, как и без всякого содержания.

Точно такое же практическое мировоззрение лежит в основании более всесторонне развитой системы Эпикура. Критерием истины служит у него и отдельное ощущение, и общее из того же чувственного восприятия (у него скорее: чувственности) отвлечённое представление (Локка), подобно тому, как и в его физике атомы, из которых составлен мир, суть не столько осязаемые материальные частицы, сколько умопредставляемые отдельные элементы. И в практической жизни мотивом и целью её точно так же должно быть не столько отдельное удовольствие, сколько отвлечение от удовольствий, именно: отсутствие страданий, ἀπάθεια, которое составляет удел богов в их ненарушимом покое. Эта безболезненность и бесстрастие состоят или в том, что все потребности

удовлетворяются, или в том, что не ощущается никаких потребностей. Поэтому бесстрастие достигается или через возможно всестороннее удовлетворение пожеланий, или через ограничение их до такой меры, какой возможно удовлетворить (воздержание). Но так как первое невозможно по недостатку средств и по ненасытимости желаний, то остаётся прибегать к последнему, – к ограничению пожеланий. Дальнейшее отличие Епикурейской ифики от Аристипповой заключается, во-первых, в том, что Епикур чувственное удовольствие, состоящее в движении сердца (ἡδονή ἐν χίνησει, voluptas in motu), отличает от того состояния, в котором удалена всякая неприятность, душа находится в покое, в безболезненности, внутренней удовлетворённости, невозмущённости (αταραχία), неутруждённости (ἀπονία): это удовольствие покоя он, в отличие от возбуждённого удовольствия, считает наивысшим. Во-вторых, в том, что духовное или, по его понятиям, умственное удовольствие и неудовольствие (от воспоминаний, надежд, опасений опять-таки чувственного удовольствия или неудовольствия) он считает высшим непосредственно данного телесного, так как тело ощущает только настоящее, а душа движется и к прошедшему, и будущему.

И в этой, наиболее развитой эвдемонистической системе речь идёт только о чувственности, хотя по-видимому душевное удовольствие достигается через лишение удовольствий, следовательно добро через зло, если удовольствие должно быть принято за добро; о нравственном в строгом смысле слова, как мы его понимаем, и у Епикура, как у Аристиппа, и речи быть не может; потому что у них нет и намёка на отношение духовных потребностей к телесным, при котором только и возможно первое требование нравственного закона, ни на отношение индивидуального существования к существованию других людей, при котором только возможно и второе его требование, – ни на происхождение и значение самого нравственного закона и сознания свободы действий и ответственности за них, ни на субъективные и объективные блага, как результаты исполнения нравственного закона или вообще удовлетворения нравственной потребности человека.

Эвдемонистическое направление древних философских школ отразилось и в некоторых новейших. Из философии Локка возник в Шотландии сенсуализм, внутреннее чувство или общий здравый смысл поставивший критерием истины в теоретической области; чувство благожелательности или симпатического общежительного влечения – мотивом нравственности в практической (Шевтсбюри, Гутчесон, Смит, Фергюсон, Волластон); общее счастье – целью этой нравственности. Но чувство благожелательности и симпатическое влечение, хотя и составляют действительное выражение нравственной потребности человеческой природы, взятые, однако же, вне других проявлений этой потребности, не исчерпывают собой содержания нравственного закона и могут соединяться с самыми безнравственными стремлениями. И в шайках грабителей, и в сборищах развратных людей может до времени существовать взаимная благожелательность и симпатическое влечение. Для прочного благосостояния общества, кроме любви, необходимы право и справедливость; равно как и нравственное достоинство каждого индивидуума, кроме отношения к другим индивидуумам, выражается прежде всего во внутреннем отношении между собственными его духовными и телесными потребностями, которое должно быть установлено нравственным законом. А где плоть не подчинена духу, где слепая симпатия и благожелательность не управляются правом и справедливостью, там невозможно и никакое общее счастье, там господство чувственности, неумеряемое требованиями положительного закона, разрушает всякое как индивидуальное, так и общественное благополучие. Благожелательность и симпатическое влечение, взятые отдельно от требований власти духа над телом и права и справедливости, суть стремления собственно к удовлетворению того, что безотчётно нравится каждому индивидууму, следовательно стремления чувственного и во всяком случае одностороннего характера. Гельвеций, из рассмотрения принципа общего благополучия, недостаточно разъяснённого шотландской школой и одностороннего, пришёл к той крайности, что провозгласил самолюбие, эгоизм принципом нравственности. Эти свидетельства истории

философии подтверждают только то положение наше, что требования нравственности, по формальной своей стороне единой и нераздельной, по содержанию своему не могут быть сведены к одному какому-либо принципу, потому что возникают не в одном, а в двух главных моментах развития человеческой природы: с одной стороны тогда, когда индивидуальные духовные и телесные потребности, с другой – когда потребность индивидуального и общественного существования входят в столкновение между собой и требуют или взаимного подчинения одних другим, или согласования между собой.

С нашей точки зрения все нескончаемые споры о том, что такое высшее благо человека, составляющее мотив и цель его жизни на земле, есть ли это добродетель, презиравшая всякое приятное чувство, всякое наслаждение, как учили стоики и Кант, или есть счастье более или менее материального или духовного свойства, как учили Аристипп, Епикур и сенсуалисты, представляются лишь психологическим недоразумением.

Чувствование в каком-либо из его видов никогда не отделимо от сознательного состояния или действия человека. Предположив в основание нравственности человеческой нравственную потребность его природы, как потребность известных отношений между другими её потребностями, признаваемую в форме нравственного чувства как приятного, так и неприятного, и отделив эти чувствования под именем или мира и блаженства, или мучений и угрызений совести, мы вместе с тем положили основание для различения нравственного счастья или точнее блаженства от всякого другого, не имеющего ничего общего с нравственностью, удовольствия.

Блаженство человека есть обладание совокупностью его благ, во-первых, субъективных или добродетелей, во-вторых, объективных или внешних благ, насколько они составляют выражение первых. Поскольку блаженство человека состоит в обладании добродетелью, которая eo ipso есть уже благо, оно очевидно неотделимо от последней и неотъемлемо от человека никакой внешней силой, потому что зависит исключительно от свободы человека. Поскольку же блаженство состоит в

обладании объективными нравственными благами, составляющими только выражение добродетели вовне, соединяющееся с приятными состояниями, относящимися к другим естественным потребностям человеческой природы, удовлетворяемым вместе с нравственной, ибо выражение добродетели вовне зависит не от свободы только человека и не от самой добродетели, но и от естественных свойств человека, и от внешних условий его жизни, заключающихся во внешней природе, в других людях и в Промысле Божиим. При невозможности для добродетели воплотиться в объективном благе, нравственное блаженство человека остаётся неполным, но всё же хотя и не в полном виде остаётся неотъемлемым от него. Такое неполное блаженство есть удел всех истинно добродетельных людей до всеобщего воскресения и суда, когда психофизические свойства природы человека и все внешние условия его жизни имеют быть согласованы с его внутренним нравственным достоинством.

Счастьем же человеческим должно после этого назвать совокупность тех приятных состояний, которые возникают вследствие удовлетворения всех других, т. е. естественных потребностей человеческой природы (т. е. за исключением нравственной) и тех обуславливающих эти состояния внешних благ, которые могут быть произведением как добродетели, так и порока. Возникая вследствие добродетели, такое счастье, как мы сейчас сказали, составляет объективное нравственное благо человека, усиливает его блаженство и в таком случае само заслуживает названия блаженства. Возникая же независимо от добродетели или даже в противоречие ей от эгоистических и чувственных мотивов, это счастье, т. е. как приятные чувствования, сопровождающие удовлетворение естественных потребностей человеческой природы, так и обладание объективными благами или отравляется угрызениями совести, является противонравственным, коль скоро нравственное чувство развито и живо в человеке, или не имеет ничего общего с нравственностью, коль скоро это чувство, а с ним и свобода человека не развиты до сознания. В этом последнем случае

счастье человека и приятные состояния неразумных живых тварей одинаково безразличны в нравственном отношении.

Только разложив таким образом понятие εὐδαιμονία на два подчинённые ему понятия: блаженства и счастья, можно с определённой ясностью говорить о его отношении к добродетели. Понимаемое как блаженство, εὐδαιμονία неотделимо от добродетели, составляет её мотив, признак и следствие. Понимаемое как счастье, εὐδαιμονία может быть столько же необходимым следствием и в этом смысле наградой добродетели, сколько и противонравственным, чувственным и эгоистическим мотивом свободных действий человека. В первом случае счастье, как плод добродетели, совпадает с неотделимым от неё блаженством: в последнем прямо противоположно добродетели и соединённому с ним блаженству, хотя и сопровождается приятными состояниями чувственного или эгоистического свойства⁸⁷.

41. Замечания об основах Кантовой морали

Кант, философ-моралист по преимуществу, основатель теории наиболее строгой нравственности, сохраняющей своё влияние на лучших представителей и современной германской философии (Ульрици), не разъяснив понятия ни о духе человеческом (духовное существо по его учению не имеет никакого чувства, а есть только теоретический и практический ум⁸⁸, ни о разных смыслах понятия εὐδαιμονία, сенсуализма и подобных теорий, и видя во всяком мотиве действий человека, не вытекающем из чистого ума, начало прямо противоположное нравственному закону (возникновение которого Кант старается объяснить без всякого участия какого-либо чувства), выставил этот закон, как самозаконие (автономия) практического ума, выражающееся в форме категорического императива и осуществляемое свободной волей единственно ради самого закона или законосообразности, без всяких сторонних мотивов и целей, выражаемых в форме гипотетического, а не категорического императива. Представление закона, этот чисто теоретический акт ума, и ничто более должно определять собой волю разумного существа. Но так как дух человеческий не есть только чистый мыслящий ум, а есть вместе и чувство и свободная воля, и так как нельзя отрицать того психологического факта, что представление может влиять на волю не непосредственно, а посредством чувствований, то Кант старается показать, как представление ума, именно представление нравственного требования, производит в человеке известное чувство, которое в свою очередь становится уже мотивом человеческой воли и действия.

Что же это за чувство? Откуда оно является и есть ли оно приятное или неприятное и следовательно по Кантову взгляду более или менее эвдемонистического или сенсуалистического характера? Кант не мог допустить такого характера ни в каком нравственном мотиве и потому объясняет происхождение и качество нравственного чувства приблизительно таким образом: «Нравственный закон, как

произведение чистого ума, отвергает всякие чувственные мотивы, разрушает всякие склонности, смиряет всякое самомнение и потому возбуждает неприятное чувство, которое может быть названо болью. Но боль и уничтожение эгоистически-чувственной стороны есть в то же время возвышение нравственной, т. е. возвышение практического достоинства закона. Поскольку закон, сам в себе нечто положительное, ослабляет самолюбие, он есть предмет уважения, и поскольку он уничтожает самомнение или гордость, он есть предмет высочайшего уважения и потому есть основание и положительного чувствования (не хочет сказать: приятного), которое, однако, обязано своим происхождением не эмпиризму, не чувственности. Таким образом, уважение пред нравственным законом есть несомненно нравственный мотив (хотя т. е. действует в сфере чувственности, так как всякое чувство по Канту есть проявление чувственной, следовательно не нравственной природы, не ума; но возбуждается не из чувственности, а представлением закона, умом!). Только посредством этого чувства уважения к закону представление закона производит влияние на волю человека, как чувственно-разумного существа. Это чувство произведено представлением закона, который сам, как принадлежащий уму, отнюдь не зависит от чувства; оно произведено исключительно умственным влиянием, а не чувственным предметом». Итак, ум производит, т. е. обладает силой или волей, чтобы произвести известное чувствование и притом затем, чтобы это чувствование опять помогало воле, т. е. самому же практическому уму исполнять требование ума. Непонятно, почему ум, могущий производить чувствование, следовательно обладающий уже волей, прямо сам не может исполнять своих требований без помощи чувствования, тем более, что его требования направлены прямо против всяких чувствований.

Но с другой стороны, – продолжает Кант, – всякое чувствование, хотя оно возбуждено и нечувственностью, есть нечто чувственное, патологическое, есть произведение влияния умственного существа на чувственность; потому что чисто умственному существу мы не можем приписать никакого

чувствования. «Это особенно ясно, – говорит Кант, – и несомненно относительно чувствования уважения, которое мы анализируем. Именно оно отнюдь не есть приятное чувство, но не есть и неприятное, т. е. оно не есть ни чисто приятное, ни чисто неприятное, не может быть отнесено ни к удовольствию, ни к боли, но смешано из неприятного чувства, боли и приятного, удовольствия». А если оно смешано из приятного и неприятного чувства, то как же оно может не принадлежать вполне чувственности, так как и приятные, и неприятные чувствования одинаково самим Кантом относятся только к чувственности. И следовательно как же чувство уважения может сделаться нравственным мотивом, если всякое чувство есть нечто чувственное и, как такое, противоположно нравственному закону или уму?

«Чувство уважения, – продолжает Кант, – возможно только в конечных, чувственных существах, так как оно предполагает чувственность этих существ и такое свойство их, по которому их произвол сам собой не может согласоваться с объективным законом практического ума и, следовательно, предполагает потребность какого-либо возбуждения к деятельности, ибо действие нравственного закона встречает препятствие для себя в чувственности». Хороша теория нравственности, по которой чувственность сама по себе есть уже препятствие к действию нравственного закона, тогда как она есть одно из необходимых условий этого действия в человеческой нравственности, без которого невозможно ни понятие о ней, ни осуществление её!

«Но в конечных существах, – учит далее Кант, – чувство уважения к нравственному закону возможно лишь в той мере, в какой они суть личности, хотя с одной стороны принадлежащие к чувственному миру, но с другой – свободные и независимые от механизма всей природы. Поэтому и неудивительно, что такие личности вынуждены смотреть на своё собственное существо в его отношении к высшему назначению не иначе, как с почтением, и на закон не иначе, как с высочайшим уважением. Это уважение к нравственному закону мы переносим потом как на других, так и на самих себя, поскольку их и наше настроение законосообразно».

Итак, уважение к нравственному закону – это чувство ни приятное, ни неприятное, но смешанное – вот единственный мотив нравственного человека и единственное средство, которым Кант думал с одной стороны объяснить возможность осуществления нравственного закона, с другой – освободить добродетель от всякой тени эвдемонизма!

Оставляя в стороне недоумения, возбуждаемые учением Канта относительно происхождения нравственного закона независимо от нравственного чувства, относительно происхождения чувства уважения к закону из представлений ума, относительно понятия обо всём чувственном, как *eo ipso* противоположном нравственности, а следовательно о самом чувстве уважения к закону, как относящемся к той же категории, – мы заметим только то, что и это самое чувство уважения к закону или чувство долга не иначе возникает в нас, как вследствие тех приятных, а ещё чаще тех мучительных нравственных состояний, которыми сопровождается исполнение или неисполнение требований нравственного закона, что чем более это чувство развито, тем живее наше блаженство или нравственные страдания при дальнейшем нашем исполнении или неисполнении нравственного закона, и что, следовательно, эвдемонизм, в нравственном, вышеизъяснённом смысле этого слова, остаётся неотделимым элементом не только при отдельных наших добрых поступках, но и при всём нашем добром нравственном настроении или добродетели. Если бы с чувством уважения к нравственному закону не соединялось чувство удовлетворённости или неудовлетворённости при исполнении или нарушении этого закона, то было бы совершенно непонятно, как оно могло бы быть и мотивом для какой бы то ни было деятельности. Чувство, как мотив, то и означает, что оно не есть состояние безразличное, равнодушное, спокойное. Мотив располагает, влечёт к чему-либо, что нам дорого или потребно и чего нам не достаёт. И коль скоро воля следует этому влечению и достигает его цели, то это движение воли и достижение или недостижение цели не может уже быть безразличным для нашего чувства. Уважение, как холодное, безразличное отношение к своему предмету, не

есть уважение, не есть чувство и не может быть мотивом для деятельности. Оно всегда соединяется с большей или меньшей степенью сочувствия, любви к своему предмету и только в этом соединении становится мотивом к подражанию или осуществлению того, что уважается. Отнесши всякое чувство к области чувственности, не допуская в чисто духовном существе никакого чувства, Кант не мог уже допустить никакой нравственной потребности в человеческой природе, которая по необходимости обнаруживается в форме приятного или неприятного чувства и удовлетворение которой неотделимо от блаженства. Холодное, безучастное Божество, холодный ум, холодная добродетель, холодное чувство уважения так противны нравственности, что ими невозможно объяснить не только наивысшего проявления её – религии, которая всегда есть какое-либо живое отношение между Богом и человеком, но и никакой нравственности, которая по своему этимологическому значению указывает на нечто нравящееся, и никакого свободного действия, которое немислимо без мотива, т. е. без возбуждающего, следовательно небезразличного чувства.

Но лишив добродетель на земле её благороднейшего спутника – блаженства нравственного, из опасения конечно подчинить её грубому эвдемонизму и по непониманию нравственной потребности, возвышающейся над всеми прочими, не только органически, но и умственными, и эстетическими потребностями. Кант к изумлению ищет блаженства, как награды за добродетель, на небе, – награды крайне сомнительного свойства, так как она не составляет естественное следствие, как мы её понимаем, добродетели и не состоит прежде всего в субъективных благах и соединённом с ними блаженстве, но навязывается ей механически, извне и состоит во внешнем порядке мира, соответствующем заслугам добродетели! Что разумел Кант под этой внешней наградой каких-то не вознаграждённых на земле заслуг, трудно понять; но на требовании и ожидании этих наград у него сосредоточивается вся сила не только его нравственности, но даже его доказательство бытия Бога и бессмертия души, одним словом: вся суть его философии, направленной к учению о

Высочайшем благе человеческом. В своём учении о Высочайшем благе Кант уже забывает о чувстве уважения к закону, как единственном мотиве человеческой нравственности, и считает такими мотивами то надежду на счастье в будущей жизни, то сознание своей заслуги этого счастья, причём самое счастье понимает исключительно как внешние блага, не имеющие никакой естественной связи с добродетелью!

Слово Божие, не вдаваясь ни в анализ чувствований человека, обуславливающий собой различные смыслы слов: блаженство и счастье, ни в учение об отношении добродетели к счастью с психологической точки зрения, учит положительно, с одной стороны, что добродетельные люди блаженны уже в сей жизни (учение о блаженствах; также Иак. 1, 25) и несравненно более будут блаженны в будущей, что телесное упражнение (внешние дела) само по себе мало полезно, а «благочестие (доброе внутреннее настроение – добродетель) на всё полезно, имея обетование жизни настоящей (т. е. соединяясь с благополучием и на земле) и будущей» (1Тим. 4, 8), что царствие Божие прежде всего не есть «ни пища, ни питье», ни внешние только или объективные блага, а прежде всего субъективные: «праведность, и мир, и радость в Святом Духе» (Рим. 14, 17), что оно «не приходит приметным образом (с соблюдением – по-славянски)» и трудно узнать его по одному внешнему благополучию и сказать: «Вот оно здесь, или вот там, ибо царствие Божие внутри нас (Лк. 17, 20–21), что для этого внутреннего царствия, которое есть «единое на потребу» (Лк. 10, 42), христианин должен быть всегда готов отвергнуться себя, взять крест свой, погубить душу свою, т. е. пожертвовать всеми своими чувственными и эгоистическими наклонностями (Лк. 14, 26–27). С другой стороны, Слово Божие ясно учит, что где царствие Божие дано, где положено прежде всего это субъективное «основание» духовной жизни человека (Лк. 17, 29), там всё прочее, что касается удовлетворения других потребностей человеческой природы: пищи, питья, одежды и прочих земных радостей, которых и язычники ищут, – естественно, само собой прилагается нам (Мф. 6, 25–33,

сравнить § 33 Учение Священного Писания о внешних или объективных нравственных благах).

Что же касается до будущей жизни, то слово Божие обещает в ней, во-первых, неизреченное блаженство праведникам, как полное откровение их внутренней добродетели и славы Божией, как радость, которой никто и ничто отнять не может (Ин. 16, 22; 17, 13), а во-вторых, как свободу от всех материальных и органических лишений, как новые внешние условия всего существования человека, как новое течение всей внешней жизни на новой земле под новым небом (Апок. 21), более того, как «освобождение даже всей твари неразумной, которая доныне стонает и мучится, от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим. 8, 19–22), короче: Слово Божие уверяет, что «нынешние временные страдания» на земле, где они суть только плод нравственного зла и средства усовершенствования добродетели, «ничего не стоят в сравнении с той славой, которая откроется в нас» (Рим. 8, 18).

42. Предположение нравственной потребности не есть ли *contradictio in adjecto*?

Мнение Ульрици, упомянутое нами в начале учения о нравственности, что нравственная потребность или, как он выражается, нравственное влечение, из предположения которого мы вышли для исследования природы нравственного, есть *contradictio in adjecto*. Это мнение в свою очередь опирается у Ульрици на новом предположении, будто всякая потребность первоначально обнаруживается в инстинктивном стремлении, позыве и потом уже в чувстве, тогда как в основании нравственности и её мотива – чувства долга лежит не позыв, не инстинктивное стремление, никогда не обманывающееся в своём предмете, а *врождённая духу человеческому норма, в форме этических категорий, – общей: категории совершенства, и частных: истины, добра и красоты, и существующее рядом с этими нормами первоначальное чувство того, что должно быть, – чувство «долженствующего быть»* (см. Ульрици. Душа и тело. С. 655 и вообще отдел: этические чувства, представления и стремления, с. 650–687; там же, с. 579–628).

Различие взгляда Ульрици от изложенного нами, с формальной стороны, заключается в том, что он от чувствования долженствующего быть производит стремление, позыв, между прочим и к добру, тогда как по нашему взгляду выходит наоборот: нравственная потребность, как и всякая потребность, есть стремление или влечение, неотделимое от чувства и только в форме чувства прежде всего сознаваемое. Потому-то мы и признали отдельные нравственные чувствования той формой, в какой первоначально проявляется нравственная потребность и без участия которой не могли бы возникнуть и чувство долга, и нравственный закон, и совесть. Ульрици говорит, что позыв к добру только ещё должен быть, требуется, как задача, как будущее, в силу чувства долженствующего быть и потому не может быть дан от природы, и что если бы он был дан от природы, то он непременно

удовлетворялся бы и притом у всех одинаковыми действиями, – а в таком случае не могло бы быть разногласий в понятии о нравственном. Относительно этого должно сказать следующее.

1) Никакое чувствование невозможно без лежащей в природе чувствующего субъекта способности или силы, которая или развивается, или подавляется предметом чувствования, следовательно невозможно без стремлений этой силы к проявлению, которые или удовлетворяются, или не удовлетворяются предметом, возбуждающим чувствование. Чувствование, долженствующее быть, по Ульрици, есть свидетельство присущей духу человеческому этической нормы, которой он аффектируется в своих проявлениях, вследствие чего и является это чувство. Но в таком случае действие этической нормы в духе не будет ли то же, что обнаружение его собственной, центральной потребности нравственного саморазвития как духа? По нашему мнению, назвать ли эту норму идеей нравственной, т. е. центрально-духовной потребностью, или нормой, бессознательно аффектирующей дух в его развитии и производящей чувствование долженствующее быть, в данном случае всё равно; ибо чувствование всё же возникает не без внутренней, в самом духе лежащей причины, или силы, возбуждаемой известным явлением и сознаваемой, как чувствование, а следовательно чувствование не может предшествовать врождённому инстинкту, позыву или норме.

2) Что касается до того, что позыв, или стремление нравственное, есть только нечто требуемое чувством, есть задача, будущее и потому будто бы не может быть дано уже готовым, то в этом случае Ульрици смешивает формальную сторону добра с его реальным содержанием. Нравственная потребность есть, во-первых, потребность развития нравственного чувства, нравственного закона и неотделимого от него сознания свободы человека, а во-вторых, потребность осуществления этой свободы в таких свойствах и действиях, которые отвечают содержанию нравственного закона, а с этим и содержанию самой свободы или, точнее, воплощению её в этих свойствах и действиях. Поскольку нравственное чувство

требует от человека свободы в действиях, оно действительно требует того, что от него самого зависит, и в таком случае можно говорить, что оно создаёт новые стремления, которые не даны от природы. Поскольку осуществление этой свободы должно совершаться в пределах только, с одной стороны, известных двух требований нравственного закона, и с другой – противоположных им влечений чувственности и эгоизма, постольку этим стремлениям уже наперёд дано определённое содержание, лежащее в самой человеческой природе.

3) Наконец, о разногласии, которое будто бы существует относительно нравственности и которое было бы невозможно, по Ульрици, если бы в нас существовала нравственная потребность, должно сказать, что оно было бы невозможно, если бы в нас существовала и та норма, о которой говорит Ульрици. Но несмотря на эту норму, существующую во всяком духе, Ульрици объясняет это разногласие степенью ясности представлений, возникающих вследствие чувствования долженствующего быть и производимых им стремлений, господствующими нравами и привычками, имеющими значение нравственных, прежде чем возникнет сознательное чувствование долженствующего быть. Но эти объяснения имеют полную свою силу и применение и в отношении к нравственной потребности, более того: они применимы даже к таким органическим потребностям нашей природы, удовлетворение которых безусловно необходимо для нашей органической жизни и существования на земле. При этом достаточно указать на русскую, совершенно верную пословицу, например, относительно пищи: «Что русскому здорово, то немцу смерть». Притом о разногласиях относительно нравственности Ульрици имел бы право говорить, если бы он определил с возможной точностью, как он сам её понимает. А между тем этой точности мы в нём не находим: без указания каких-либо оснований он этическое отличает от нравственного, чувство долженствующего быть от чувства долга, право от нравственности, равно как категорию истины и красоты, в этическом смысле, понимает, как соподчинённые категории права, нравственности и религии. А между тем, если бы он имел ясное понятие о форме и

содержании добра и зла, он может быть нашёл бы, что и разногласия народов и частных людей не так велики, по крайней мере не так непримиримы между собой, как это может показаться с первого раза. Здесь не лишним считаем указать на сочинение английского моралиста-историка Лекки (Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl den Grossen. 1870–1871. Leipzig), во введении к которому, между прочим, делается попытка объяснить и примирить наиболее выдающиеся разности в некоторых нравах различных эпох и народов⁸⁹.

Часть 2-я. О нравственности христианской

43. Религиозная и догматическая точка зрения на предмет

Развиваясь с формальной стороны, как сознательная энергия самоопределения или лицо, в себе самом носящее закон своей деятельности и сознание согласия или несогласия с этим законом, с материальной – как власть по отношению ко всему вещественному и как любовь и правда по отношению ко всем другим личностям, дух человеческий по мере такого развития становится способным мыслить и Бога, как Лицо, и ставить себя к Нему в отношения правды и любви или, что то же, в нравственные отношения.

Отношения человека к Богу, или его религию, обыкновенно производят из врождённой человеку особой потребности, называемой религиозной, под которой разумеют стремление человека искать первопричину всего существующего и ставить себя в такие или другие отношения к ней. Но из всего вышеизложенного очевидно, что мыслить эту первопричину, как Дух, или как нравственную первопричину всего, возможно человеку только в том случае, когда он уже сознаёт себя духовным нравственным существом и свободно-творческой причиной своих собственных нравственных качеств; когда, следовательно, его нравственная потребность достигла известной степени своего развития и с формальной стороны, со стороны нравственного чувства и свободы, и с материальной, со стороны его власти над внешним миром и отношений к другим сотворённым личностям. Для существа, лишённого нравственного самосознания, слова: Дух, личный, живой Бог – не могут иметь истинного значения; сознательное отношение к Богу немислимо и искание Его или совсем невозможно, или было бы не исканием Его, а чего-то такого, что не определяется никаким духовным свойством⁹⁰. Вся цель ветхозаветного Откровения после падения человека и всего дохристианского промысления о роде человеческом состояла в том, чтобы возбудить в человеке его нравственное самосознание; почему и христианская проповедь могла обращаться только к развитой

уже до известной степени совести человека. «Для погибающих, – говорит святой апостол Павел, – для тех, у которых Бог века сего ослепил умы (в которых, т. е. нравственная потребность заглушена) наше благовествование закрыто (недоступно, непонятно); открывая истину, мы предоставляем себя совести всякого человека пред Богом» (2Кор. 4, 2–4).

Религиозная потребность, если бы и нужно было допустить её существование, как отдельной от нравственной, могла бы развиваться только по мере развития последней, как стремление: для ума объяснить загадки, возбуждаемые нравственным состоянием человека, предоставленного себе самому, и положением его, как духовного существа среди внешнего мира и других людей; для сердца – примирить неизгладимую потребность нравственного совершенства и блаженства с невозможностью достигнуть осуществления и всестороннего проявления их в земных условиях жизни после падения человека; для воли – найти непоколебимую опору деятельности, согласной с загадочным чувством долга⁹¹. Хотя религиозная потребность и может быть мыслима отдельно от нравственной, но развитие её мыслимо только в связи с развитием последней; удовлетворение же её во всяком случае может проявляться ни в чём ином, как опять в свободных отношениях человека как к высочайшему Существо – Богу, так и к другим личностям и внешней природе, следовательно опять только в нравственных отношениях. Поскольку же отношение человека в частности к Богу и Бога к человеку принято и в науке, и в жизни называть религией или благочестием, то и нравственные действия человека по отношению к Богу, в отличие от отношений к материальному миру и другим личностям, должны быть названы религиозными, точно так же, как и субъективные блага, как результат этих действий, в отличие от аскетических и общежительных, или социальных, благ, должны быть названы религиозными. Религиозные отношения, таким образом, суть ни что иное, как вид нравственных, именно вид отношений человеческого духа к другим личностям и отличаются от других видов тех же отношений не по сущности своего внутреннего содержания, ибо

правда и любовь составляют содержание и религиозных отношений, а по свойствам того существа, на которое обращены любовь и правда.

Именно по мере высоты нравственных свойств личности, с которой человек находится в отношениях любви и правды, она в силу этой любви и правды делается для него более и более образцом, идеалом, чертами которого она измеряет своё нравственное сознание и достоинство, и вместе авторитетом, слова и действия которого становятся для него не только предметом его невольного доверия и подражания, но и свободно принятым правилом мысли и жизни. Коль скоро же таким идеалом и авторитетом, по особенному воздействию на человека божественной благодати, является божественная личность – Сам Бог, Творец, Искупитель и Освятитель человека и мира, каким Он явился в ветхозаветном Откровении, особенно же в лице Христа Спасителя, то явления и откровения такой личности в обширном смысле сего слова, т. е. как проявления в творении мира и промыслении о нём и как слова и дела в пророчествах и чудесах, во всей земной жизни Спасителя и судьбах Его церкви, становятся для человека безусловной нормой как в понимании своей собственной природы и всего внешнего мира, так и во всей жизни. Понимая же нравственность на основании свидетельства не собственного нравственного сознания только, но и божественного Откровения или точнее: хотя и на основании собственного нравственного сознания, но просвещённого божественным Откровением, человек понимает её уже не с естественной собственно человеческой точки зрения, а с откровенной, религиозной, божественной и, если содержание этого Откровения получило характер догматических истин, с догматической. Только с такой точки зрения, с точки зрения Откровения, влияющего на наше нравственное самосознание и понимаемого притом по руководству Православной Церкви, можем мы говорить о нравственности христианской.

То понятие о нравственности вообще, которое изложено нами в первой части, есть, правда, в сущности христианское понятие, подтверждалось учением Слова Божия и церкви, но

это совпадение нашего понятия о нравственности с религиозным догматическим учением о ней было так сказать внешнее, случайное; оно показывает только, что и свидетельства собственного, развивающегося в недрах христианства, нравственного самосознания вполне согласуются с откровенным учением, что истинное откровение и высшие потребности человеческой природы взаимно себя объясняют, подтверждают и восполняют; но не говорит ничего о религиозном основании и религиозной стороне человеческой нравственности, не объясняет её христианского характера. Теперь же, прилагая к понятию нравственность предикат: христианская, мы сосредоточиваем наше внимание на тех моментах внутренней человеческой жизни, в которых человеческая естественная нравственная потребность впервые подвергается влиянию иной, независимой от человека и высшей его нравственной же силы, именуемой в богословии спасительной благодатью; вступая на тот пункт систематического богословия, в котором нравоучение совпадает с вероучением, мы не только обязываемся строго ограничить свой взгляд на предмет пределами, указываемыми христианско-православным догматическим учением о нравственной природе человека, его падении и искуплении. Где нет действия спасительной божественной благодати на человека и воздействия на неё воли самого человека, там нет ни спасения, ни Спасителя, ни истинной христианской нравственности; где же это действие и воздействие и спасение понимается не православно, там не может быть и православного нравоучения. Отношение между Богом и человеком составляет предмет богословия вообще; восстановление этого отношения, нарушенного свободной волей человека, называемое спасением его во Христе, составляет предмет собственно христианского богословия; своеобразное понимание дела этого спасения, поскольку оно зависит не только от Бога, но и от самого человека, составляет сущность отличия православного не только вероучения, но и нравоучения от инославных. Посему существенную задачу второй части нравственного богословия составляет объяснение понятия о спасении человека на

основании Слова Божия и учения церкви в связи с вышеизложенным понятием о нравственности вообще. Решением этой задачи объясняются как характер христианской нравственности, так и условия возникновения и роста христианской нравственной жизни.

44. Понятие о спасении в связи с понятием о нравственности вообще: три главных пункта в церковном учении о спасении

Если бы нравственная потребность человеческой природы развивалась нормально, т. е. если бы нравственное чувство при каждом акте самоопределения человека указывало верно, что есть добро и что есть зло; сознание ясно отражало бы в себе это чувство и правильно перерабатывало его свидетельства в понятия и правила или, что то же, в нравственный закон; свободная энергия Я нормально осуществляла бы эти нравственные требования и, более и более усложняясь и возрастая, составляла бы одно всецелое духовное настроение и отождествлялась бы с добродетелью или становилась бы нравственным характером: то господство духа в материальном мире и любовь и правда между всеми разумными существами, а с этим и познание источника и первообраза добра – Бога и общение с Ним, более и более усиливаясь, составляли бы то, что называется духовной жизнью, вечной жизнью, полной бесконечно возрастающей деятельности и неотделимого от неё блаженства – словом: вечным царством Божиим⁹². В таком случае не могло бы быть речи ни о Спасителе, ни о спасении человека, ибо не было бы в них никакой нужды, не было бы никакой гибели. «Не здоровые имеют нужду во враче, но больные. Я пришёл призвать не праведников, но грешников к покаянию» (Ос. 6, 6; Мф. 9, 12–13). Словом: *спасение человека предполагает его гибель*.

А эта гибель, по учению Слова Божия, началась в раю и есть ни что иное, как грех человека, т. е. свободное преступление нравственного закона, или акт самоопределения в пользу эгоизма по отношению к Богу и ближнему и в пользу чувственности по отношению к материальному миру, преступление, сделавшее нормальную (добродетельную и блаженную) нравственную жизнь невозможной для собственных сил человека. И это по трём причинам: во-первых, потому, что свободное противонравственное удовлетворение чувственным

и духовным потребностям человеческой природы, составив содержание формальной свободы человека и взошедши, как неизгладимый элемент, в организм его духовной природы, не могло не образовать собой новой силы в ней, противодействующей нравственному влечению, которое, в свою очередь, будучи ослаблено этим противодействием, уже не могло остаться в первобытной силе; во-вторых, потому, что последствия преступления: чувствования стыда пред самим собой и презрения к себе, и страха перед вечной правдой Творца, с нарушением нравственного закона, однажды навсегда соединившего внутренние и внешние бедствия, сделались неотвратимыми для естественных усилий человека; его мирное нравственное чувство получило характер тревожной совести, и его внешняя жизнь наполнилась бедствиями; в-третьих, потому, что повреждённое нравственное чувство и ослабленное влечение к добру не могли не омрачить и не ослабить самого сознания добра или, что то же, не могли не препятствовать нормальному развитию нравственного закона и тем не ослаблять в человеке сознание его противонравственного состояния. Короче: нравственная гибель человека состоит в том, что он потерял возможность без Божественной помощи быть истинно нравственным, т. е. добродетельным и блаженным; формальную свободу обратил в реально злую.

Сообразно с сим спасти человека значит прежде всего возвратить ему возможность добродетельной и блаженной жизни; а это в свою очередь значит: во-первых, его естественному нравственному влечению, ослабленному и повреждённому чувственными и эгоистическими стремлениями, дать силу действительного мотива действий, постоянно преобладающую над этими стремлениями до полного их искоренения в себе; во-вторых, его совести возвратить первобытную чистоту, а с ними мир и блаженство нравственного чувства; а через то и другое дать, в-третьих, возможность ясно сознавать, что есть добро и зло; а всё это вместе значит, восстановить формальную свободу в человеке, при её участии обратить её в реально добрую, и в этом смысле освободить его.

Таким понятием о спасении человека на земле или его освобождении предполагается как то, что возможность греха в нём остаётся на земле не только в момент восстановления в нём формальной свободы, в силу этой самой свободы, какой обладал и невинный человек по сотворении его, но и в силу живущей в нём, хотя при этом восстановлении и обессиленной, но без самодеятельности человека неуничтожимой склонности ко злу; так и то, что этой восстановленной возможностью осуществления добра он призван в спасении самодеятельно воспользоваться. Следовательно спасение человека на земле не есть то же, что создание в нём без его участия добродетели или субъективных нравственных благ, и не то же, что создание объективных благ или внешнего соответственного нравственному достоинству человека благополучия, зависящего не только от его самодеятельности, но и от других людей и вообще от внешнего мира. Первое для него возможно не иначе, как под условием самодеятельности в силу восстановленной спасением свободы, как возможности добродетели; второе не иначе, как под условием не только его добродетели, но и такого состояния внешнего мира и такого нравственного настроения других личностей, которые бы вполне соответствовали внутреннему достоинству спасённого. Первое, т. е. стяжание добродетели, есть задача всей земной жизни каждого отдельного человека в Христовой церкви; второе достигается на земле лишь настолько, насколько это соответственно с нравственным состоянием других личностей и внешнего мира под управлением всё ведающего к целям добра Промысла Божия. Такое понятие о земном спасении человека очевидно отличается от понятия о вечном или, точнее, загробном спасении его, точно так же, как и блаженство добродетели на земле нельзя смешивать с вечным блаженством⁹³.

Спасение человека в будущей жизни, или загробное, есть уже состояние идеального характера, есть беспрепятственное проявление самодеятельно приобретённой под условием земного спасения добродетели, состояние, недопускающее возможности греха и полное всестороннего, непрерывно продолжающегося блаженства, это есть безусловно блаженная

жизнь человека в новых, для нас теперь непостижимых, условиях, на новой земле и под новым небом; словом, есть жизнь будущего века⁹⁴.

Нравственное богословие имеет предметом своим нравственно добрую жизнь человека, как она возможна на земле, потому и понятие о спасении человека обязано выяснить на основании Слова Божия и догматического учения церкви, поскольку это спасение совершено и совершается в земной его жизни, хотя и составляет основание и вечного спасения в загробной жизни.

Ни слово Божие, ни символические книги православной церкви, ни догматическое богословие не изъясняют систематически понятия о гибели человека и об его земном спасении применительно к нравственной потребности человеческой природы. Слово Божие и церковь положительно утверждают только следующие три факта:

I. Факт повреждения нравственной природы человека в падении до такой степени, что он сделался неспособным без Божественной помощи к истинной добродетели и, следовательно, необходима помощь для его спасения со стороны Бога;

II. То, что это спасение совершено без всякого содействия со стороны самого падшего человека, независимо от него, или так сказать объективно, в лице Богочеловека Иисуса Христа;

III. Что это совершённое независимо от грешного человечества объективное спасение его, чтобы сделаться спасением каждого человека, субъективным, должно быть усвоено им самим и притом не иначе, как под воздействием на него спасительной благодати.

Эти три пункта, выясненные на основании Слова Божия, символического учения церкви и догматического богословия, и объяснят нам как сущность христианской нравственности, так и условия её возникновения и роста.

I. Повреждение нравственной природы человека в падении

45. Двоякого рода свидетельства Слова Божия о нравственном состоянии падшего человечества

Первый грех человека в раю, сказали мы, был актом самоопределения человека в обоих основных противонравственных отношениях: эгоистическом – по отношению к Богу, и чувственном – по отношению к материальному миру⁹⁵. Первое выразилось в решимости Адама прервать общение с Богом (любовь), которое по самому понятию о Боге, как Виновнике не только материальной, но и нравственной жизни человека и её закона, должно было состоять в свободном подчинении этому закону (правда); человек решился напротив сделаться сам для себя Богом, и, когда Бог явился ему после греха, хотел скрыться от Него. Когда же Бог спросил Адама, что было причиной его преступления, он увидел эту причину не в себе самом, не в своей свободе, а в жене своей, равно как и жена видела эту причину в искушителе: зачаток эгоистического внутреннего настроения Адама, свободно созданный им через преступление заповеди, не замедлил таким образом обнаружиться в нём не только по отношению к Богу, но и по отношению к единственному в то время ближнему – жене его. Второе, т. е. начало свободного порабощения себя чувственности, обнаружилось в первых людях тем, что сверх эгоистического стремления к независимости от Бога и от Его закона, общению с Ним предпочтено чувственное наслаждение вкусным и красивым, но запрещённым плодом.

Это проявление зла с материальной его стороны, со стороны содержания, неразрывно связано было не только с неизбежными последствиями всякого зла – бедствиями жизни, но и с повреждением формальных свойств добра: нравственное чувство тотчас по преступлении обнаружилось в форме злой совести – сознания противоречия между актом свободной воли и нравственным законом или, что то же, волей Божией и соединённых с этим сознанием чувств стыда и страха; а от повреждения нравственного чувства неотделимо и повреждение

и всей мыслительной силы человека (сознания в обширном смысле), тотчас по падении и обнаружившееся в том, что она нашла логичным внутренний акт собственной свободы оправдывать пред Богом влиянием внешних причин и в Боге мыслить Существо, от которого можно и нужно скрываться.

Взошедши, как свободно созданные элементы, в организм духовной человеческой природы и повредивши её первобытные свойства, эгоизм и чувственность (последняя в смысле направления к предпочтению чувственных наслаждений аскетическим и общежительным требованиям закона) с их последствиями сделались с минуты глубокого падения человека столь свойственными его духу, что он никогда уже не мог совсем освободиться от них собственными усилиями. Слово Божие, изображая нравственное состояние человека после падения не анализирует этого состояния с его формальной и материальной стороны; в нём нет и тех выражений для обозначения элементов этих сторон, которые впоследствии сделались обычными в богословской науке, тем не менее сущность дела, т. е. действительность зла, живущего в нашей человеческой природе в смысле, с одной стороны, повреждения в человеке нравственного чувства и сознания, с другой – господства в нём эгоизма и чувственности и неспособности человека собственными силами совершенно освободиться от этого зла, в Священном Писании является очевидной истиной. Эту истину оно изображает и с положительной, и с отрицательной стороны: а) с положительной показывает, что зло вкоренилось в духовной природе человека и следовательно сделало его неспособным к добродетели, как всецелому доброму настроению; б) с отрицательной – показывает, что то относительное нравственное добро, которое возможно было для человека в падшем состоянии, состояло не в добродетели, как во внутреннем всецелом настроении к добру, а в бесплодных усилиях исполнить те или другие отдельные требования нравственного закона, усилиях, во-первых, вытекающих не из добродетели, как свободно созданного внутреннего настроения, а из страха пред внутренними и внешними последствиями зла; во-вторых, приводивших не к созиданию добродетели и

искоренению порока, а только к отдельным, по внешности согласным с нравственным законом действиям, которым, однако же, всегда более или менее противоречило внутреннее настроение и которые всегда изобличали пред сознанием недостаток полной чистоты этого настроения, приводивших, одним словом, к действиям легальным, но не идеально нравственным.

46. Свидетельства Слова Божия о господстве зла в духовной человеческой природе после падения

В братоубийстве, совершённом Каином, мы видим первое после падения историческое проявление нравственного зла, как коренящегося в духовной природе человека противонравственного настроения. Повреждение нравственного сознания Каина выразилось уже в его жертвоприношении Богу, которого он мыслил не как Высочайшую нравственную Личность, которая в человеке ценит его действительное добро, т. е. расположения сердечные или его внутреннее настроение, а как такую Силу, которой потребны только материальные жертвы, с каким бы расположением они ни были принесены Богу. Ибо «тогда как Авель, по замечанию св. Иоанна Златоустого⁹⁶, принёс в жертву Богу дары от первородных и притом избранных наилучших овец, Каин принёс то, что попало, без всякого разбора и старания». Эгоизм и чувственность уже господствовали в сердце Каина и породили зависть, а за ней братоубийство. Когда же Бог обличал преступление Каина, его тревожило не то, что зло поселилось в его сердце и что общение с Богом утрачено им, а то, какие внешние, земные последствия постигли его и ожидают в будущем. *«Наказание моё, – говорил он, – больше, нежели сколько снести можно».* Почему же? *«Потому, что всякий, кто встретится со мной, убьёт меня»* (Быт. 4, 10, 14).

Потомки Каина, по свидетельству книги Бытия, оказали успехи в промыслах и искусствах и повидимому достигли значительного господства над материальным миром; но это господство соединялось в них с глубочайшим порабощением эгоизму. Ламех, по которому можно судить о потомках Каина вообще, не только совершает человекоубийство, но и бесстрашно говорит о нём жёнам своим; причём ценит себя самого очень высоко: *если за Каина отомстится всемеро, то за Ламеха в семьдесят раз всемеро* (Быт. 4, 24).

Обо всём допотопном человечестве Сам Бог произносит такой суд: «Велико развращение человеков на земле: все

мысли и помышления их зло во всякое время» (Быт. 6, 5). Но и всемирный потоп не истребил зла в человеческой природе. И после потопа, по суду Самого же Бога, «помышления сердца человеческого – зло от юности его», с первых минут сознательной жизни; поэтому Бог определил: «Не буду более проклинать землю за человека, потому что помышление сердца человеческого – зло от юности его; и не буду больше поражать всего живущего, как Я это сделал» (Быт. 8, 21).

Это зло внедряется в природу человека вместе с зачатием его в утробе матери, учит великий из ветхозаветных пророков и царей, оплакивая свои грехи, и надеется освободиться от них только тогда, когда Сам Бог создаст в нём чистое сердце и обновит дух его (Пс. 50).

Сущность суждений ветхозаветных боговдохновенных пророков о нравственном состоянии избранного еврейского народа можно видеть в следующих обличениях пророка Исаии. «Горе народу грешному, племени, обременённому беззаконием, поколению злодеев, сынам губителям. Во что ещё бить вас? Вся голова больна и всё сердце в скорби. От стопы ноги и до головы у него нет ничего целого; язвы, и багровые пятна, и гноящиеся раны, не очищенные от гноя, не перевязанные и не размягчённые маслом» (Ис. 1) «Горе тем, которые называют зло добром и добро злом, которые выдают тьму за свет и свет за тьму» (Ис. 5, 20). «Горе мудрым в глазах своих и разумным пред самими собой. Горе тем, которых храбрость – пить вино, и доблесть – растворять сикеру, которые оправдывают беззаконного из-за подарков и отнимают у правого законное» (Ис. 21, 22–23). «Преклонился человек и унизился муж» (Ис. 2, 9). Надменность людей, гордые глаза, господство женщин, роскошь и сладострастие, неправосудие, мздоимство, притеснение бедных, вдовиц и сирот (например, Ис. гл. 2–5), короче: эгоизм и чувственность, помрачение нравственного чувства и сознания составляют, по суду пророков израильского народа, обыкновенные явления его нравственного состояния; от того и «земля его пуста, города пожжены огнём», поля пожираются чужими в его присутствии (Ис. 1). А каков сам человек в нравственном отношении, такова же и его религия, т.

е. теми же мотивами побуждается он и в отношении к Богу, какие господствуют в его отношениях к миру и человеку. Общение с Богом в духе и истине, сознание Его совершенств, Его премудрости, правды и любви, явленных в мире и судьбах человечества, чувствования благодарения к Нему и славословия Его, готовность исполнять Его закон о правде и любви к ближнему были чужды израильскому народу. Только страх пред последствиями зла, как пред карой Божией, был велик у народа и заставлял его совершать те внешние легальные действия, которые были предписаны буквой закона и которые могли быть угодны Богу не сами по себе, не как внешние механические действия, а как выражения внутреннего нравственного настроения по отношению к Богу и как приготовление к будущему высшему совершенству, – настроения, которого не имел народ Божий. Но такое служение Богу, рабское и лицемерное, коль скоро оно признаётся достаточным для угождения Богу, только усыпляет совесть народа и служит лишь к большему его нравственному извращению, делая его менее и менее способным к истинному добру. «К чему Мне множество жертв ваших? – спрашивает свой народ Сам Бог устами пророка Исаии, – Я пресыщен всесожжениями овнов и туком волов, и не угодна Мне кровь быков, и агнцев, и козлов» (Ис. 1, 11). Все эти жертвы лицемерны: «Курение мерзость предо Мною; новомесечия и субботы, созвание собраний нестерпимы Мне... Моя душа ненавидит ваши праздники: они бремя Мне, Мне тягостно нести. Когда вы много молитесь, Я не слышу: ваши руки полны крови» (Ис. 19, 15). «Сердце (этого народа) далеко от Меня и благоговение их предо Мною – заученная человеческая заповедь» (Ис. 29, 10). «Научитесь делать добро: стремитесь к правосудию, спасите угнетённого, заступитесь за сироту, явитесь заступниками в деле вдовицы» (Ис. 1, 17). Таков суд пророков израильского народа или лучше Самого Бога через пророков Его о нравственном состоянии еврейского народа. Источник же этого состояния лежит в самой духовной природе человека – в его сердце. Сердце человеческое, говорит Сам Спаситель, составляет источник его нравственной скверны.

«Исходящее из уст (или всё внешнее поведение человека) оскверняет человека. Ибо из сердца исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления. Сие оскверняет человека» (Мф. 15, 18–20). Так настроенной является человеческая природа и на свет Божий; и потому её развитие до полной нормальной силы духа без особенного содействия Божия невозможно (Ин. 3); душа естественного человека, не испытывавшая этого содействия и не воспользовавшаяся им, не может даже и развить в себе истинно нравственных духовных свойств; она есть не дух, а плоть, так как всё рождённое от плоти есть плоть и только рождённое от духа есть дух (Ин. 3).

В первом изречении Ветхого Завета, упоминающем о плоти в применении к падшему человеку, это слово имеет уже значение не материальности, не стихии, из которой образуется тело человека, а его нравственного состояния. «Не вечно Духу Моему быть пренебрегаемым человеками, потому что они плоть» (Быт. 2, 3), плоть в том смысле, что люди оставляют без внимания внушения Божии через слово, через совесть и природу⁹⁷, пренебрегают ими. В Новом Завете, особенно в посланиях святого апостола Павла, слово «плоть» бесспорно употребляется в смысле нравственной природы человека, которая, правда, как развивающаяся не иначе, как в теле и через тело, может в отличие от духов бесплотных называться телесной или плотяной; но святой апостол называет её не только плотяной, но и плотской. Если он, с одной стороны, упоминает о грехе, живущем в членах тела (Рим. 7, 25), самое тело называет греховным (Рим. 6, 6) и грехи делами телесными (Рим. 8, 13: πράξεις τοῦ σώματος – слова, и по переводу Св. Синода означающие не телесные, а плотские – нравственно злые дела); то с другой – приписывает плоти такие явления, какие свойственны отнюдь не телесной, а только духовной природе человека, таковы: приверженность к букве закона (Гал. 3, 3), гнев, ненависть, зависть (Гал. 5, 19–20), ложный аскетизм (Кол. 2, 18). Плотский человек, следовательно, по смыслу новозаветного Священного Писания, есть не то же, что плотяной или телесный, а то же, что человек, имеющий нравственно

извращённую духовную природу, что по природе он раб греху (Рим. 7, 14), руководится законом греха (Рим. 7, 25), враждует против Бога (Рим. 8, 7). Правда, он не лишён ни разума, ни сердца или совести (Рим. гл. 1 и 2) – этих существенных свойств духовной природы человека, без которых он не был бы способен ни к какому нравственному усовершенствованию, но этот ум и это сердце нуждаются в действиях духовной жизни во Христе (Рим. 8, 2), чтобы получить действительную способность не служить греху и смерти, жить не по плоти, а по нравственным требованиям духа (Рим. 8, 4–10), умерщвляющим дела плотские (Рим. 8, 13)⁹⁸.

Земная жизнь Спасителя мира конечно есть совершеннейшее осуществление нравственного добра, свойственное специальному призванию, или посланничеству, Его на земле, – и искупление рода человеческого, совершённое как этой жизнью, так и смертью, воскресением и вознесением на небо, есть единственное действительное средство возбуждения ума и сердца плотского человека к восстановлению разрушенного общения с Богом, источником жизни и добра, и к нравственно-доброй жизни; тем не менее это добро во Христе и это средство к общению с Богом и к собственному нравственному усовершенствованию недоступны ни уму, ни сердцу плотского человека без особенного действия на них чрезвычайной силы Божией. Если святой апостол Пётр исповедует Иисуса Христа Сыном Божиим, то не потому, что он сам понял или почувствовал Его Божественное нравственное величие и значение для грешного человечества, «не плоть и кровь открыли ему это», а потому, что это открыл ему Дух Отца, сущего на небесах (Мф. 16, 17). В вопросе о спасении во Христе мудрость человеческая, по учению святого апостола Павла, оказывается прямо безумием: «Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие?» (1 Кор. 1, 20). И это потому, что падший человек не понимает своего спасения или нравственного блага, как добродетели, или внутреннего настроения по духу Христову, а ищет или чудес, физического могущества, как иудеи, или теоретических знаний, внешней мудрости, как елины (1 Кор. 1, 22); тогда как его ослабленной силе духа нужна помощь Божия

(1Кор. 1, 18), нужно оправдание и освящение (1Кор. 1, 30). Без содействия же этой силы, самые высшие проявления добра, например, прощение грехов Сыном Божиим может считаться богохульством, Сам Спаситель может признаваться вельзевулом и всё Святое Евангелие для одних служит предметом соблазна, другими считается за безумием (1Кор. 1, 23). Такие люди оставаясь плотскими или, что то же, на языке Священного Писания Нового Завета, душевными, лишены способности ценить блага, предлагаемые христианством; они не принимают того, что от Духа Божия, потому что почитают сие «безумием». Это не то значит, что они не хотят только понимать, но то, что «не могут разумеать; потому, что о сём надобно судить духовно» (1Кор. 2, 14). Таково свойство предмета: явления Божественного Духа, духа любви и правды по отношению к падшему человечеству оцениваются только сердцем и умом, способным к бескорыстной любви и правде; дух не может быть понимаем душой, не развившей и не сознавшей в себе духовных свойств; а это для неё в падшем состоянии невозможно без особенного воздействия на неё силы Божией. Вот почему «о духовном человеке никто из душевных судить не может, но сам духовный судит обо всём» (1Кор. 2, 15); ибо цель всего сотворённого видит в царствии Божием, как оно основано Иисусом Христом, и сам живёт в этом царстве уже на земле и потому «имеет ум Христов» (1Кор. 2, 16).

Самое краткое и самое ясное свидетельство о господстве зла в падшей человеческой природе можно видеть в изречении Спасителя: «Без Меня не можете делать ничего» (Ин. 15, 5) и в свидетельстве святого апостола Павла о том, что один «Бог производит в людях и хотение, и действие по своему благоволению» (Флп. 2 13).

47. Свидетельства Слова Божия об относительно доброй нравственности падшего человечества и значении Моисеева нравственного закона для иудеев и естественного – для язычников

Это господство зла в падшем человеке не означает, однако же, чтобы он, по учению Слова Божия, не мог иметь без действия в нём особенной силы Божией никакого понятия о добре и зле, никакого нравственного закона и не мог делать ничего доброго. Степени и качества нравственного развития могут быть, по учению Слова Божия, различны. Где нравственное чувство и сознание совсем неразвиты, там конечно вовсе нет и нравственной жизни, там есть состояние нравственного неведения (Деян. 3, 17); где они подавлены чувственным и эгоистическим настроением до того, что добро считается злом и зло добром, там полная нравственная смерть, там и самое Божество почитается человечеством, не как нравственная личность, а как представитель злых, чувственных и эгоистических влечений и как магическое средство их удовлетворения, там слава самого истинного Бога изменяется в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся (Рим. 1, 23). Но такие крайние нравственные состояния не суть всеобщие в падшем человечестве. Мы видим, напротив, что в понятиях, обычаях жизни и законодательстве древнего или современного языческого мира есть много такого, что свидетельствует о присущей ему нравственной потребности, которая более или менее действительно и удовлетворяется в жизни⁹⁹; и ветхозаветный закон, если бы он не находил никакого отголоска в нравственном влечении и чувстве евреев, был бы для них не имеющей смысла, ни к чему не служащей буквой, а между тем мы знаем, что самые враги Спасителя мира враждовали против Него, между прочим, из приверженности, хотя своекорыстной и слепой к закону Божию, которым они гордились и дорожили более всего на свете. Каковы были понятия о добре и зле, или каковы были нравственные требования языческих законодательств, об этом речь должна

быть не здесь. Здесь для нас достаточно припомнить, что нравственный закон Моисеев, как божественный, есть совершенный закон и что Слово Божие признаёт существование нравственных предписаний, тождественных с предписаниями Моисеева закона и, следовательно, также более или менее совершенных и у язычников. И язычники, хотя и не имеют откровенного нравственного закона, по учению святого апостола Павла имеют закон, написанный в сердцах их (Рим. 2, 15), а что они имеют такой закон, это он видит не только из того, что и у них есть совесть и ум, но и из того, что они по природе делают дела закона, того самого закона, которым обладал и еврейский народ. Мало того, святой апостол приписывает законным делам язычников одинаковое достоинство с делами иудеев даже пред судом Божиим: «Если необрезанный, – говорит он, – соблюдает постановления закона, то его необрезание не вменится ли ему в обрезание?» (Рим. 2, 27) и достоинство самых религиозных действий иудеев, например обрезания, ставит в зависимость от исполнения ими общего с язычниками нравственного закона: «Обрезание полезно, – говорит он иудею, – если исполняешь закон» (Рим. 2, 25). Итак, по учению Священного Писания, естественный человек как иудей, так и язычник может в известной мере знать нравственный закон и исполнять его.

Но некоторое знание человеком требований нравственного закона и сообразные с ним внешние действия не свидетельствуют ещё о совершенно добром нравственном настроении или добродетели, которая одна есть истинное нравственное благо. И бесы, по учению Слова Божия, знают до известной степени волю Божию, иногда не могут не повиноваться Его велениям; тем не менее они служат представителями крайней степени нравственного извращения. В падшем человеке нравственная потребность жива, но ослаблена и извращена господством чувственных и эгоистических влечений; он чувствует иногда потребность бороться с этими влечениями, напрягать свои усилия, чтобы исполнять доступные ему требования нравственного закона, и поскольку это исполнение выражается во внешних действиях, может исполнять закон; но он не может создать в себе ни

чистоты нравственного состояния или той невинности, какая свойственна была первому человеку до падения, ни добродетели, как всецелого нравственного настроения, которое одно даёт нравственную цену его внешним действиям; поэтому он не может освободиться от сознания своего нравственного недостойнства, сознания бесплодности своей борьбы с живущим внутри его злом и страхом пред судом вечной правды. Тревоги совести и страх пред вечной правдой, ничем не умиряемые, и внутренняя борьба со злыми влечениями, всегда возобновляемая, а вместе с этим и недостаточное разумение смысла человеческой жизни, или её закона, вот характеристические черты естественного нравственного состояния как язычника, так и иудея!

А это очевидно не суть черты истинного добра; во-первых, потому, что истинное добро осуществляется ради его самого, по внутреннему влечению к нему и по сознанию его безусловного достоинства, а не из страха пред последствиями зла; иначе добро существовало бы лишь ради зла и настолько, насколько существует последнее; во-вторых, потому, что эта нравственная борьба без особенного содействия божественной силы должна оставаться навсегда бесплодной: нравственная энергия, однажды ослабленная, не может сама себя усилить; противонравственные наклонности, свободно созданные и существующие в духовном организме человека, не могут не составлять силы, противодействующей естественной силе добра и более и более ослабляющей её; нечего уже упоминать о практическом разумении добродетели, как всецелого нравственного настроения и блаженства внутреннего, как неотлучного спутника её, которые немыслимы там, где непобедим грех, неизбежны тревоги совести и господствует страх перед наказаниями, как последствиями зла.

«Пребывающее в борьбе» не есть «совершенное добро» по учению и отцов церкви (Иоанн Дамаскин, кн. 4, гл. 20); добро, к какому способен естественный человек, «не содействует спасению человека, не есть духовное спасительное добро, совершаемое только сверхъестественной благодатью», хоть оно «не есть зло, не служит к осуждению его», – учат и восточные

патриархи (Послание восточных патриархов, чл. 14). Всё достоинство такого относительного добра заключается в том, что оно убеждает человека в необходимости искать помощи свыше для совершенного добра. Таково и было естественное нравственное состояние как иудея, поскольку он в откровенном ветхозаветном законе находил только правило жизни, а не руководство к спасительной вере в грядущего Спасителя мира, так и язычника, которого Евангелие в нравственном отношении вполне уравнивает с иудеем.

Святой апостол Павел, будучи *евреем от евреев* (Фил. 3, 5), жил и без закона и под законом (Рим. 7, 9) и в этом последнем состоянии преуспевал более многих сверстников в роде своём (Гал. 1, 14), был не только ревнителем отеческих преданий, но и мог назвать себя непорочным по правде законной (Фил. 3, 6). Каким же он признавал своё нравственное состояние? До закона, говорит он, в нём жил грех, влечение ко злу; но он не признавал греховности этого влечения и думал, что он живёт, как должно жить, – он жил (Рим. 7, 9); когда же узнал требования закона и стал считать долгом исполнять их, тогда чем более исполнял их, тем яснее признавал, что он внешне делает то, к чему в нём нет внутреннего влечения, что он исполняет закон рабски, из-за страха пред карой его (Рим. 8, 15); что он, правда, желает исполнять этот закон и находит удовольствие в нём (Рим. 7, 15), но это удовольствие и желание есть только пассивное одобрение закона и бесплодная мечта о том, как бы хорошо было осуществлять это добро, а не деятельное влечение к его действительному осуществлению; жившие в нём влечения были совсем другого рода; прежде не признаваемые, они, благодаря точности и ревности, с какими он старался исполнять закон, выступали в его сознании с такой ясностью и силой, что он, наконец, увидел в себе только грех, понял, что в нём живёт не добро, а зло и что он нравственно бессилен, мёртв. «Я не понимал и (греховного) пожелания, если бы закон не говорил: не пожелай. Я жил без закона: но когда пришла заповедь, то грех ожил, а я умер» (Рим. 7, 7–10). Таким образом закон, хотя и святой, и праведный, и добрый, не только не освободил Савла от силы греха, но напротив оживил её

сознание в нём и в этом смысле дал ему повод к обольщению грехом или, что то же, живущий в Савле и прежде несознаваемый в нём грех закон сделал сознательным и личным, крайне грешным и потому заставил Савла убедиться как в том, что он раб греха, предан греху, нравственно мёртв (Рим. 7, 10–14), так и в том, что люди все без изъятия, как мёртвые по преступлениям и грехам своим, по природе суть чада греха и что Бог таким образом есть для них Бог не вожделенной милости, а безусловной правды, не благословения, а проклятия (Еф. 2, 13). Итак, дела естественной нравственности суть дела только внешние, вытекающие не из добродетели, а из страха наказаний, суть дела только законные, легальные, в нравственном же смысле мёртвые (Евр. 6, 1).

Какое же, следовательно, значение имеет внешне предписанный Моисеев закон для естественного человека? Значение обличителя не действий его внешних, которые могут быть и согласны с ним, а внутреннего противонравственного настроения и бессилия к истинному добру. Он дан по причине преступлений; был детоводителем ко Христу, дабы оправдаться верой (Гал. 3, 19, 23–24) и верой же принять в сердце своё Духа Христова, вопиющего: авва, отче! (Гал. 4, 6).

Таков же, по учению слова Божия, характер нравственности естественного человека-язычника под влиянием его собственного нравственного закона; ибо и язычники, по учению святого апостола Павла, хотя и могут по природе исполнять дела закона (Рим. 2, 13), могут быть исполнителями закона (Рим. 2, 26–27); тем не менее и они суть чада гнева и проклятия (Еф. 2, 13), лишены надежды, отчуждены от Бога (Еф. 2, 12) и следовательно являются исполнителями закона в том же самом смысле, как и иудеи; и как иудеи затем находился под законом, чтобы его приготовить к вере во Христа, так и язычник, исполняя закон, тем самым готовится только к вере во Христа и к суду Христову. Язычники, по учению того же святого апостола, будут судимы Иисусом Христом, как и иудеи, и не по внешним их поступкам, а по внутреннему настроению (Рим. 2, 16); и для них тогда только откроется: могут ли они быть оправданы или осуждены; и если будут оправданы, то не

потому, что явятся нравственно совершенными: в таком случае зачем для них искупление и суд через Испытателя? Нет, их оправдание будет зависеть не от их заслуг или нравственного совершенства, а от действия искупления; собственные же их усилия исполнить закон сердца или пренебрежение этим законом служит в них, как в иудеях, только к развитию в них такой или другой восприимчивости к евангелию искупления. «Не слушатели закона (как иудеи, так и язычники) оправданы пред Богом, но исполнители закона (как Моисеева, так и естественного) оправданы будут в день, когда по благовестию моему Бог будет судить сокровенное человеков чрез Иисуса Христа» (Рим. 2, 12–16)¹⁰⁰.

II. Объективное спасение человека Богочеловеком Иисусом Христом

48. Понятие об объективном спасении и разделении учения о нём

Спаси человека на земле значит, как мы видели, дать ему через влияние на его нравственное влечение и чувство возможность не только ясного сознания, но и действительного осуществления закона добра. А для этого необходимо, во-первых, чтобы влияние на духовную природу человека совершилось, хотя и извне, но не внешним, механическим или физическим способом, а путём нравственным, свойственным развитию духовной человеческой природы, т. е. в форме общения с нравственно совершенной личностью, которая бы истолковала, что есть добро и зло, и сама послужила живым образцом нравственного добра и, во-вторых, чтобы нравственная природа падшего человека приведена была в состояние достаточной восприимчивости к пониманию этого добра и получила достаточную энергию к его осуществлению в жизни.

И то, и другое: живое слово о добре и зле, осуществляемое в нравственной нормальной жизни, и силы к пониманию и осуществлению добра даны человеку в лице Спасителя мира, своей жизнью осуществившего закон добра, применительно к своему специальному земному призванию Мессии, своими страданиями и крестной смертью примирившего Бога с человеком и стяжавшего власть силой Духа Святого, или, что то же, христианской благодатью совершать внутренние спасительные изменения в нравственной природе падшего человека. Поскольку же осуществление этих условий спасения человека совершено без всякого с его стороны участия, независимо от него, объективно, то оно и может быть названо объективным спасением человека и изъяснено в двух отношениях: а) как явление на земле живого образца нравственного добра в жизни Спасителя мира и б) как действия Духа Христова, или спасительной благодати, на нравственную природу человека, делающие его способным к пониманию и осуществлению этого добра.

49. В каком смысле земная жизнь Спасителя мира служит образцом человеческой нравственности?

Нравственное добро составляют, как мы знаем, прежде всего субъективные блага, или добродетели; все же внешние действия, равно как и объективные нравственные блага, имеют значение нравственно-добрых лишь настолько, насколько они служат выражением субъективных. Так и в лице Спасителя мира нравственное добро составляют не Его внешние, внешним чувствам доступные черты жизни, не Его видимое положение в мире, не Его отдельные поступки и слова, а то внутреннее настроение, которое выражалось во всей этой внешности. Поэтому, говоря о Спасителе, как образце нравственного добра, мы должны понимать слово «образец» не как нечто подлежащее внешним чувствам, не как сумму Его внешних действий или произнесённых Им слов и изречений, с которыми бы можно было сообразовать наши слова и действия, а как совокупность духовных качеств человеческой природы Богочеловека, поскольку эти качества выразились в Его словах и поведении и вызывают в нас при помощи благодати Божией глубочайшее сочувствие к себе. Равным образом и под подражанием Спасителю следует понимать не копирование так сказать Его поступков и повторение Его слов, а самостоятельное с помощью благодати Божией постепенное созидание в себе (назидание) тех же внутренних свойств, которыми в недостижимом для нас совершенстве обладал Спаситель мира¹⁰¹.

Но и из духовных качеств человека не всё то свойственно и возможно другому; человеческая личность потому, между прочим, и есть лицо, духовная индивидуальность, что она обладает ей только свойственными нравственными качествами, которые зависят не только от свободы каждого индивидуума, но и как от психофизических особенностей его (темперамента), так и от его врождённых дарований или талантов (см. притчу Спасителя о талантах или учение святого апостола Павла о различных служениях). Спаситель же мира, как человек, был индивидуумом, личностью в особенно глубоком смысле этого

слова, не только в том смысле, что по духовно-физической человеческой природе своей принадлежал своей стране, народу, племени, роду и времени, но и более всего в том, что Его человечество было ипостасно соединено с Божеством для спасения всего человеческого рода, что Он был Богочеловеком.

Как историческая человеческая личность, Спаситель был по происхождению от матери еврей, из колена Иудина, из рода Давидова; по призванию среди других евреев был раввином, хотя и не обучался в раввинских школах, и от других раввинов отличался не только тем, что вёл безбрачную жизнь и не имел никакой недвижимой собственности, но и Ему только свойственными приёмами в учении и в обращении со слушателями. « Если Иисус Христос, – скажем словами одного моралиста-богослова, – приравнивает Себя к своему народу с его бедствиями и его надеждами и в том отношении, что приемлет крещение от Иоанна, хотя для Себя Самого не нуждается ни в каком покаянии и очищении грехов; если Он на браке в Кане Своей Матери, которая кротко сообщает Ему свою заботу о недостатке вина, отвечает такими словами, которые, как бы их ни толковать, носят на себе отпечаток некоторой суровости; если Он в своих речах не удостаивает объяснять своих слов, которые возбуждают соблазн и удаляют от Него слушателей, тогда как, по нашему мнению, было бы кажется не трудно скорее привлечь, чем оттолкнуть их (например у св. Иоанна 6 гл. о хлебе небесном); если Он в отдельных речах и в притчах иногда выставляет только одну сторону божественной истины и притом в очень сильных выражениях, предоставляя самим слушателям понять остальное из всей совокупности Его учения (например, когда Он говорит, что удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, чем богатому взойти в царствие Божие; что тому, кто ударит в правую щёку, нужно подставить и левую; что нужно возненавидеть отца и мать и т. п.); если Он изгоняет торжников из храма, опрокидывает столы и скамьи и т. п., то всё это разве не составляет индивидуальных особенностей Спасителя мира, как учителя среди других, современных Ему, учителей еврейского народа? Эти черты не нуждаются в защите или извинении против тех, которые

вздумали видеть в них обнаружение какого-либо недостатка, например гнева; мы очень хорошо можем усматривать и в этих чертах мудрость Господа, Его святые намерения; если бы в каком-либо случае мы не могли понять способа действий нашего Господа, то и в таком случае мы от всего сердца верили бы, что Он сам очень хорошо знал, почему так, а не иначе действовал, и что Он и в этом случае делал только то, что угодно было Отцу Его. Но мы должны согласиться, что этот способ действия, это поведение Господа с нравственной точки зрения не было безусловно необходимым, единственно возможным, что оно было следствием индивидуальных свойств Спасителя мира, как человека»¹⁰².

Как человек, хотя и обладающий всеми свойствами неповреждённой человеческой природы, но ипостасно соединённый с Божеством, Он не только от рождения был чужд первородного греха, но и во всей жизни, несмотря на чрезвычайные искушения от дьявола в пустыне и от немощей психофизической природы на кресте, никогда не был причастен никакой нравственной немощи, обладал безусловно чистым нравственным настроением; и это настроение неоднократно выражал в таких по-человечески нравственно добрых, но физически необычайных действиях, какие свойственны только божественному всеведению и могуществу (каковы все чудеса Спасителя на благо страждущим); исполняя с точностью религиозные предписания Моисеева закона, Он судит, однако же, о них полновластно, как живой источник всякого законодательства, и заменяет их собственными религиозными же учреждениями; словом, являет в своей жизни не только индивидуально-человеческие, но и божественные свойства.

Все эти свойства как индивидуально-человеческие, так и божественные, само собой понятно, не могут быть образцами, предметом подражания для спасаемых людей. Только то, что в этих свойствах есть человечески-нравственного, т. е. зависящего от человеческой формальной свободы Спасителя мира, хотя и соединённой с божественной идеальной свободой, и в чём заключается сущность человеческой нравственности, только это человечески-нравственное добро, поскольку оно

выразилось в жизни Спасителя мира, может служить образцом, нравственным требованием и для всякого последователя Христова¹⁰³.

В таком именно смысле и новозаветное слово Божие указывает на Спасителя, как на образец жизни христианина, как на предмет подражания. «Тот, кто говорит, что пребывает во Иисусе Христе, должен поступать так, как Он поступает», – говорит святой апостол Иоанн (1Ин. 2, 6). В чём же должно выражаться это сходство последователя Христова со своим учителем? В отдельных поступках? Нет; это сходство должно быть во внутреннем настроении, например в мужестве пред врагами истины, кто бы ни были эти враги; так святой апостол Павел увещевает Тимофея к мужественному исповеданию веры примером страждущего Спасителя перед Понтием Пилатом (1Тим. 6, 12–13); в долготерпении во время страданий, как частном виде мужества: «Христос пострадал за нас, оставив нам пример, дабы мы шли по следам Его» (1Пет. 2, 21); в любви к ближнему: «Живите в любви, как и Христос возлюбил нас и предал Себя за нас» (Еф. 5, 2). «Он положил за нас душу Свою: и мы должны полагать души за братьев» (1Ин. 3, 16); в услужливости: «Каждый из нас должен угождать каждому во благо, к назиданию. Ибо и Христос не себе угождал» (Рим. 15, 3); в смирении и послушании воле Отца небесного: «В вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе. Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу, но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек, и смирил Себя, быв послушным даже до смерти и смерти крестной» (Фил. 2, 5–8). Во всех этих местах идёт речь о подражании не в том или другом частном действии или отдельном виде страдания Спасителя: кто из людей может подражать искупительным страданиям или заслугам Богочеловека? А в одном из тех нравственных качеств или добродетелей аскетических или общественных, которые относятся к сущности нравственного добра во всяком человеке. «В вас должны быть те же чувствования (то же внутреннее настроение, поскольку оно зависит от вашей свободы), какие и во Христе Иисусе»: вот

в каком смысле Иисус Христос есть образец нравственного добра и предмет подражания для христианина!

Поэтому-то, как ни богаты новозаветные книги, особенно Евангелие, указаниями на отдельные поступки и внешние черты жизни Спасителя мира, как ни назидательны эти поступки и отдельные черты и как ни драгоценны они для всякого христианина, святые писатели не спешат ставить их в пример верующим даже там, где бы это казалось особенно уместным; например там, где святой апостол внушает детям повиновение родителям, а родителям заботу о воспитании детей, он очень кстати мог бы указать на пример повиновения Спасителя своей Пречистой Матери и мнимому отцу и на примере воспитания Им своих учеников; но он этого не делает. И Сам Спаситель, наставляя своих слушателей, указывает им в пример не столько Себя Самого, сколько других лиц, например самарянина, младенца, какое-либо лицо из притчей; посылая своих учеников на проповеди, не убеждает их подражать своей собственной проповеди, а обещает им помощь от Святого Духа; вообще не так ведёт Себя в жизни, не так говорит и действует, чтобы слушающие и видящие Его могли постоянно брать себе в пример отдельные Его слова и поступки.

Есть, впрочем, одно нравственное действие Спасителя, совершённое Им перед страданиями своими, о котором Он Сам заповедал, чтобы и ученики Его делали то же по подражанию Ему, – это умовение ног ученикам; но и это подражание Спасителю как учениками Его, так и всей церковью, понятно не в буквальном смысле, и если совершается доселе во время богослужения в известный день в году, то не как правило практической жизни верующих (по крайней мере не в восточных странах), а как символ того смирения, которое выразилось в этом действии Спасителя.

50. Нравственность в лице Спасителя мира с её формальной стороны

Духовные качества, в которых проявляется нравственная потребность и заключается нравственное добро, выразились в земной жизни Спасителя мира в таком совершенстве, какое мыслимо только в нравственно-нормальной человеческой жизни среди ненормальных условий, лежащих как в духовном состоянии падшего человечества, так и в природе, подвергшейся следствиям сего падения. Эти качества суть, как мы уже знаем, с формальной стороны: нравственное чувство, нравственный закон, соединённое со сознанием этого закона чувство долга и нравственная свобода, с реальной: те субъективные блага или добродетели, неотделимые от блаженства, которые, будучи результатом свободного исполнения нравственного закона, составляют в свою очередь силу, совершающую добрые внешние действия и производящую те объективные блага человеческой жизни, которые составляют её истинное земное счастье.

Мы уже знаем, что Священному Писанию обоих заветов чужды выражения: нравственная потребность, нравственное чувство, нравственный закон, нравственная свобода с её видами; тем не менее некоторые, хотя и немногочисленные изречения Священного Писания дают основание утверждать, что все эти формальные признаки нравственного добра в человеческой природе Спасителя мира обнаруживались и развивались нормальным образом.

И, во-первых, что касается до нравственной потребности вообще, как врождённой человеческой природе и обнаруживающейся в чувстве добра, предполагающем и стремление к нему, то (если мы добро по его содержанию назовём вообще волей Божией, требованием того, что требует Сам Бог) существование такой потребности в человеческой природе Иисуса Христа прекрасно выражено Им Самим в словах к ученикам, предложившим Ему пищу у Иаковлева колодезя в Самарии: «Моя пища, – сказал Он, следовательно и

Мой голод и жажда, или, что то же, Моя потребность, – есть творить волю Пославшего Меня и совершать дела Его» (Ин. 4, 34).

Несмотря на то, что делание добра составляет пищу, следовательно и духовное удовлетворение, радость Спасителя мира, требование этого добра сознаётся Им в то же время не только, как нравственное чувство вообще, но и как неотделимое от сознания нравственного закона чувство того, что этот закон должен быть осуществлён, *несмотря ни на какие приятные или неприятные последствия* этих действий, т. е. как *чувство долга*. «Мне должно, – говорит Он в других случаях, – делать дела Пославшего Меня, пока есть день» (Ин. 9, 4); «Мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему» (Лк. 2, 49).

Из этих же изречений Спасителя видно, что нравственные влечения Его человеческой природы и требования Его чувства долга, по содержанию своему, т. е. как требования внутреннего нравственного закона, совпадали не только с Его обязанностями, как чрезвычайного Посланника в мире, как Искупителя мира, но и со всеми положительными нравственными требованиями Моисеева закона, для каждого человека обязательными «дотоле, пока не пройдёт небо и земля» (Мф. 5, 18). «Не думайте, – внушал Он, – что Я пришёл нарушить закон или пророков: не нарушить пришёл Я, но исполнить» (Мф. 5, 17). Этот закон, правда, Он Сам исполнял и другим заповедал при Его помощи исполнять не так, как исполняли в Его время книжники и фарисеи: «Если праведность ваша, – говорит Он, – не превзойдёт праведности книжников и фарисеев, то вы не войдёте в царствие небесное» (Мф. 5, 20), но это различие между иудеями и Им в отношении к нравственному Моисееву закону не то означает, чтобы требования этого закона не были исполняемы книжниками и фарисеями, или чтобы Он не считал исполнение их обязательным для Себя, а то, что Он лучше их понимал эти требования и исполнял их не только потому, что так предписывал внешний закон, но и прежде всего потому, что исполнение их составляло его пищу, что того требовало Его *внутреннее нравственное настроение*. Короче: Спаситель

мира обладал нравственным чувством (следовательно и влечением), сознанием внутреннего *нравственного закона* и неотделимого от этого сознания *чувства долга*.

Но так как эти формальные обнаружения нравственной потребности человеческой природы развивались в нём нормально: «Он не знал греха», т. е. как свободного противонравственного хотения или действия (2Кор. 5, 21), то Он не мог сознавать чувства несогласия своей воли с требованиями нравственного закона; поэтому не мог испытать и того, что называется совестью, под которой и в Слове Божием, и в обыкновенном словоупотреблении разумеется сознание чувства не только согласия, но и несогласия воли с нравственным законом. Вот почему не только в Евангелиях, где о совести только один раз упоминается в отношении к фарисеям (Евангелие от Иоанна), но и в посланиях апостольских, где это понятие часто встречается в смысле и доброй, и злой совести, оно нигде не применяется и не могло быть применено к человеческой природе Спасителя. Безусловно следуя указаниям нравственного закона и неотделимому от этого сознания чувству долга, Спаситель в каждом частном случае жизни, каждую возникающую перед Ним нравственную задачу неуклонно разрешал согласно с этими чувствами и законом и не мог поэтому не преуспевать более и более и в развитии этих самых чувств, и в понимании нравственного закона, а с ними и во всех добродетелях. Совершенно согласно с ходом постепенного нормального развития сил человеческой природы, Он, по свидетельству Слова Божия, как в детском возрасте «был в повиновении» у Матери Своей по плоти и мнимого отца (Лк. 2, 51), постепенно «преуспевал в премудрости и возрасте и в любви у Бога и человеков» (Лк. 2, 52), так и в последующей своей земной жизни только постепенно приобретал навык в добре, или добродетели, например страданиями – навык послушания, хотя Он и Сын Божий (Καίπερ ὢν υἱός, ἔμαθεν ἅφ' ὧν ἔπαθε τὴν ὑπακοήν – Евр. 5, 8) и быв «искушен во всём, кроме греха, может потому сострадать нам в немощах наших» (Евр. 4, 15), «может помочь и искушаемым» (Евр. 2, 18); подобно тем «совершенным людям, у которых

чувства навыком приучены к различению добра и зла» (Евр. 5, 14), и Он только постепенно навык в добре¹⁰⁴.

Но где есть нравственное чувство, сознание нравственного закона и чувства долга, где есть постепенность в развитии как этих чувств и сознания, так и навыка к осуществлению добра, где есть, наконец, искушение, какое имел Спаситель мира в своей земной жизни не только от свойств своей телесной природы, источника всякого рода физических лишений и страданий, неизбежных среди грешного человечества¹⁰⁵, но и от чрезвычайных действий диавола, где есть одна возможность такого, не мнимого, фиктивного, а действительно сознаваемого искушения, там само собой предполагается нравственная свобода и притом формальная нравственная свобода, как способность столько же ко злу¹⁰⁶, сколько и к добру, хотя эта формальная человеческая свобода в лице Спасителя мира и была, вследствие ипостасного единства в Нём Божества и человечества, соединена с идеальной Божественной свободой. Подобно первому Адаму в его невинном состоянии, и второй Адам не мог не быть способным одинаково как к добру, так и ко злу, т. е. формально свободным. И если первый Адам не устоял против искушения, осуществил свою формальную свободу в реально-злом смысле и поверг себя и своё потомство в рабство греху, то второй Адам среди искушений осуществил свою свободу в идеальном её смысле и, победив грех со всеми его последствиями для себя, явился Освободителем всего человечества от рабства греху в земной жизни и от всех его последствий отчасти в сей, а окончательно в новой жизни среди новых условий её. Свободу Спаситель Сам понимал только как нравственную, хотя и не определял её частных видов; именно, когда говорил Своим слушателям: «Если пребудете в слове Моём, то познаете истину, и истина сделает вас свободными». Иудеи поняли слово «свобода» в смысле политической свободы и отвечали: «Мы семя Авраамово и не были рабами никому и никогда». Но Иисус отвечал им: «Всякий, делающий грех, есть раб греха, и вы истинно свободны будете только тогда, когда Сын освободит вас» (Ин. 8, 31–32). Т. е. Сын Божий признавал Себя свободным в смысле только нравственной, формальной и

идеальной свободы и, обещая свободу верующим или только имеющим уверовать в Него по воскресении и сошествия Св. Духа, обещал им восстановление в них именно формальной нравственной свободы, чтобы уже через неё и с нею возвести верующих и к идеальной.

Таким образом все формальные свойства нравственности человеческой в лице Спасителя мира, на основании Слова Божия, являются в их нормальной чистоте и таком совершенстве, степень которого неизмерима для нас уже по тому одному, что наше нравственное чувство известно нам только в форме совести, тогда как Спаситель мира «не знал», следовательно и не признавал в Себе «греха», как свободного акта своей воли. В этом отношении Он не только как Бог, но и как «человек» превышает силы нашего земного нравственного разума.

51. Нравственность в лице Спасителя мира с её материальной стороны

Проявление нравственного добра с его материальной стороны в лице Спасителя мира мы можем рассматривать только с тех двух точек зрения, с которых мы рассматривали человеческую нравственность вообще, подвести только под те две категории или под те два вида отношений, в которых проявляется и развивается нравственная потребность человеческой природы с её материальной стороны; именно как проявление отношений: с одной стороны, между духовными и телесными потребностями индивидуальной личности Христа Спасителя; с другой – между Его личностью и другими личными существами.

Мы уже указывали в своём месте на то, что достоинство души человеческой Спаситель ставит бесконечно выше достоинства его вещественного, выше всего материального мира. Это достоинство души человека выражается, как мы знаем также, между прочим и в том, что она призвана владеть и пользоваться всем материальным и идеально, в умственном и эстетическом смысле слова, и реально, как орудием и предметом удовлетворения телесных потребностей человеческой жизни, что душа человеческая призвана быть властью над миром и, между прочим, в этом смысле быть духом. И то, и другое, и реальное, и идеальное обладание и пользование миром Спаситель проявил в бесчисленных фактах земной Своей жизни.

Как истинный человек, Он усваивал Себе знание, возрастал в премудрости, приобретал практические навыки, усиливал энергию своего духа, которая и проявлялась в неустанной деятельности, в непрерывном труде; а как ипостасно соединённый с Божеством, Он выражал это знание и эту энергию в таких размерах, которые неизмеримо превышают человеческие силы; Он знал всё: как видимое, так и невидимое, как настоящее и прошедшее, так и будущее; повелевал воздуху и воде, исцелял болезни и воскрешал мёртвых, Сам воскрес из

мёртвых и вознёсся с телом на небо и таким образом явил в Себе знания и силу, для которых всё материальное, все силы и законы природы были только покорным орудием.

Знание материальной природы, её сил и законов неотделимо от эстетического образования и власть над нею была бы бесцельна, если бы не выражалась в пользовании её благами. И мы видим, что Спаситель не безразлично относится к красоте природы; Он Сам пользовался её благами настолько, насколько это служило цели Его призвания на земле, и другим содействовал в обладании и пользовании ими. Земля и её произведения доставляли Ему любимый материал для притчей (поле, сеяние и жатва, семя горчичное, драгоценный жемчуг, птицы небесные, голубь и змея, овцы с пастухом и т. п.); полевая лилия производила на Него впечатление красоты, какого не могла бы произвести вся роскошь сомоновых одежд; Он не только не пренебрегает драгоценным благоволением, которое расточала для Него благодарная любовь помилованной грешницы, но и защищает эту трату от упрека в расточительности; чудесами укрощения бури и волн морских, грозивших опасностью жизни, бесчисленными исцелениями больных, неоднократным воскрешением мёртвых Спаситель свидетельствует, что жизнь и здоровье тела, с сопровождающим их чувством благосостояния, находятся в тесной связи с нравственным достоинством человека, что в их сохранении и восстановлении и выражались преимущественно Божественное всемогущество и любовь. На браке в Кане Галилейской Господь удостоивает явить чудо всемогущества Своего, чтобы собравшимся на семейное торжество доставить и такое удовольствие, которое далеко выходило за пределы необходимого; Он защищает учеников, удовлетворявших потребности пищи колосьями с поля, срывание которых в субботу, по фарисейским постановлениям, будто бы нарушало закон; целые тысячи своих соплеменников Он чудесно питает хлебом и рыбой, обыкновенной между ними пищей, и Сам разделяет с ними эту трапезу; в отношении к удовлетворению потребности питания Он так далёк был от одностороннего аскетизма, что не отказывался разделять богатую трапезу с

заслуживающими того соплеменниками и не смущался тем, что многие называли Его ядцей и пийцей (Мф. 11, 19). Короче: Спаситель являет Себя властелином природы в том смысле, что знает её силы и законы, понимает её красоту, сочувствует ей и пользуется ею для земного благосостояния; во всём этом Он являет Собою образец добра, или нравственного достоинства человека.

Если же это достоинство, обусловленное отнюдь не одним только пользованием земными благами, требует отречения от них во имя других, высших нравственных интересов, тогда Спаситель и Сам являет, и другим заповедует строгое самоотвержение, т. е. опять полную власть над требованиями психофизической природы, а через неё и над самыми внешними благами, т. е. опять пользуется Сам и другим заповедует пользоваться ими, как орудием для развития и проявления новых высших аскетических качеств духа.

Приняв на Себя из любви к человечеству земное звание странствующего учителя, а потому не обладая никакой недвижимой собственностью, не имея иногда, где приклонить голову, нуждаясь даже по временам в пище и питье, Он никогда не смущается заботой об удовлетворении всех этих телесных потребностей: или приемлет то, что Ему добровольно предлагает благодарная любовь к Нему, или же спокойно переносит всякое физическое лишение, утомление, страдание. Эта власть над всеми движениями своей психофизической природы, вызываемыми всякого рода лишениями и оскорблениями, это мужество, самообладание и самоуважение выражаются во всех обстоятельствах Его жизни, в ясности, твёрдости и обдуманности всякого Его слова, которого Он никогда не изменяет, всякого поступка, в котором Он никогда не имеет нужды раскаиваться; даже тогда, когда наивысшее из земных зол, именно: предсмертная агония, усиленная самыми позорными даже для грешного, но не совсем лишённого чувства чести, человека обстоятельствами и самыми тяжёлыми, неудобомыслимыми для обыкновенного человека духовными мучениями, даже когда эти мучения и смерть наступают для Него, когда предатель, окружённый Его врагами, приближается к

Нему, Его спокойное самообладание ни на одну минуту не колеблется; с сознанием Своего достоинства и вместе с кротостью Он идёт навстречу Своим врагам; среди допросов и страданий у первосвященников и Пилата говорит или молчит, смотря по тому, что признаёт сообразным с Божественной волей; спокойно протестует против оскорбления, нанесённого Ему дерзкой рукой слуги первосвященника; не позволяет вынудить у Себя ни одного слова, которое бы не отвечало Его убеждению и которое нужно было бы извинять тяжёлыми и необычайными обстоятельствами. Такая ясность и твёрдость духа, такое мужество в Спасителе не то означает, чтобы в Нём, подобно стоическим мудрецам, притуплена была восприимчивость к страданиям, или чтобы Он хотел выставлять на показ Своё равнодушие к ним, а то, что Он, несмотря на всю вполне сознаваемую и испытываемую Им беспримерную тяжесть мучений, был Личностью, Духом, был властью над Своими психофизическими состояниями, одним словом был, так сказать, воплощённой аскетической добродетелью, от которой неотделим внутренний мир, глубокое внутреннее удовлетворение и блаженство, несокрушимые никакими внешними бедствиями.

Любовь и правда по отношению к другим личностям и прежде всего к Богу, как Виновнику всякого бытия и всех законов его, дающие новое содержание и новую силу аскетической добродетели, являются в жизни Спасителя также в совершенстве, которое составляет вечный идеал для всего человечества.

Мысль об Отце Небесном и общение с Ним не оставляют Спасителя ни на одну минуту Его земной жизни; прославление Отца в мире есть единственная цель этой жизни; Его воля – единственный закон её во всех её обстоятельствах и радостных, и тяжёлых; вся земная жизнь Спасителя мира, поскольку Он мыслится по человеческой Его воле, есть ни что иное, как один акт безусловного послушания, безответной покорности воле Отца Небесного, или лучше: один акт выражения этой воли. Таким образом общение с Богом или любовь к Нему, выражающиеся в безусловной покорности Его

воле, как Творцу и Законодателю Своему, или, что то же, любовь, неотделимая от правды по отношению к Нему – вот сущность отношения Спасителя, по Его человеческой природе, к Отцу Своему, или Его религия. Молитва к Отцу поэтому служила одним из самых естественных выражений общения Спасителя с Богом, наивысшим утешением Его земной жизни в радостные её моменты и наилучшим утешением и поддержкой в скорбных её обстоятельствах. В самые тяжёлые минуты своих страданий на кресте, когда внешняя тьма, телесные муки и внутренние страдания соединились, чтобы поколебать сердце Спасителя в Его преданности долгу, когда Он, умирая смертью грешника и за всех грешников, не смел чувствовать близости к Себе Отца Небесного и должен был испытать и это тягостнейшее состояние грешного человечества, – сознание того, что Бог оставил Его, – и в эти минуты мысль Спасителя обращена к Богу; Он вопиет к Нему, как Своему Богу, и, умирая, спокойно предаёт в Его руки Свою душу. Более крепкой любви к Богу, чем самая смерть и более высокой правды, чем та, какую исполнил Воплотившийся, принеся Ему Себя в жертву за грехи человечества и тем исполнивши Его волю, человеческая мысль не может измыслить никакой любви и никакой правды по отношению к Богу.

Но любовь и правда по отношению к Богу неотделимы от тех же добродетелей по отношению ко всему, что носит на себе отображение Божественных свойств и прежде всего по отношению к человечеству.

Что такое любовь к людям и что она может сделать для них, об этом мы знаем, по слову возлюбленного ученика Христова, только в Лице Иисуса Христа (1Ин. 3, 1, 7, 16, 23). Любовь побуждает Его оставить мирное убежище в Назарете и вступить на полный скорбей путь общественной деятельности, который несомненно ведёт к Голгофе; она собирает около Него учеников, с терпением переносит их неведение и слабости, обращается прежде всего к страждущим и обременённым, к грешникам, мытарям и прелюбодейцам и ко всем, кто находится в презрении и унижении; но не пренебрегает и фарисеями, готова беседовать и с ними и даже разделять их трапезу в

надежде, не поймут ли и они час спасения своего; любовь, с одной стороны, благословляет детей, радуется радующимся на браке, с другой – плачет с плачущими, исцеляет прокажённых и одержимых злыми духами, воскрешает мёртвых, чтобы возвратить их поражённым скорбью их родным и близким; она заставляет Спасителя, с одной стороны, понести всё на Себе, что есть самого тяжёлого и удручающего в жизни грешного человечества, с другой – высоко ценить, принимать и защищать от нареканий самое скромное, но тёплое выражение привязанности к Нему, оказываемое Ему благодетельствованными Им (Лк. 7, 44–46). И эта любовь, выражающаяся во всех возможных видах благожелательности, – в сострадании и сорадовании ближнему, в милосердии к нему и служении его благу даже до пожертвования своей жизнью, – не расточается в излишнии чувствований, в ласковых словах и речах, не изобретает искусственных способов Своего проявления; и при всём том, какая глубина чувства и вместе сколько неподражаемой нежности в прощальной беседе Спасителя со Своими учениками, в Его попечении о Матери на кресте, в обращении Его с изменившим Ему Петром, по воскресении – в свидании с Марией и Фомой!

Но любовь к ближним, как влечение к общению с ними в жизни, неотделима в своём проявлении от правды; она применяется к обстоятельствам и отношениям жизни каждого из них; она не есть только слепое чувство симпатии, вытекающее из тождества сущности духовной природы людей, но есть вместе и чувство права и справедливости, разумно оценивающее индивидуальные особенности каждого из них и потому 1) упорядочивающее общение с ними, и 2) не допускающее в нём никакой лжи и никаких пристрастий.

1) Она объемлет собой весь человеческий род, не допускает нравственного различия между природой иудея и язычника, обрезанного и необрезанного, раба и свободного; и, однако же, она не обращается в космополитизм и отвлечённую гуманность, в отсутствие чувства национальности и индивидуальных особенностей. Несмотря на то, что израильский народ не приемлет Спасителя своего, что «не

славен Пророк в отечестве своём», истинный пророк не бежит тотчас из отечества за границу, чтобы оттуда бросать в него грязью или спасать другой народ¹⁰⁷; но, с терпением перенося предрассудки и ожесточение своего народа проповедует прежде всего ему Царствие Божие и для распространения этого Царствия предпочитает медленный, но естественный и согласный с законами исторической правды путь постепенного перехода проповеди от одного народа к другому. И внутри самого израильского народа не все соплеменники Спасителя пользуются одинаковой степенью доверия с Его стороны; не всякого, кто приближается к Нему, Он тотчас принимает в близкое общение с Собой; но очень ясно отличает тех, кто решается соединить свою судьбу с Его судьбой или сделаться истинным Его учеником или ученицей, от народной массы, которая то притекает к Нему, то отдаляется от Него; поэтому и своими апостолами делает не всякого ученика своего или слушателя и не всякому даёт одинаковое полномочие проповедовать Его Царство, во имя Его крестить и вязать или разрешать грехи. Но и среди самых избранных учеников Его одни пользуются большим, другие меньшим Его доверием и близостью (70 и 12 учеников и семейство Лазаря); и из ближайших к Нему только Пётр, Иаков и Иоанн пользуются преимущественным Его доверием; наконец, и из этих трёх учеников только один удостоивается особенной Его любви. Так *sunt cuique*, – правда, или, что то же, проявление различных степеней и форм в самой любви, т. е. в самом общении с ближними, соответствующих достоинству любящих лиц, или же наоборот: любовь, неотделимая от сознания различных индивидуальных особенностей любимых лиц и соответственно с сим, так сказать, группирование их в Царстве Божием составляет существенный элемент нравственного настроения Спасителя по отношению к людям.

Где же правда является в частности в форме положительного права, обычного или писанного закона, там уважение к этому закону, следовательно и к юридическим правам каждого, составляет и для Спасителя долг, которому Он, несмотря на то или лучше именно потому, что Он Сам

сознаёт Себя не только человеком, но и Господином всех людей и всех законов в мире, повинуетя безусловно, как гражданин общества человеческого, как член народа своего. Так искавших у Него суда по вопросу о наследстве Он приглашает обратиться к тем лицам, которые законом поставлены судьями в этом деле (Лк. 12, 14); исцелённых Им прокажённых отсылает к священникам, которые законом обязаны освидетельствовать тех, кто после заразной болезни может возвратиться в общество (Лк. 17, 14), вообще, кесарю заповедует воздавать то, что принадлежит кесарю. Но и Богу Он и Сам воздаёт и другим заповедует воздавать то, что Богу принадлежит, исполняет не только ясные предписания Моисеева закона, но и те обычаи еврейского народа, которые не были противны откровенному законодательству. Так Он не только соблюдает с точностью все требования Моисеева закона относительно обрезания, очищения, жертв и омовения, но и вместе со всеми соплеменниками, слушавшими проповедь Иоанна Крестителя и спешившими креститься от него во Иордане в знак покаяния и веры в наступающее всемирное царство Мессии, и Он, Царь этого Царства, приемлет крещение от Иоанна, чтобы, если не за Себя, то за всё человечество исполнить всякую правду. Даже в тех случаях, когда Он по-видимому отменяет некоторые постановления Моисеева закона, производит в нём, выражаясь современным языком, реформы, Он не нарушает закон, а только восстанавливает его смысл и силу, а вместе с этим восстанавливает и защищает права Бога и народа, попираемые книжниками и фарисеями. Называя Себя Господином и субботы, например, Он не присваивает Себе того, что принадлежит Богу, а выражает только то, что суббота есть предназначенный Богом день отдыха и покоя для трудящегося в поте лица человека, есть символ его примирения с Богом и людьми, следовательно символ его свободы и искупления от всех зол земной жизни и, что, лишая народ этого благословения Божия, данного ему в субботу, фарисеи восхищают себе право, которое не принадлежит им, и отнимают его у народа, которому оно дано. Точно так же и очищая храм от торговцев и менял, Спаситель не ставит Себя на место Бога и не присваивает Себе

Божественных прав, а защищает права Бога и народа на приличие и тишину в Святилище, без которых невозможны общественная молитва и благоговейное жертвоприношение. Праву же Божественному удовлетворяет Он и всей Своей земной жизнью, неся на Себе ничем незаслуженные скорби и страдания, особенно умирая смертью грешника; ибо Бог, как Творец, Законодатель и Промыслитель человека, имеет право на безусловное, свободное повиновение Его воле и на наказание плоти, попирающей Его закон, смертью этой плоти; став по милосердию к падшему человечеству во главе его, Спаситель должен был испить всю чашу страданий этого человечества, чтобы ни одна йота Божественного права не осталась неисполненной.

2) Что касается в частности до справедливости и ещё частнее: до правдивости в отношении к ближним, то свидетельство Апостола, что «не было лести во устах Его» (1Пет. 2, 22), подтверждается всеми речами и всем поведением Спасителя в отношении к ученикам Его и ко всему народу; ни перед кем Он не скрывает и не умаляет истины, как бы горька ни была она для слушателей Его; призывая человечество в Своё царство, Он не обещает золотых гор на земле, но указывает прежде всего на внутреннее блаженство, неразрывно связанное с изменением злого направления воли на доброе или с покаянием и выставляет на вид жертвы, которые должен принести всякий, кто хочет вступить с Ним в действительное общение; и прежде чем кто-либо решится последовать за Ним, предлагает ему подумать, готов ли и способен ли он к этим жертвам. Тот же Спаситель, Который так любит и так ублажает Своих ближайших учеников, поскольку в них проявляется желание следовать за Ним, строго обличает их маловерие и другие нравственные недостатки, как скоро они открываются; тот же Спаситель, Который плачет с сёстрами Лазаря по сочувствию к ним, не благодарит за сочувствие к Себе женщин, плакавших о Нём, когда Он нёс крест на раменах Своих, но обращает внимание на предстоящую им и их потомству участь; желая всех грешников привлечь в Своё общение, не щадит обличений ни для вождей народных, для фарисеев и саддукеев,

ни для всего народа. Если Он, однако же, обращается по преимуществу с мытарями и грешниками и по-видимому оставляет без внимания считающих себя праведниками, то не по предубеждению против последних и не по пристрастию к первым, а потому, что эти чувствуют нужду во враче, которой те не хотят сознавать и потому остаются неспособными к возрождению; если Он произносит: «Горе всем богатым, пресыщенным, смеющимся» (Лк. 6, 24–25), то не потому, чтобы их богатство и радости сами по себе были предосудительны в Его глазах, а потому, что отдавшись всецело чувственной и эгоистической жизни, они утратили всякую способность к духовным приобретениям, к радостям мирной совести в общении с Богом, которое для них не имеет никакого значения. Если Он поэтому вину своих соплеменников ставит выше вины Содома и Гоморры, Тира, Сидона и Ниневии и если, напротив, малейшее служение любви, оказанное самому малому в Его царстве (Мф. 10, 12), Он обещает не оставить без награды, то не есть ли всё это выражение самой чистой справедливости? Самая притча о работниках в виноградниках (Мф. 20), получивших одинаковую награду, несмотря на то, что одни работали с раннего утра, а другие призваны были уже в одиннадцатый час дня, притча, в которой любовь и правда по-видимому не мирятся между собой, выражает однако же идею самой строгой справедливости, которая ценит не количество и продолжительность работы, не зависевшие от работников, а готовность к работе, верность в ней, послушание Божественному зову – всё равно – много или мало оказалось времени для этой работы.

Так, с какой бы стороны мы ни стали рассматривать земную жизнь Спасителя мира, во всех проявлениях своих она является образцом нравственного добра, и именно добра, которое и с формальной, и с реальной стороны составляет наивысшее удовлетворение нравственной потребности человеческой природы: поэтому личность Спасителя мира вожделенна и бесконечно дорога всем, в ком не совсем ещё изгладились истинно человеческие черты, которые вместе суть черты и образа Божия; от того никакие усилия критики, лишённой

нравственного чувства, не в состоянии ослабить неотразимое впечатление света и жизни, которое образ Спасителя мира производит на отдельных людей и вообще на человечество.

52. Благодать. Значение сего слова вообще и в частности, как предмета нравственного богословия

Славянское слово благодать, благой дар, греческое χάρις, латинское gratia, еврейское гени с суффиксом гени и гесет получило в христианском учении значение, какого оно не имело в языческой древности.

Греческое χάρις и латинское gratia выражали в древности и доселе выражают в греко-романском мире два понятия: во-первых, понятие о свойствах предметов, возбуждающих в созерцателе этих предметов известные чувствования; во-вторых, понятие о чувствованиях или душевных состояниях, возбуждаемых этими предметами. К свойствам предметов, обозначаемых словами χάρις, gratia относятся красота, прелесть, вообще то, что нравится эстетическому чувству во всякой вещи, особенно же в одушевлённых и из них преимущественно в разумных существах, в их наружности, речи, движениях и в нравственном поведении. К душевным состояниям или чувствованиям, возбуждаемым эстетическими и нравственными качествами или явлениями предметов, относится то, что выражается словами: сочувствие, благоволение, благорасположенность и частнее: с одной стороны – милость, милосердие, благотворительность, с другой – благодарность и благоугождение.

В греческом и латинском переводах Ветхого Завета словами χάρις и gratia часто переводилось еврейское гени или гени, которое имеет также два значения: во-первых, значение внутреннего настроения известного лица, именно его благорасположенности, благоволения, милости; в таком смысле говорится о разных ветхозаветных лицах, например, Ное, Иосифе, Есфире, что они обрели благодать пред Богом или пред людьми, и обо всём народе еврейском, что Бог даёт ему благодать в глазах, например, египтян (Исх. 3, 21; 11, 3; 12, 36); во-вторых, значение изящества, красоты; в таком смысле слово гени применяется к женской красоте (Притч. 31, 30, хотя семьдесят перевели здесь слово гени не словом χάρις, а словом

κάλλος, к серне (прекрасной, по-гречески πῶλος σὺν χαρίτων), к драгоценному камню (по-гречески μιάδος χαρίτων. Притч. 5, 19; 17, 8).

Ген не всегда, впрочем, у переводчиков Библии означает то же, что χάρις и gratia: иногда оно переводится словами ἔλεος и misericordia (Быт. 19, 19; Числ. 11, 15), которым в еврейском языке наиболее соответствует и через которые наичаще и переводится слово гесет; и как гесет, означающее преимущественно ἔλεος, misericordia заменяет собой иногда ген, означающее χάρις и gratia, так и словами χάρις и gratia переводится иногда не только гесет, означающее милость, ἔλεος, misericordia, но и другие еврейские выражения, означающие τοσιντηρμός, misericordi, т. е. милосердие (Быт. 43, 14), то εὐδοκία, benevolentia, т. е. благоволение, благорасположенность (Притч. 19, 33; 12, 2)¹⁰⁸.

Короче: обозначая иногда изящество, красоту в вещах и лицах, слово *благодать* в Ветхом Завете применялось преимущественно к внутреннему настроению разумных существ относительно других лиц и к свойствам Самого Бога в Его отношении к людям и означало *благоволение, милость, милосердие*.

В Новом Завете слово χάρις, благодать, никогда не применяется к безличным существам или к их красоте; редко применяется к людям и то только в смысле благодарности (например, благодарю Бога: χάριν ἔχω τῷ Θεῷ. 2Тим. 1, 3); обыкновенно же приписывается Богу и притом в двояком смысле: или в смысле Божественного свойства в отношении к людям, или в смысле такой Божественной силы, которая даруется душе человеческой и совершает в ней свойственные себе действия¹⁰⁹.

Как свойство Божие в отношении к людям, χάρις употребляется: а) в приветствии архангела Пресвятой Деве Марии: «Ты обрела благодать у Бога» (εὐρες χάριν παρὰ τῷ Θεῷ. Лк. 1, 30), где благодать, в смысле благоволения, приписывается Богу в Его отношении к Пресвятой Деве; б) в приветствиях святого апостола Павла христианам в начале многих из его посланий, приветствиях, которыми он желает христианам от

Бога благодати, милости и мира, где благодать уже потому, что она сопоставляется с милостью и миром, может означать только благоволительное отношение Бога к людям или, что то же, проявление Его свойства по отношению к ним; в) в тех изречениях святого апостола Павла, где он благодать, как свойственную Богу от вечности, сопоставляет с предопределением: «Бог спас нас и призвал званием святым по Своему предопределению (πρόθεσιν Св. Синод перевёл: по изволению) и благодати, данной нам во Христе Иисусе прежде вековых времён» (2Тим. 1, 9); то с благоволением: «По благоволению воли Своей, в похвалу славы благодати Своей, Бог облагодатствовал нас в Возлюбленном, избрав нас в Нём прежде создания мира» (Еф. 1, 5–13); то с человеколюбием: «Явилась благодать и человеколюбие Спасителя нашего Бога» (Тит. 3, 4); во всех изречениях слово благодать указывает на свойственное Богу внутреннее расположение, сродное с Его благоволением, милостью, человеколюбием, которые Он явил людям в деле их спасения.

Такое значение слова благодать естественно дало повод иностранным богословам при определении Божеских свойств включать в число этих свойств и благодать и пытаться указать ей определённое место между другими Божественными свойствами.

Не вдаваясь в разбор этих попыток, мы со своей стороны заметим, что если благодать и милосердие Божие, как виды Его любви к тварям, могут называться свойствами Божиими, то не видится никакого основания исключать и благодать из числа этих свойств. Любовь Божия проявляется как благодать по отношению ко всем тварям вообще: как благодать же, благоволение она проявляется только по отношению к падшему человечеству; и если милосердие Божие направляется к тому, чтобы уничтожить бедствия и страдания всякой твари, порождённые грехом человека, то Его благодать направляется к тому, чтобы уничтожить на земле корень, или источник, этих бедствий и страданий – грех – через искупление.

Можно, конечно, спрашивать – мыслима ли благодать, как вечное свойство Божие, коль скоро она относится к

совершившемуся во времени падению человека? На это отвечает Само Слово Божие, когда учит, что благоволение (εὐδοκία) о падшем человечестве, или, что то же, в настоящем случае, Его благодать были действительны в Боге прежде всех век, как Его предопределение, вследствие предведения, об искуплении. «Кого Он, – говорит святой апостол, – предузнал, тем и предопределил быть подобным образу Сына Своего, а кого Он предопределил, тех и призвал; а кого призвал, тех и оправдал, тех и прославил» (Рим. 8, 29–30). «Благодать, – по учению того же святого апостола, – дана нам в Иисусе Христе прежде вековых времён (πρό χρόνων αἰώνων, 2Тим. 1, 9)». «Бог избрал нас в Иисусе Христе прежде создания мира, предопределив усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа, по благоволению воли Своей, в похвалу благодати Своей» (Еф. 1, 4–6). Вечное предведение, избрание и предопределение относительно имеющего пасть человечества не мыслимы без действия в Боге Его вечного же благоволения или благодати относительно того же человечества.

В смысле свойства Божия благодать может быть мыслима, как вид любви Божией, именно любви к падшему человечеству, являющейся в самом правосудии Божиим по отношению к этому человечеству, или в Божественной правде. Божественная правда относительно падшего человека открылась в удалении Бога от человека и предании его земным страданиям и смерти; но, растворяемая благодатью, она сохранила в нём следы образа Божия, следовательно способность к восстанию; направляла судьбы человечества и путём общего промысления о нём, и через избрание, законодательство и вообще историю еврейского народа к сознанию человечеством его бедственного состояния в удалении от Бога и тем приготавливала человечество к восстанию от падения; обетованием же о Семени жены и другими пророчествами о Мессии давала возможность действительного спасения на земле всем веровавшим в пришествие Спасителя. Очевиднейшее же явление благодати, как любви Божией к падшему человечеству, соединённой с божественным правосудием, представляет собой Сам Мессия, Богочеловек – эта свободная, бесконечной цены жертва правде

Божией за грехи всего человечества, сделавшаяся для него источником новой, истинно доброй, блаженной жизни.

Благодать, как взаимодействие любви и правды Божией в отношении к падшему человеку, можно сказать поэтому, *есть сущность, душа божественного Откровения и всего домостроительства спасения*, точно так же, как любовь и правда составляют свойства Божии относительно разумно-свободных существ вообще. «Бог облагодатствовал нас в Возлюбленном, открыв нам (в Нём) тайну Своей воли по своему благоволению, которое Он прежде положил в Нём, в устройство полноты времён, дабы всё небесное и земное соединить под главою Христом» (Еф. 1, 7–10). Во Христе «явилась» именно «благодать Божия, спасительная для всех человеков» (Тит. 2, 11; 3, 4). «Чрез Него произошла благодать и истина» (Ин. 1, 17): истина, как полное законченное откровение божественной мысли о мире и падшем человеке; благодать, как наивысшее явление божественной любви и правды в отношении к свободно-падшим людям, открывшее им возможность свободного восстания к истинно доброй и блаженной жизни. Благодать Божия во Христе есть поэтому «благодать самого Господа нашего Иисуса Христа» (2Кор. 8, 9) или ещё точнее: Сам Христос и есть эта благодать или очистилище наше (ἰλαστήριον. Рим. 3, 25. В переводе Св. Синода: жертва умилоствления).

Итак, на основании слова Божия в Ветхом и Новом Завете можно понимать слово: благодать в смысле любви Божией по отношению к падшему человечеству, т. е. как любовь Божию, являющуюся в правде Божией, в деле искупления человечества.

Как сила Божия, даруемая отдельным людям и совершающая в их душах свойственные ей действия, благодать Божия разумеется из Ветхого Завета в единственном месте, встречающемся в 12-й главе пророка Захарии, где оно читается так: «И будет в тот день... на дом Давида и на жителей Иерусалима изолю дух благодати и умиления (πνεῦμα χάριτος καὶ εἰκτηρίου) и воззрят на Него, которого пронзили, и будут рыдать о Нём, как рыдают об единородном сыне, и скорбеть,

как скорбят о первенце» (Зах. 12, 10). Здесь духу благодати приписывается такое действие в людях, вследствие которого в них возникает известная перемена их внутреннего расположения. В Новом Завете таких мест, в которых благодать понимается, как сила, действующая в людях, много, независимо от тех изречений, в которых буквально говорится не о благодати, а о Святом Духе, Его вдуновении, ниспослании и сошествии на учеников Спасителя, Его излиянии в сердца людей и действию в них. Так Сам Спаситель, при чрезвычайном явлении Своём святому апостолу Павлу, после троекратной его молитвы об избавлении его от искушений, сказал: «Довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи». Святой апостол понял благодать именно как силу Божию, действующую в нём. «Я, – говорит он, – гораздо охотнее буду хвалиться своими немощами, чтобы обитала во мне сила Христова» (2Кор. 12, 8–9). «Благодатью Божией, – говорит он о себе в другом месте, – есть то, что есть: и благодать Его во мне не была тщетна, но я более всех их потрудился, не я, впрочем, а благодать Божия, которая со мной» (1Кор. 15, 10). Об этой-то благодати святой апостол Павел более других апостолов говорит в своих посланиях, как о такой силе, которая «действует в человеке могущественно» (Кол. 1, 29), «может в человеке сделать несравненно больше всего, чего он просит и о чём помышляет» (Еф. 3, 20).

И эта сила, по учению святого апостола Павла, даруется человеку независимо ни от каких с его стороны усилий и заслуг: она есть дар Божий чистый; «не от дел, чтобы никто не хвалился» (Еф. 2, 8–9); получить её, значит по апостолу, получить дар (Рим. 3, 24); *даром* и *по благодати* у него синонимические выражения: «Если по благодати, – говорит он – то не по делам; иначе благодать не была бы уже благодатью. А если бы по делам, то это уже не благодать; иначе дело не есть уже дело» (Рим. 11, 6)¹¹⁰.

Предоставляя догматическому богословию, излагающему учение о Боге и Его свойствах, подробное изложение учения о благодати, как о свойстве Божию по отношению к падшему человечеству, нравственное богословие обязано объяснить

понятие о благодати как силе, даруемой человеку и действующей в его душе независимо ни от каких с его стороны заслуг или усилий, и в этом смысле относящейся к объективному спасению человека. Эта обязанность неизбежна для нравственного богословия по двум причинам: во-первых, потому, что догматическое богословие, говоря об усвоении совершённого Спасителем искупления роду человеческому, не входит в объяснение самого процесса этого усвоения, предоставляя это столь существенное в богословии и вместе самое трудное дело нравственному богословию¹¹¹; во-вторых, потому, что недостаток в разъяснении этого процесса, в котором сила Божия является действующей нераздельно с силами человеческими, отражается и на самом догматическом учении о благодати и возбуждает некоторые недоумения, не решив которых мы не можем говорить о начале христианской жизни человека.

53. Двоякого рода недоумения, возбуждаемые догматическим учением о благодати, как спасительной силе

Всякая сила познаётся только по её действиям или обнаружениям; а если эта сила должна извне проникнуть в какой-либо предмет и произвести в нём свойственные ей действия, то она отчасти познаётся и по тем путям или приёмам, какими она проникает или вводится в этот предмет. Так и благодать, как сила Божия, действующая в человеке, может быть лишь настолько доступна знанию и богословско-научному изложению, насколько доступны христианскому наблюдению или указаны ему откровением как её действия в человеке, так и те орудия или средства, через которые она сообщается человеку. И в том, и другом отношении, т. е. в отношении действий, которые благодать совершает в душе человеческой и в отношении средств, которыми она сообщается человеку, догматическое учение недостаточно определительно и возбуждает некоторые вопросы, необходимо требующие решения.

54. Учение догматического богословия о действиях, совершаемых благодатью в душе человека

Прежде всего должно заметить, что православные системы догматического богословия, изъясняя учение о благодати, имеют в виду частью пелагианские, частью протестантские заблуждения, из которых первые отрицают необходимость благодати, как особой в душе человеческой действующей божественной силы, последние дают столь великое значение этому действию, что или совсем отрицают, или слишком ограничивают участие свободы человека в деле его спасения; имея в виду эти заблуждения, православные догматические системы естественно направляют изложение учения о благодати на то, чтобы доказать необходимость совместного нераздельного действия как благодати, так и свободы в деле спасения. Доказывая же это положение, системы не имеют никакого интереса в разграничении действий этих двух сил, долженствующих совместно и нераздельно проявляться в душе человеческой, и потому или излагают эти действия в общих, мало определённых выражениях, не дающих никакого основания для упомянутого разграничения, или же, когда вдаются в более подробное изложение этих совместных действий свободы и благодати, допускают такие выражения, которые заставляют недоумевать: возможно ли приписать известное действие благодати Божией, как скоро оно свойственно только человеческой душе, и наоборот. К системам первого рода относятся догматические богословия преосвященного Филарета Черниговского и Макария, к системам второго рода – догматическое богословие преосвященного Антония.

Из сих трёх систем догматического богословия система преосвященного Филарета излагает учение о благодати наименее определённо.

Понимая благодать, как силу Святого Духа, действовавшую в ветхозаветных праведниках (т. 2, § 219), в особенном изобилии излившуюся на новозаветную Церковь (§ 223) и

действующую в её членах в силу искупительной смерти Сына Божия, преосвященный Филарет признаёт её действие само в себе единым и всецелым, как един и неразделен Сам в Себе Святой Дух; основания же разделения действий благодати видит не в самой благодати, а в свойствах и состояниях души грешного человека. Он упоминает, правда, мимоходом о трёх видах благодати: начинающей, продолжающей и совершающей дело спасения человека (§ 229), перечисляет даже некоторые из наименований, какие Священное Писание прилагает к действиям благодати, каковы: возрождение, помазание, просвещение, призывание (§ 230), но не объясняет ни того, в чём собственно состоит участие благодати и участие самого человека в деле его спасения, ни того, что он понимает под началом действия благодати, его продолжением и совершением, ни, наконец, того, что означают вышеисчисленные им различные наименования действий благодати; об этих наименованиях он, впрочем, замечает, что они суть переносные, не собственные и что каждым из них в отдельности в Священном Писании выражается не одно, а два или три частных действия, – замечает опять, не определяя, какие именно частнейшие действия и почему обозначаются сими наименованиями.

Предоставляя такие объяснения нравственному богословию (230), преосвященный Филарет все действия спасающей благодати называет одним словом: освящение и понимает под ним «постепенное ослабление наследственной порчи в человеке и постепенное оживотворение человека жизнью Божией: два действия, говорит он, которые совершаются во внутренней природе человека нераздельно, составляют единое действие воссоздания в человеке нового, духовного человека, действие, совершающееся в нас вследствие заслуг Искупителя – силой Духа Утешителя» (§ 217).

В таком отвлечённом и притом мало определённом учении о действиях благодати, называемых одним словом: освящение, трудно усматривать какие-либо черты, указывающие на то, что собственно принадлежит благодати в деле спасения человека, в отличие от участия самого человека в том же деле. Эту

трудность увеличивает сам преосвященный Филарет следующими тремя обстоятельствами. Во-первых, тем, что действия самого человека при его спасении не характеризует никаким другим понятием, кроме понятия содействия: «Действие христианина при действии в нём благодати, – говорит он, – состоит в содействии благодати» (§ 229). Во-вторых, тем, что во всей системе догматического богословия он обнаруживает отсутствие более или менее твёрдо установленного понятия о свободе человека: то говорит о неприкосновенности свободы в падшем человеке (§ 231, с. 193) и о том, что человек сам по себе содействует благодати, то выражается так, что благодать, хотя и не ослабляет этой неприкосновенной свободы и не действует на неё непреодолимо, но тем не менее заставляет его быть содействователем себе (§ 229) и, следовательно, действует принудительно: без определённого же понятия о силах падшего человека, конечно, нельзя сказать что-либо определённое и о действиях благодати, совместных с действиями этих сил. В-третьих, особенно тем, что, говоря о действиях благодати в человеке, преосвященный Филарет нигде не различает человека естественного от христианина или от верующего во Христа человека; почему и весь отдел об этом предмете заключает так: «Церковь Православная продолжала сохранять и сохраняет древнее учение об освящении человека, как о благодатном изменении расстроенной природы человеческой, изменении, совершающемся не без участия свободы человеческой; она доселе учит, что точно так, как не довольно для христианина одной веры без любви и добрых дел, не можно спастись ему любовью и добрыми делами без веры, привлекающей благодать Святого Духа» (§ 233). Указать возможность самой веры, а с верой и истинно добрых дел, следовательно указать действия благодати в человеке не христианине, дающие ему возможность веры и крещения, и есть первый долг учения о действиях благодати. Система преосвященного Филарета совсем не создала этого долга¹¹².

Догматическое богословие преосвященного Макария излагает учение о благодати и её действиях несколько

раздельнее, чем богословие преосвященного Филарета; но и оно не даёт ясных указаний на характер этих действий в отличие от действий самого человека.

Спасительную благодать система преосвященного Макария отличает: во-первых, от благодати естественной (жизнь, свобода, внешнее благосостояние); во-вторых, от благодати Бога, как Творца, действовавшей в невинном человеке и доселе действующей в ангелах; в-третьих, от благодати Бога, как Спасителя, понимаемой как всё великое дело искупления; и в-четвёртых, от чрезвычайных дарований, каковы: дар проповедания слова Божия на разных языках, чудотворений, пророчеств. «Благодать, как предмет догматического учения, по преосвященному Макарию, есть особенная сила, или особенное действие Божие, сообщаемое нам ради заслуг нашего Испупителя и совершающая наше освящение, т. е., с одной стороны, очищающая нас от грехов, обновляющая и оправдывающая пред Богом, а с другой – утверждающая и возвращающая нас в добродетели для жизни вечной» (т. IV, § 183, с. 7–8).

В этом определении благодати заключается сущность всего, что в системе преосвященного Макария говорится о действиях её. Почему все эти действия называются одним общим наименованием: освящение; почему под этим понятием должны быть мыслимы, с одной стороны, очищение от грехов, обновление и оправдание, с другой – утверждение и возвращение в добродетели; что, в частности, надобно разуметь под каждым из этих отдельных действий благодати и как мыслить их взаимное отношение между собой, система преосвященного Макария не объясняет.

Направляя, в частности, учение о необходимости благодати против пелагиан и полупеланиан, система преосвященного Макария доказывает эту необходимость: для веры человека и для самого начала веры, т. е., по объяснению самой системы, для самого обращения грешника к вере Христовой; для добродетели по обращении; и, наконец, для пребывания его в вере и добродетели до конца жизни (§ 185). Но при этом изложении частнейших случаев, когда является необходимость

действия благодати, система не определяет: в чём же собственно состоят эти действия, как при обращении человека или при начале его веры, так и при самой вере и добродетели по обращении?

Уже одно это отделение веры от добродетели, без объяснения понятия о той и другой и их взаимных отношений, и понимание слова: обращение в смысле только начала веры, опять без объяснения этих выражений, показывает, что и система пр. Макария не считает своим делом по возможности определить действия спасительной благодати в душе естественного человека. Эта неопределённость несколько не уменьшается тем обстоятельством, что пр. Макарий с особенной силой указывает на непосредственность действий благодати, на их внутренность и отличает эту непосредственную, внутреннюю благодать от посредственной, внешней, под которой он понимает то слово Божие, чудеса, то только таинства (§183, т. IV, с. 10; § 186, с. 22–23; т. IV, с. 93: оглавление III члена, т. III, § 16); потому что оставляет вовсе без объяснения: в каких отношениях находятся между собой эти два вида благодати, т. е. действуют ли они независимо один от другого, или же их действия взаимно обусловлены?

Догматическое богословие пр. Антония излагает учение о действиях благодати гораздо подробнее, чем предшествующие две системы. В самом определении понятия о благодати она указывает уже некоторые виды её действий. «Благодать есть, – по словам пр. Антония, – та особенная сила Божия, которая дело искупления, совершённое Иисусом Христом вообще для всех, увсояет каждому человеку, зачиная, возвращая и сохраняя в нём духовную христианскую жизнь» (§ 217). Перечисляя затем все виды действий благодати, она разделяет их на три категории: на действия благодати, начинающей духовную жизнь, на действия благодати, сохраняющей и возвращающей эту жизнь или спасение, и на действия благодати, совершающей спасение.

К действиям благодати, начинающей духовную жизнь или дело спасения, пр. Антоний относит следующие шесть частных

действий: призывание ко спасению, обращение, обновление или возрождение, оправдание, освящение и единение со Христом.

1) Под призыванием пр. Антоний понимает дарование человеку познания его губительного положения и чувства нужды в спасении; указание на Иисуса Христа, как на единственного Ходатая спасения, и возбуждение к вере в Него (§ 224).

2) Находя человека послушным и готовым повиноваться внушению благодати, она, по словам пр. Антония, производит в нём второе своё действие – обращение, т. е., по его же объяснению, производит в нём веру в единственного Ходатая спасения и возбуждает покаяние, т. е. сокрушение и печаль по Боге и совершенное изменение образа мыслей, чувствований и действий (§ 227).

3) Призвавши и обративши человека, продолжает та же система, благодать Св. Духа производит в нём обновление, возрождение, воскресение из мёртвых. Приводя эти метафорические выражения Священного Писания, система прямо не объясняет их значения; замечает только, что этими действиями не творится новое и иное существо, а тому же самому человеческому существу возвращается первобытное состояние невинности и восстанавливается образ и подобие Божие в человеке (§ 229). Но, переходя к трём остальным действиям начинающей благодати, она рассматривает их не как отдельные от возрождения или обновления или воскресения, а как следствия этих самых действий, или точнее: считает дальнейшие действия благодати не прямо её действиями, а свойствами человека возрождённого, или обновлённого, или воскрешённого из мёртвых, или, что опять то же самое, человека в состоянии невинности. Эти свойства суть:

4) Оправдание, которым ради заслуг Христа Спасителя не только снимается с человека вменение и осуждение за грехи – первородный и произвольный, но и самым делом изглаждаются и уничтожаются оные, и человек, облакаясь в правду Иисуса Христа, делается невинным, чистым и правым пред судом Божиим (§ 230).

Следствиями или плодами сего оправдания, – поясняет система далее понятие о самом оправдании, – бывают

чрезвычайные дары: примирение с Богом и внутреннее умиротворение в совести, усыновление Богу или одушевление человека чувством дерзновения и упования сыновнего и свобода от клятвы законной, от власти дьявола и от смерти (§ 231).

5) Освящение есть изъятие человека из круга людей естественных, отчуждённых от жизни Божией, сделание его угодным Богу и уготовление на дела благие.

6) Единение со Иисусом Христом есть таинственная жизнь возрождённого во Иисусе Христе, жизнь не своей жизнью, но уже Его жизнью.

Вот все действия начинающей благодати по системе преосвященного Антония.

К действиям благодати, сохраняющей и возвращающей духовную жизнь, относятся, по той же системе тоже следующие шесть: 1) просвещение ума познанием тайн Слова Божия; 2) укрепление воли в добродетели и в любви христианской; 3) исполнение сердца упованием и утешением во внутренних скорбях и искушениях и во внешних лишениях и огорчениях; 4) внушение уму благих мыслей и исполнение сердца добрыми чувствованиями и желаниями; 5) помощь в преодолении препятствий к добродетели и в делании всех вообще благих дел; 6) восстановление от падений и исцеление язв душевных и болезней телесных.

Действия благодати, совершающей духовную жизнь, состоят в возведении человека от силы в силу, к окончательному совершенству, которое, впрочем, по замечанию этой системы, не есть достояние настоящей жизни.

55. Указание независимых от воли человека действий спасающей благодати на основании учения догматического богословия пр. Антония об этих действиях

Учение пр. Антония о действиях благодати заслуживает особенного внимания и подробного разбора. Он один из современных нам богословов иерархов подробно излагает то важнейшее в систематическом богословии учение, которое у западных богословов излагается под рубрикой *ordo salutis* – порядок спасения, и затрагивает все моменты этого порядка, не исключая и вопроса о предведении и предопределении спасения, изложенным им в другом отделе его системы (§§ 152, 159, 137; ср. §§ 156 и 157). Но он же своим учением о действиях благодати заставляет более объяснить их как относительно их видов или, так сказать, количества их, так и относительно внутреннего смысла или понимания их.

Если сосчитать все отдельные виды действий благодати, как они изложены в системе преосвященного Антония, то их оказывается не менее тринадцати, рассматриваемых им под тремя главными видами благодати: начинающей, возвращающей и совершающей духовную жизнь человека; из них шесть относятся к действиям начинающей благодати, шесть – к действиям возвращающей спасение благодати и одно – к действиям совершающей благодати. Частнейшее подразделение некоторых из этих тринадцати видов мы пока не принимаем во внимание.

Деление действий благодати по трём её главным видам: начинающей, возвращающей и совершающей спасение человека, как основанное на формальных понятиях: начала, возрастания и совершенства спасения, само по себе, очевидно, не даёт никакой характеристики действий благодати; оно указывает только на ту совершенно верную истину, что спасение человека, поскольку оно зависит не только от благодати, но и от самого человека, осуществляется не вдруг, а постепенно, подвержено закону роста, свойственного и духовной жизни; но не указывает

на самое содержание действий благодати, на то, какие изменения, независимые от воли человека, она производит в человеческой повреждённой природе. Эти изменения или характеристические черты действия благодати указываются в частных видах действий благодати, – и притом не всех трёх видов благодати, т. е.: начинающей, возвращающей и совершающей спасение, а только первых двух. Ибо относительно действий совершающей спасение благодати пр. Антоний не перечисляет частных видов её действий и указывает только вообще на ведение ею человека от силы в силу, от славы в славу, к окончательному совершенству; понятий силы, славы и совершенства он не разъясняет и по-видимому не считает возможным разъяснять; он прямо учит, что сие совершенство духовной жизни не есть достояние настоящей жизни (§ 235). Да и едва ли нужно такое разъяснение, потому что понятие совершенства есть чисто формальное, так сказать количественное, а не качественное понятие. Таким образом нам остаётся обратить внимание на те двенадцать частных видов действий благодати, которые относятся к началу и возрастанию спасения человека, из которых первые шесть относятся к действиям начинающей, а другие шесть – к действиям возвращающей благодати.

а) Призывание. Первое действие начинающей благодати пр. Антоний называет призыванием. Оно обнаруживается, по его учению, в том, что даёт человеку знание его греховного состояния, даёт ему далее чувство нужды во спасении, указывает ему, в-третьих, на единственного Ходатая спасения и, наконец, возбуждает к вере в Него. Не входя пока в подробное объяснение понятия о вере, мы уже с первого раза можем усмотреть, что действия призывающей благодати относятся собственно ко всем трём основным проявлениям или сторонам человеческого духа: к его знанию или сознанию, к чувству и стремлению или возбуждению, и притом каждый из этих актов внутренней жизни человека в призывании направляется на два объекта этой жизни. Знание или сознание в призывании относится, с одной стороны, к греховному состоянию человека, к присущему ему нравственному злу, с другой – ко Христу

Спасителю не только как к такому Лицу, в котором воплощено нравственное добро, но и как к единственному Ходатаю или Посреднику восстановления в человеке нравственного его состояния. Но так как знание или сознание добра или зла в себе самом или в другом лице невозможно без нравственного чувства или совести, то призывание, как выражается пр. Антоний, дарует призываемому и чувство. Именно, ему даруется чувство нужды в спасении через Христа, а это значит, как я понимаю, с одной стороны, чувство невыносимости того состояния, в каком находится призываемый, другими словами: чувство внутренних нравственных страданий или мучения совести, с другой – предчувствие блаженства в лице Христа Спасителя, как в воплощённом Добре, которое Он, как Ходатай за людей, предлагает призываемому вместе с приглашением его последовать за Собой во всей земной жизни. Но так как и чувство в человеке возможно не иначе, как под условием живущего в нём бессознательного стремления или влечения к чему-либо, то призывающая благодать возбуждает и нравственное стремление в призываемом, стремление, во-первых, порвать связь со всем злом, которое живёт в человеке и сознаётся им в качестве господствующих в нём наклонностей или страстей, и выйти из невыносимого состояния мучений совести, во-вторых, усвоить себе всё то добро, которое предлагается ему в лице Христа Спасителя и то состояние нравственного мира, которое Он обещает своим последователям. Таким образом, как я понимаю, и знания, и чувства, даруемые призывающей благодатью, и стремления, ею возбуждаемые, имеют своим содержанием два предмета, из которых один без другого для грешного человека не существует и один без другого не доступен ни для его мысли, ни для его чувства, ни для его стремления. Эти два предмета суть: зло и добро; зло, как оно живёт в человеке, и добро, как оно является во Христе Спасителе, – зло, как предмет отвращения, и стремление освободиться от него, – добро, как предмет привлекательный, возделенный, и стремление осуществить его в жизни.

Если сознание зла в себе и чувство мучения из-за него, отвращение к нему и стремление освободиться от него мы назовём покаянием человека, а сознание добра, как оно явилось в лице Христа Спасителя, предчувствие блаженства, которое Он обещает всем людям добра – последователям Своим, и стремление или действительное влечение ко Христу назовём верой, то действий призывающей благодати, по учению пр. Антония, будет собственно только два: покаяние и вера, или точнее одно действие, имеющее только два направления – отрицательное и положительное: отрицательное, поскольку относится ко злу, как оно живёт в человеке и должно быть уничтожено в нём, и положительное, поскольку относится к добру, как оно явилось в лице Христа Спасителя и должно быть осуществлено в жизни человека. *Покаяние, очевидно, немыслимо без веры, равно как и вера без покаяния.* Вот почему и по учению пространного Катехизиса от кающегося требуется «сокрушение о грехах, намерение исправить свою жизнь, вера во Христа и надежда на Его милосердие»¹¹³, равно как и вера, по учению того же Катехизиса, хотя начинается в мыслях (т. е. в сознании), но принадлежит преимущественно сердцу¹¹⁴ и не мыслима без слова Божия о спасении, т. е. без чувства и сознания нужды в этом спасении, следовательно и без покаяния¹¹⁵.

Итак, покаяние и вера – вот два, взаимно нераздельные между собой действия, возникающие в человеке под влиянием призывающей благодати.

б) Обращение. За призыванием, по учению пр. Антония, следует второе действие начинающей благодати: обращение. «Находя человека, – говорит он, – послушным и готовым повиноваться внушению призывающей благодати, она (начинающая благодать) производит в нём второе своё действие: обращение, т. е., – поясняет пр. Антоний, – производит в нём веру в единственного Ходатая спасения и возбуждает покаяние, т. е., – опять поясняет он же, – сокрушение и печаль по Бозе и совершенное изменение образа мыслей, чувствований и действий».

Таким образом, по учению пр. Антония, и призывание, с одной стороны, даёт человеку познать своё гибельное состояние во грехе и почувствовать нужду в спасении, т. е. возбуждает покаяние, с другой – указывает на Иисуса Христа, как на единственного Ходатая спасения и возбуждает к вере в Него, – и обращение производит в нём веру и возбуждает покаяние. Такое изложение учения, в сущности здоровое и основательное, страдает формальной неточностью и потому возбуждает несколько недоумений.

Во-первых, если призывание и обращение производят в естественном человеке одно и то же, т. е. веру и покаяние, то чем же оба эти действия отличаются одно от другого? Не тем же, конечно, что призывание, по учению пр. Антония, покаяние даёт или производит, ибо даёт знания и чувства, составляющие покаяние, а к вере возбуждает, тогда как обращение наоборот веру производит, а к покаянию возбуждает; слова: возбуждать, давать, производить у пр. Антония очевидно употребляются, как синонимические; а с этим вместе и два действия благодати – призывание и обращение, – хотя и считаются двумя, на самом же деле ничем не разграничиваются между собой.

Во-вторых, если покаяние и вера возбуждаются, производятся, даются человеку благодатью в призывании и обращении его, то что же остаётся на долю самого человека в акте его обращения ко Христу? Богословие пр. Антония, правда, говорит о послушании и готовности естественного человека повиноваться внушению призывающей благодати, как об условии, под которым обращающая благодать производит веру и покаяние в человеке и совершает его обращение. Но в чём же может проявиться это послушание и повиновение, коль скоро всё обращение человека состоит в покаянии и вере, а покаяние и вера суть дар двойной, так сказать, благодати: и призывающей, и обращающей. В других местах своего догматического богословия пр. Антоний гораздо более, чем пр. Филарет, колеблется в понятии о свободе естественного человека; есть места, где он так выражается об этой свободе¹¹⁶, как бы её совсем не было в естественном человеке, и если в учениях о действии благодати призывающей и обращающей

упоминает как бы мимоходом о послушании и повиновении естественного человека, то только для того, чтобы вопреки кальвинистскому учению сохранить хотя тень участия свободы человека в деле его земного спасения.

Наконец: точно ли покаяние и вера суть только дар благодати, коль скоро всё Священное Писание ничего столь настоятельно не требует от самого человека для его спасения, как именно покаяния и веры его в Евангелие? И это требование тем понятнее для нас, что мы не в состоянии мыслить: как Божественная сила, сила Святого Духа может в грешном человеке и за самого человека, с одной стороны, сознавать и чувствовать зло, сознание которого и отвращение от которого со стороны самого человека должно составлять его собственный акт покаяния, с другой – веровать в то, во что веровать может и должен только сам человек, а не Бог – объект этой веры?

Итак, действия призывающей и обращающей благодати, как они излагаются в системе пр. Антония, во-первых, недостаточно отличаются одни от других; во-вторых, несовместимы повидимому с православным учением об участии свободы естественного человека в деле его спасения, и, наконец, не могут быть приписываемы самой благодати в том виде, в каком это делает пр. Антоний. Все эти три пункта мы и должны иметь в виду при изложении учения о действиях благодати в призывании и обращении человека.

в) Возрождение или начало христианской жизни. Непосредственно за обращением следует, по учению пр. Антония, новое действие благодати, относительно которого уже не может быть никакого сомнения: чему следует приписать его – свободе или благодати? Это действие есть возрождение, иначе называемое воскресением или обновлением. Никто сам себя не рождает и никто из мёртвых людей сам себя не воскрешает. Впрочем, эти метафорические выражения, заимствованные из Священного Писания, отнюдь не означают собой каких-либо конкретных явлений благодати во внутренней жизни человека: они указывают только на начало, на возрождение или на возобновление жизни вообще, отнюдь не характеризуя чем-либо самую эту жизнь и не указывая на какое-либо её

содержание. Такие черты жизни возрождённого человека или указание на такое содержание этой жизни мы находим у пр. Антония не в метафорических выражениях возрождения или воскресения, а в тех свойствах, которые он приписывает возрождённому человеку и которые, по его же изложению, хотя и составляют как будто дальнейшие, после возрождения действия благодати, на самом же деле не только не могут быть отделены от возрождения, но и, как свойства возрождённого, составляют единственное содержание самого возрождения. Эти действия благодати или, что то же по пр. Антонию, свойства возрождённого человека суть: оправдание, освящение и единение со Христом. В этих действиях с первого раза можно усматривать ясный смысл, хотя и не все они одинаково могут относиться к действиям благодати, – и притом именно к благодати, только начинающей спасение.

Оправдание, понимаемое пр. Антонием не только как внешнее, так сказать, снятие с человека осуждения за грехи произвольные и первородный и объявление его невинным и чистым пред судом Божиим, но и как возникшее в душе человека, действительно сознаваемое им умиротворение совести, как одушевление человека чувством усыновления Богу, сыновнего дерзновения к нему и упования на Него, и в то же время, как чувство свободы от страха внешних – временных и вечных – мучений (§§ 230 и 231), словом: не только как внешнее оправдание пред судом Божиим, но и как действительное чувство мира и блаженства, – так понимаемое оправдание человека грешного, без всяких заслуг с его стороны может быть, как я понимаю, только чудесным действием благодати, которое так же невозможно для сил грешного человека, как для мёртвого невозможно воскресение без Божественной силы. Поскольку же такое изменение в состоянии совести возрождённого человека вполне соответствует её состоянию вне христианства, то оправдание, как особое действие Божественной благодати на чувство человека, является целесообразным и вполне понятным моментом спасения.

То же должно сказать и об освящении, коль скоро под этим актом разумеется не то только, что человек, как учит пр.

Антоний, изъёмлется из круга людей естественных и посвящается и делается угодным Богу (всё это – действия освящения, касающиеся не внутреннего состояния спасаемого человека, а отношений Бога к нему), а главным образом то, что в освящении человек получает силы, которых ему не доставало для действительной победы над живущим в душе его грехом и для полного осуществления добра или, как выражается пр. Антоний, согласно со Словом Божиим, – что в освящении человек «уготовляется на дела благая» (§ 232). Оживить в себе нравственное влечение, ослабленное свободно созданными противонравственными наклонностями, дать ему силу или энергию, достаточную не только для борьбы со злом, но и для полной победы над ним и для осуществления в себе добра, естественному человеку опять так же невозможно, как невозможно никому родить себя. А так как дарование такой силы добра вполне опять отвечает состоянию нравственной потребности в естественном человеке, то и освящение, как особое действие благодати, является, подобно оправданию, и необходимым, и понятным моментом спасения человека.

Таким образом, *оправдание и освящение человека, как два действия благодати*, из которых одно имеет отношение к нравственному чувству человека, другое – к нравственному влечению, и то, и другое – вместе с влечением и чувством – и к сознанию, или уму, человека, составляют в сущности одно также нераздельное действие благодати, как нераздельны в человеке проявления его ума, чувства и воли, – и понятия в этой нераздельности их, могут быть названы и действительно называются одним словом: возрождение, или обновление, или воскресение, подобно тому, как вера и покаяние, возбуждаемые действием призывающей благодати, составляют в сущности одно действие самого человека и могут быть названы одним словом: обращение.

Что же касается, наконец, до третьего свойства, которое пр. Антоний приписывает возродённому, до его теснейшего, таинственного единения со Христом, то, во-первых, это единение, как можно догадываться из самого понятия о нём (единение предполагает существование двух или многих

объектов, которые становятся между собой в отношении единения), не может быть свойством человека; оно есть его поведение в отношении ко Христу под влиянием благодати, воображение в себе Христа, как выражается святой апостол (Гал. 4, 19), т. е. образование в себе тех же нравственных качеств духа, какие являются в человеческой природе Иисуса Христа, и через то воспроизведение в себе той же жизни, какой жил и Спаситель мира на земле (Гал. 2, 20), – и в этом отношении духовное теснейшее единение с Ним. Во-вторых, такое единение относится не только к действиям начинающей благодати, но и возвращающей, и совершающей спасение человека; начинаясь с первого момента призывания человека к вере во Христа и проявляясь в различных степенях через весь процесс духовного возрождения и совершенствования человека, оно завершается только после всеобщего воскресения и суда, когда будет Бог *всяческая во всех* (1Кор. 15, 28).

Посему из всех действий благодати, начинающей духовную жизнь, к этому началу должно отнести, в строгом смысле слова, только два действия благодати: 1) призывание, которому со стороны человека должны соответствовать вера и покаяние, или, одним словом, обращение; 2) оправдание и освящение, или, одним словом, возрождение. Эти действия и должно объяснить нравственное богословие¹¹⁷.

г) *Возрастание духовной жизни в возрождённом*. Действия благодати, сохраняющей и возвращающей духовную жизнь, как они перечислены в системе пр. Антония, по роду своему ничем не отличаются от тех, которые указаны им в призывании; ибо все ни состоят или 1) в просвещении ума, т. е. во внушении ему благих мыслей в противоположность злым греховным помыслам, свойственным возрождённому, доколе он не воспользуется вполне дарованной ему в возрождении силой добра, или 2) в исполнении сердца благими чувствованиями в виду внутренних мучений и внешних бедствий, неизбежных в возрождённом вследствие его борьбы с грехом в себе и в мире, или 3) в укреплении воли в борьбе её с живущими и после возрождения в природе человека греховными привычками и

наклонностями. Каких-либо особых действий благодати, которые бы не относились к этим трём силам и вместе не совпадали бы с действиями призывающей благодати, система пр. Антония не указывает. Но их и быть не может; ибо, кроме тех сил, которые имел естественный человек при призывании его и возрождении благодатью, и кроме тех благ, которые дарованы ему во Христе этими, так сказать, основными действиями благодати, нет в земной жизни христианина других сил и других благ. Всё отличие продолжения духовной жизни, зачатой в возрождении, от этого начала её может состоять только в степенях, с одной стороны, удаления возрождённого от присущего ему ещё зла и с другой – утверждения в добре, – в степенях, но не в качестве этого добра и зла; поэтому и отличие действий благодати возвращающей от действий начинающей благодати может быть только, так сказать, количественное, а не качественное, формальное, а не предметное. Поэтому и долг науки нравственного богословия, по изложению начала духовной жизни в человеке под влиянием спасающей благодати, состоит далее в том, чтобы определить условия и признаки возрастания той же жизни до её возможного на земле совершенства.

Но прежде, чем приступить к изложению начала и совершенствования духовной жизни в человеке под влиянием спасающей благодати, обратимся к учению догматического богословия о средствах или орудиях, через которые благодать начинает в нём и совершенствует его новую, истинно добрую христианскую жизнь.

56. Догматическое учение о средствах, которыми сообщается благодать и его неудовлетворительность

Учение систем догматического богословия о средствах, которыми сообщается благодать, ещё менее определительно, чем учение их о действиях благодати.

Общая, наичаще повторяемая мысль всех трёх систем догматического богословия по этому вопросу, та, что спасительная благодать сообщается каждому отдельному человеку через таинства Церкви.

Излагая план учения о Боге – Освятителе человека, пр. Филарет разделяет это учение на две части: на учение о самом освящении Богом человека и на учение о видимых средствах освящения, которыми признаются: Таинства и Церковь (§ 217); и, переходя к учению о Таинствах, хотя и замечает, что благодать Святого Духа действует на человека незримо и внутренно, но всё же видимыми средствами этого действия, и притом указанными волей Вышнего, называет Таинства (§234) и, кроме этих средств, не указывает и не рассматривает никаких других.

То же самое повторяется и в системе пр. Макария. «Для того, чтобы мы могли усвоить себе заслуги нашего Спасителя и действительно освятились, – говорит преосвященный Макарий (т. III, § 165, п. 4), – Он основал на земле благодатное царство Своё, Церковь, через которую сообщает нам благодать Духа Святого, как силу, освящающую нас, и учредил в Церкви Таинства, чрез которые сообщается нам благодать Святого Духа».

Правда, упоминая о принятых в богословском учении подразделениях освящающей или спасительной благодати, между прочим, на внешнюю, поскольку она действует на человека чрез внешние средства, каковы: слово Божие, проповедь Евангелия, чудеса, и на внутреннюю, поскольку она действует непосредственно в самом человеке, истребляя в нём грех, просвещая разум, возбуждая и направляя его волю к

добру (т. IV, § 183, с. 10), преосвященный Макарий, по-видимому, допускает другие средства спасительной благодати, кроме Таинств, каковые и указываются им в слове Божиим или Откровении вообще; а указывая необходимость благодати для веры человека и для самого начала веры против полупелагиан, он говорит, что «кроме внешней проповеди Евангелия, без которой невозможно уверовать в Господа Иисуса, необходимо ещё внутреннее содействие Божие, которое бы предварительно отверзло сердце неверующего к принятию и уразумению проповеди и таким образом послужило к самому началу и зарождению в нём веры» (т. IV, § 187, с. 30), и тем указывает по-видимому на то, что благодать действует на человека уже без всяких посредств; но не останавливается в своей системе нигде ни на разъяснении других, кроме Таинств, средств к сообщению благодати, ни на учении о непосредственном её влиянии на неверующего человека; напротив, говоря о Таинствах, как о средствах сообщающих благодать, он под этой благодатью понимает везде ту одну освящающую благодать, которая составляет предмет догматического учения и, как такая, отличается и от естественных сил человека, и от слова Божия, и от чудес (т. IV, с. 93, оглавление члена III).

Догматическое богословие преосвященного Антония, так подробно указывавшее на действия благодати, раздельнее других систем говорит и об орудиях её. Правда, и оно, посвящая особый параграф (§ 237) учению об орудиях, через которые сообщается благодать, говорит только о Таинствах и, предлагая учение о Церкви (§ 247), не видит в ней никаких других средств к сообщению благодати, кроме Таинств; тем не менее, при изложении способов, которыми действует на неверующего один из видов спасающей, частнее – начинающей благодати, именно призывающая благодать (§ 225), ясно учит, что кроме Таинств есть много и других посредств, по крайней мере, для призывающей к спасению благодати. Таких способов призывания пр. Антоний насчитывает четыре, из которых два он называет обыкновенными или общими, простирающимися на всех людей, а другие два – особенными или частным.

К общим способам призывающей благодати относятся, по его учению, во-первых, видимая природа и голос совести, следовательно внешняя природа или мир и внутренняя природа самого человека или его душа; этими способами, по учению преосвященного Антония, весьма многие призваны к вере Христовой, как об этом (будто бы?) свидетельствует даже история; во-вторых, откровенное слово Божие, которое по учению преосвященного Антония, так же доступно всякому человеку, как видимая природа, и совесть человека; так что нет страны, где бы не было сеяно семя слова Божия.

К частным способам относятся: во-первых, способ непосредственный, когда или Сам Бог непосредственно является людям, как, например, Адаму, Аврааму, святому апостолу Павлу, или когда совершается некоторое внутреннее, таинственное прикосновение к душе человека, которое у пророка называется «глаголом в сердце» (Ос. 2, 14, где Бог говорит так о своём народе, как о неверной жене: «Посему вот, Я увлеку её (от языческих богов), приведу её в пустыню и буду говорить к сердцу её») и о котором Сам Господь говорит в Апокалипсисе: «Се стою при дверях и толку» (Откр. 3, 20); во-вторых, способ посредственный – призывание через чудеса и знамения, через людей, через особенное устройство обстоятельств (§ 225).

57. Недоумения, возбуждаемые этим учением

Таким образом, спасающая благодать, в одном из видов своих действий – в призывании, действует во всех без изъятия людях и через внешнюю природу, и через совесть, и через откровенное слово Божие, а в некоторых случаях и на некоторых из людей, то и без всяких посредств, то через явления Самого Бога, то через других людей, то через обстоятельства жизни. Оставляя без внимания неправильность разделения всех этих способов действия призывающей благодати на всеобщие и частные, из которых всеобщие (откровенное слово Божие) оказываются отнюдь не всеобщими на земле, также неправильность подразделения частных способов на непосредственные и посредственные (через внешние явления Самого Бога) отнюдь не могут относиться к одной категории с таинственным прикосновением благодати к душе человека, оставляя это в стороне, мы видим, что призывающая благодать, по учению преосвященного Антония, не только разлита, так сказать, во всём мире Божиим: и в природе внешней, и в природе самого человека, и в обстоятельствах жизни, но и, что особенно замечательно, отождествляется с духовной природой человека, ибо проявляясь в совести и через совесть, она отнюдь не отличается от неё, не есть какая-либо сила, отличная от неё и действующая на неё. Преосвященный Антоний, отличая действия благодати через совесть от действий благодати через таинственное, внутреннее соприкосновение её с душой человека, явно считает совесть, а с нею и разум, и нравственное чувство благодатью или, что то же, отождествляет благодать с душой человека.

А если так, то, во-первых, как же согласить способы проявления призывающей благодати с тем понятием о благодати, которое дают о ней системы догматического богословия? И преосвященный Антоний, и преосвященный Макарий, определяя понятие о спасительной, следовательно, и о призывающей благодати, очень отчётливо отличают её, как

особенную силу Божию от так называемой естественной благодати, под которой разумеют, между прочим, духовную природу человека со всеми её дарами (Мак. т. IV, §183. Ант. § 217 под σ. α.). Что-нибудь одно: или благодать есть то же, что силы человека и внешняя природа, и в таком случае незачем определять её, как особенную силу Божию, отличную от сил человеческих и внешних даров Божиих; а с этим нельзя уже и доказывать необходимость этой особенной силы против пелагиан и полупелагиан. Или же, признав её, как независимую от человека силу, действующую в нём в силу заслуг Искупителя мира, следует отличать её от сил естественного человека и стараться отыскать в слове Божиим и учении Церкви указания на те пути, через которые эта сила, по воле Божией, влияет на человека. Но и в этом случае не безопасно с особой настойчивостью, как это делает догматическое богословие, указывать на таинственность или непостижимость внутреннего прикосновения благодати, как особенной силы Божией, к душе человека; пример сектантов (менонитов, баптистов, иллюминатов и др.) свидетельствует, как этот путь легко ведёт к самообольщению и к отрицанию понятия о Церкви, как о богоучреждённом видимом обществе, об авторитете её при толковании Священного Писания, о Таинствах, как видимых орудиях невидимой благодати.

Во-вторых, если силы человека, внешняя природа и разные обстоятельства естественной жизни падшего человека могут быть выражением благодати, призывающей его к спасению, то как согласить действия этих сил и обстоятельств с теми действиями, которые производит в человеке, по учению преосвященного Антония, призывающая благодать? Действия призывающей благодати, по его учению, суть: вера и покаяние, долженствующие предшествовать участию человека в Таинстве Крещения; вера притом именно во Христа, как единственного Ходатая за человека пред Богом, и покаяние, как сознание всей глубины зла, невозможное без сознания величия и красоты добра, и как решимость отвергнуться своего зла и последовать за добром, явленным в лице Иисуса Христа; если такая вера и такое покаяние возможны для естественных сил человека

независимо от божественного Откровения, то это Откровение, а с ним и всё домостроительство спасения очевидно оказывается не необходимым для спасения человека. Преосвященный Антоний говорит, правда, что видимая природа и совесть призвали будто бы многих независимо от Откровения к вере Христовой и что будто бы от этом свидетельствует даже и история; но в его системе догматического богословия не приведено ни одно из подобных невозможных исторических свидетельств.

58. Намёк на различные виды благодати в Послании Восточных Патриархов

Если учение о благодати и её действиях, равно как и об орудиях её, не довольно определительно в системах догматического богословия, то это, по нашему мнению, зависит только от того, что богословие не обращает внимания на различные виды благодати, на которые указывает отчасти учение Послания Восточных Патриархов, отчасти история споров об отношении свободы к благодати, отчасти само Священное Писание.

Имея в виду кальвинистское лжеучение, по которому будто бы Бог, по безусловной своей воле, от века предопределил одних из людей к вечному спасению и славе, других к вечному осуждению, и вследствие того благодать свою сообщает не всем, но только предопределённым к спасению, Послание Восточных Патриархов различает благодать предваряющую, простирающуюся на всех, которую потому мы будем называть всеобщей, от благодати особенной, которой удостоиваются только желающие свободно покоряться предваряющей благодати (Послание, член 3). В чём состоит действие той и другой благодати по учению Послания?

Благодать всеобщая, или, как называет её Послание, «предваряющая просвещает всех, подобно свету, просвещающему ходящих во тьме, споспешествует ищущим её, а не противящимся ей, требует от них любви Божией, т. е. благих дел, доставляет им познание божественной истины и учит их сообразоваться с нею, если они не противятся и делают добро, угодное Богу, дабы получить спасение, не уничтожая свободной воли человека, но предоставляя ей повиноваться или не повиноваться её действию» (ibidem). Вот всё, что Послание говорит о всеобщей благодати. Об особенной же оно учит так: «Благодать особенная, содействуя, укрепляя и постоянно совершенствуя их (желающих свободно покоряться предваряющей благодати) в любви Божией, т. е. в тех благих делах, *которых требует от нас Бог и которых требовала*

также предваряющая благодать, оправдывает их и делает предопределёнными к славе или спасению» (ibidem). Под оправданием Послание разумеет то же, что спасение вообще, а под спасением то же, что возрождение, совершаемое над естественным человеком в Таинстве Крещения (чл. 13 и 16), т. е. отпущение всех грехов, как прародительского, так и произвольных, освобождение от вечного наказания и блаженное бессмертие (чл. 16 о действиях в Таинстве Крещения).

Имея в виду, что Послание нигде не упоминает и об орудиях, через которые действует благодать как всеобщая, так и особенная, мы не можем, конечно, сказать, чтобы и учение Послания о благодати было вполне ясно. Тем не менее оно представляет намёк на различные виды благодати:

во-первых, указывает на благодать, простирающуюся на всех людей без изъятия, просвещающую всех, подобно тому, как на всех людей простирается и всех освещает материальный свет;

во-вторых, отличает два вида благодати особенной: одну, которая требует хотя и того же, чего требовала и всеобщая благодать, но с той существенной разностью, что её требования в применении не ко всем, а только к некоторым людям, являются требованиями не благодати, предваряющей только, а вместе и Самого Бога, голос Которого в этом случае очевидно отличается от требований предваряющей, или всеобщей благодати; «Особенная благодать – говорит Послание – содействует, укрепляет и постоянно совершенствует в тех благих делах, которых требует от нас (Сам) Бог и которых требовала также (следовательно не Сам Бог) предваряющая благодать»; и другую особенную благодать, которая не ограничивается требованием от человека благих дел и содействием ему или укреплении и совершенствовании его в них, но и оправдывает его и делает предопределённым к славе и спасению. Другими словами – в учении Послания содержится намёк на благодать всеобщую, действующую во всех людях без изъятия; и на два вида благодати особенной – одной, которая возбуждает людей к добру совместно с предваряющей

благодатью, но от имени Самого Бога, другой, – которая оправдывает следующих этому возбуждению.

Кроме отличия этих трёх видов благодати, в Послании Восточных Патриархов заключается намёк и на взаимную связь действий всех этих видов благодати: особенная благодать, возбуждающая, даруется только тем, которые повинуются предваряющей благодати, а особенная благодать, оправдывающая, оправдывает только тех, которые подчиняются влиянию как благодати предваряющей всеобщей, так и благодати особенной возбуждающей.

59. Благодать всеобщая или промыслительная и её действия

Не довольно ясное указание Послания Восточных Патриархов на три вида благодати делается для нас более ясным, если мы обратимся к истории вопроса об отношении между свободой и благодатью и к самому слову Божию.

Пелагиане под благодатью Божией разумели не особенную силу Божию в человеке, отличную от сил самого человека и даруемую во Иисусе Христе или через Откровение вообще, а собственную природу человека, неотделимую от существа человека, именно пелагиане разумели его свободу, по существу своему неотделимую от нравственного чувства и совести, а полупелагиане – *lex naturae*, семена добра, поскольку они лежали в совести и разуме человека, и заблуждение их не в том состояло, чтобы это учение о лучших силах человека, как о благодати Божией, было противно православному учению. Этого ни блаженный Августин, победоносно боровшийся против пелагиан, ни собор Карфагенский, осудивший их, ни Аравсийский, осудивший полупелагианство, ни наши системы догматического богословия отнюдь не называли и не называют заблуждением¹¹⁸. Заблуждение состояло в том, что лжеучители или отвергали благодать, как особенную силу Божию, действующую в человеке, как это делали пелагиане, или всеобщей благодати, совпадающей с естественными силами человека, приписывали некоторые из таких действий, какие свойственны только особенной силе Божией, даруемой через Откровение, как это делали полупелагиане, когда всеобщей благодати приписывали силу производить веру во Христа и покаяние. И эти-то именно заблуждения и осудила Церковь на Карфагенском соборе против пелагиан, а Поместная Западная, находившаяся в единении с Вселенской, на Аравсийском соборе против полупелагиан. На первом Церковь отвергла, как еретическую мысль, будто бы Бог не дарует природе человека особенной божественной силы для его спасения и будто бы для этого спасения достаточны одни естественные силы

человеческие, а на втором – Поместная Западная Православная церковь отвергала, между прочим, мысль, будто бы без евангельской проповеди или без сверхъестественного откровения вообще возможны вера во Христа и покаяние, ведущие к оправданию¹¹⁹.

Но, осуждая эти заблуждения, ни Вселенская, ни Западная церковь не сделала никакого логического разграничения между видами благодати; и это дало повод богословам в средние века, не противореча положительному учению Церкви, выставлять самые разнородные учения о благодати, которые и обнаружались со всей роскошью во время протестантских споров. Одни из них, не разграничивая вообще видов и действий благодати, приписывали ей всё, или почти всё, дело спасения, каковы кальвинисты и строгие лютеране; другие, отказывая человеку в способности к истинному добру до первого влияния, так называемой ими, предваряющей благодати на волю человека, с момента этого влияния представляли эту волю способной к содействию благодати и к тому, чтобы с этого момента он более и более заслуживал самую оправдывающую благодать. Таковы римские католики. Но и те, и другие, говоря о действиях благодати вообще и о призывании в частности, на самом деле имели в виду только особенную, евангельскую, даруемую в сверхъестественном Откровении, оставляя без внимания благодать всеобщую, которую Послание Восточных патриархов называет предваряющей. Не отделяя же в своей терминологии этой последней всеобщей благодати от особенной, евангельской, напротив, называя известные виды этой особенной благодати предваряющей, они дали повод православному богословию смешивать предваряющую или всеобщую благодать с предваряющей особенной благодатью и тем возбуждать вышеизложенные нами недоумения. А между тем учение Послания вполне подтверждается словом Божиим, которое учит о всеобщей благодати, простирающейся на всех людей, в отличие от особенной, явленной во Христе или через сверхъестественное Откровение вообще.

Слово Божие, хотя и не употребляет выражений: предваряющая, простирающаяся на всех людей благодать, тем не менее ясно свидетельствует о том, что как физическая жизнь всего сотворённого мира зависит от непрестанной деятельности всесодержащего и животворящего Духа Божия, который Сам даёт всему жизнь, и дыхание, и всё (Деян. 17, 25), так и нравственная жизнь людей вообще, или нравственно-религиозная в частности, зиждется на непрестанном влиянии на них Бога, сообразном с разумно-свободной природой человека.

Удостоверяя нас, что мы, будучи род Божий, Им живём, движемся и существуем (28), что Бог не далёк от каждого из нас (27), слово Божие учит, что поэтому мы можем и должны знать и понимать его не как что-либо подобное золоту, или серебру, или камню (Деян. 17, 29), но как личного Духа, и находиться в непрестанном живом общении с Ним; и притом знать также, как и всякий другой, доступный нашему познанию предмет, и 1) прежде всего через непосредственное бессознательное ощущение Его (φηλάφησις от ψηλαφάω – осязаю, ощупываю (Деян. 17, 27)), а затем 2) и через переработку этих ощущений в ясные мысли и чувствования относительно бытия и свойств Божиих, именно: а) через сознание своей нравственной потребности или через сердце, в котором написаны дела закона, по отношению к которому Он будет судить всякого человека (Рим. 1, 19; 2, 15–16) и сознание которого в форме совести живёт в нём; б) через видимые творения, в которых люди могут усматривать вечную силу и невидимую природу Божества (Рим. 1, 20), наконец, в) через историю рода человеческого, который произведён Богом от одной крови и от Него же получил предопределённые времена и пределы обитания (Деян. 17, 26). Всех этих действий всеобщей или промыслительной благодати Божией, отражающихся в сознании человека стремлением к Богу, Богопознанию и Богопочитанию, так достаточно для людей, что не только иудеи, имеющие сверхъестественное откровенное учение о Боге, должны бы чтить истинного Бога, но и язычники, не имеющие такого Откровения, почитая богов ложных, как уверяет слово Божие, чтут собственного истинного Бога, только не сознавая этого

(Деян. 17, 23), не имея именно возможности по нравственной испорченности своей переработать непосредственные ощущения Божества в правильные понятия о Боге и поставить себя в должные отношения к Нему; равно знают они, по уверению слова Божия, и то, что требования их естественного закона суть требования божественные: они, как выражается слово Божие, «знают правду Божию» (τὸ δικάωμα τοῦ Θεοῦ), или, как перевёл Св. Синод, «праведный суд Божий» (Рим. 1, 32) и потому «нравственно безответны» перед Богом (ст. 20, ἀναπολοῦνται), т. е. могут и должны придти к сознанию живущего в них, как и во всём человечестве, греха и потому не судить никого (2, 1), а искать Бога, не найдут ли Его (Деян. 17, 27), и в Нём одном искать суда, и оправдания, и освящения (Рим. 2; 1, 4, 9, 10, 12).

К этой именно цели, для которой, как мы видели, и существует в христианстве относительная языческая и иудейская нравственность, т. е. к относительному сознанию своей греховности и к исканию нравственной помощи свыше и ведёт всякого человека не только иудея, но и язычника, всеобщая или промыслительная благодать Божия. «Или пренебрегаешь (ты), – спрашивает св. апостол Павел всякого человека, как иудея, так и эллина-язычника, – богатство благодати, кротости и долготерпения Божия, не разумея, что благодать Божия ведёт тебя к покаянию» (Рим. 2; 1, 4, 9, 10, 12), εἰς μετάνοιαν, ко внутренней перемене, к изменению господствующего в тебе нравственного направления?

Таким образом, всеобщая или промыслительная благодать Божия, во-первых, не есть действие силы Божией сверхъестественное, отличное от сил человека, от его совести и разума, а есть то же, что действие этих самых сил, поскольку они находятся под непосредственным, явственно несознаваемым, промыслительным воздействием божественной, вездеприсущей, вседержавной и всеживотворящей силы – это есть благодать Бога не как Спасителя и Освятителя человека, но как Творца его и Промыслителя; во-вторых, она не оправдывает и не освящает человека, т. е. не даёт мира совести и силы к добру, не

восстанавливает даже и его формальной свободы, по которой он мог бы самостоятельно каяться и веровать, – так как это покаяние и вера возможны только под влиянием евангельской проповеди или откровенного слова Божия, – но руководит только к покаянию, составляет только подготовительную ступень для воздействия на человека слова Божия, порождает недовольство настоящим его духовным состоянием или, как выражается пр. Феофан¹²⁰, порождает томление духа, духовную тугу и вместе стремление к лучшему, хотя это лучшее и не представляется в определённых, конкретных чертах идеала добра; в-третьих, действие или плод этой всеобщей благодати, неотделимой от сил падшего человека и судеб его земной жизни, и есть та восприимчивость человека к добру, та способность его к спасению, которую протестанты в спорах с римскими католиками и между собой совсем отвергали в человеке, и тем лишали его достоинства человеческого, и приписывали исключительно благодати Божией, т.е. благодати евангельской. Наконец, эта всеобщая благодать или её действия бесспорно стоят в неразрывной связи с благодатью евангельской, хотя и не есть то же, что эта последняя, ибо сохранение за человеком его человеческого бытия и свойств без сомнения возможны были для праведного Бога не иначе, как ввиду от века предопределённого спасения человека во Христе, и действие промыслительной или всеобщей благодати подготавливает именно к покаянию через признание недостаточности человеческих сил для истинно доброй и блаженной жизни и порождает восприимчивость их к благодати, действующей через евангельскую проповедь¹²¹. Эта благодать, одним словом, есть то же, что *lex naturae* или *gratia generalis* как пелагиан, так и полупелагиан.

60. Благодать особенная или евангельская

Но эта всеобщая или, как называет её Послание Восточных Патриархов, предваряющая благодать, эта *gratia generalis* или *lex naturae*, как её называют пелагиане или полупелагиане, не есть то же, что *евангельская или спасительная благодать*, которую пелагиане совсем отвергали, а полупелагиане смешивали с всеобщей или промыслительной. Бог, как Творец и Промыслитель, действует своей зиждительной силой, т. е. всеобщей благодатью в каждом человеке; но как Искупитель и Освятитель действует своей особенной силой, т. е. евангельской благодатью, только в определённые времена и на тех только людей, которым Он Сам, как личный Бог, является, будет ли это явления выражаться в Его непосредственном слове к человеку о спасении во Христе, как, например, Адаму в раю, ветхозаветным пророкам, в лице Самого Христа Спасителя к апостолам, а через апостолов и христиан вообще к неведающим спасения, или вместе со словом в делах и обстоятельствах христианской жизни, поскольку эта жизнь возвещает спасение именно во Христе. Но в чём бы ни выражалось это явление спасающего Бога, во всяком случае оно, поскольку есть явление человеку, следовательно доступно его сознанию и мысли, может быть названо вообще словом, проповедью и притом евангельским словом, евангельской проповедью. Так понимаемое это откровенное слово *и есть явление самой благодати*, самой сверхъестественной силы Божией, *совершающей такие независимые от воли человека изменения в его падшей нравственной природе*, каких не могла совершать всеобщая или предваряющая благодать.

Откровенное слово Божие, с одной стороны, а) учит, что оно-то прежде всего и есть явление спасающей благодати, с другой, – б) что где нет этого слова, этого явления спасающей благодати, там невозможны и те изменения в падшей нравственной природе, которые обуславливают собой вступление человека в царство благодати или в земную Церковь Божию, в земное царство Божие.

а) Известна и сама собой понятна мысль Евангелия, что только Евангелием прежде всего спасается человек (1Кор. 15, 1–2); что спасение падшего невозможно без веры во Христа и неотделимо от этой веры; что вера в свою очередь зависит прежде всего от слышания (следовательно от сознания и известного понимания) слова о Христе: «Как веровать в Того, о Ком не слыхали? Как слышать без проповедующего?» (Рим. 10, 17). Эта проповедь или слово Божие и есть именно слово благодати (Деян. 21, 32), не звук только, но дух и жизнь (Ин. 6, 63), живое и действенное явление силы (Еф. 6, 17); оно есть то доброе семя, из которого, по слову Самого Спасителя, вырастает царство Божие (Мф. гл. 13); в нём заключается сила божественной истины (Ин. 8, 30–32); в нём заключается сила нравственного очищения (Ин. 15, 3); оно вселяется в людей обильно (Кол. 3, 16) и в известном смысле составляет их действительное, духовное, а не плотское родство со Христом (Мф. 12, 46–50); оно же прежде всего и возрождает их (Иак. 1, 18). Поэтому и верующие называются «возрождёнными не от тленного семени, но от нетленного, от слова Божия, живого и пребывающего во век; ибо всякая плоть, как трава, и всякая слава человеческая, как цвет на траве; засохла трава и цвет отпал: но слово Господе пребывает во век; а это и есть то слово, которое вам проповедано» (1Пет. 1, 23–25); лишь постольку христианин и есть христианин, верующий, поскольку он пребывает в слове Божиим и слово Божие в нём пребывает (1Ин. 2, 14; 1, 10), как семя новой возрождённой жизни (1Ин. 3, 3); короче сказать: оно есть «сила Божия ко спасению всякому верующему» (Рим. 1, 16).

б) И где нет этой силы, где нет явления Самого Бога, возвещающего падшему человеку о его спасении, или где нет уже спасённых, продолжающих возвещать то же Евангелие неведущим Его, там нет ни веры во Христа, ни покаяния, ни вообще спасения, там нет и церкви, как благодатного царствия Божия или как общества спасаемых на земле.

Все места Священного Писания, в которых говорится об условиях вступления в церковь со стороны самого человека, показывают, что хотя эти условия и коренятся в

предшествовавшем явлению Спасителя нравственном состоянии человека, но действительная возможность ко вступлению в это царствие даруется только действием на человека этого явления, т. е. особенной или евангельской благодатью.

Евангелие Иоанна более всех других новозаветных книг богато указаниями на эти условия; в нём беседа Спасителя с Никодимом (Ин. 3, 2–21) прежде всего обращает на себя внимание в этом отношении. Хотя речь Спасителя обращена здесь только к одному из начальников иудейских, но, говоря с ним, Спаситель имеет в виду не его одного и не иудеев только, но человека падшего вообще: всякий человек, никто, мир, люди, – таковы Его обычные выражения в беседе. Отсюда мы имеем право заключать, что и, говоря об условиях со стороны человека, Спаситель будет относить и эти условия ко всякому человеку. Так Он и делает. Из этих условий Он называет сначала возрождение вообще; но когда Никодим недоумевает, как возможно такое возрождение? Он указывает на веру и дела человека. И, говоря о вере и делах, Спаситель относит их, равно как и возрождение, ко всякому человеку. «Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную». «Свет, – говорит Он, – пришёл в мир, но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы. Ибо всякий, делающий худые дела, ненавидит свет и не идёт к свету, чтобы не обличились дела его, потому что они злы. А творящий истину (Св. Синод перевёл: поступающий по правде, ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀληθείαν) идёт к свету, дабы явны были дела его, потому что они в Боге соделаны». Итак, возрождение, вера, добрые дела – вот условия вступления в Царство Божие со стороны всякого человека. Если возрождение не возможно без веры, а вера без предмета веры, т. е. без Евангелия, то невозможны ли по этому учению, по крайней мере, истинно добрые дела, дела в Боге соделанные, вполне нравственное поведение вне Евангелия? Не эти ли дела, предшествующие вере, делают такую веру возможной для естественного человека без всякого на него влияния евангельской благодати?

Но Спаситель говорит не о прошедшем времени, а о настоящем, не о том, что было или будет с человеком, а о том, что теперь совершается пред светом, который уже явился в мир, словом, говорит о поведении или делах человека под влиянием уже Его собственного явления. К тому же об этих делах Он говорит не в смысле внешнего поведения, законной праведности, а выражается так, что они признаются истинно добрыми делами, что в них выражается истина, что они в Боге соделаны; а такое поведение и такие дела, как мы уже знаем, для естественного человека, находящегося под влиянием всеобщей благодати, невозможны. Ибо, чтобы придти к свету, нужно чтобы сам свет уже был в мире; чтобы повиноваться истине, нужно чтобы эта истина была познана и признана, как истина. А этот свет мира, эта истина, путь и жизнь, по учению Спасителя, и есть Он Сам. Говоря о добрых или злых делах человека пред лицом света, Спаситель очевидно говорит о них, как они обнаруживаются уже под влиянием этого света.

Здесь должно заметить, во-первых, то, что в беседе с Никодимом Спаситель отнюдь не отличает веры, как одного условия вступления в Царствие Божие, от дел, как другого условия этого вступления; Он не отличает и вообще веры от дел, а видит веру только в делах и дела только в вере; другими словами: веру Он понимает не как теоретический акт принятия какой-либо отдельной истины, а как нравственный акт движения всего человека к свету общения с Ним: «Верующий есть тот, кто любит свет, пришедший в мир: идёт к нему и тем являет, что он действует в Боге, поэтому он не осудится; а неверующий уже осуждён, потому что он, несмотря на то, что свет пришёл, более возлюбил тьму, нежели свет, не идёт к свету и этим обнаруживает злые дела свои» (Ин. 3, 18–21). Движение к свету или отвращение от него – вот те дела, в которых обнаруживается такое или другое настроение человека пред лицом света, а это движение или отвращение и есть ни что иное, как вера или неверие, которые прежде всего имеют нравственный, практический, а не умственный или теоретический характер. Во-вторых, то, что Спаситель в беседе с Никодимом об условиях вступления в Царствие Божие

различает людей на добрых и злых, верующих и неверующих, оправданных и осуждённых, не по тому, какими они были до Его явления в мир, а по тому, какими они оказались под влиянием этого явления. О том же – от чего это зависит, что одни из людей оказываются добрыми и идут к свету, т. е. веруют и потому спасаются, другие оказываются злыми, бегут от него, т. е. не веруют и осуждаются, и нет ли каких причин такого различия между людьми в прошлом их: обо всём этом Спаситель в беседе с Никодимом ничего не говорит.

Слова Спасителя во время праздника Кушней в Иерусалиме: «Кто хочет творить волю Его (Отца, пославшего Сына в мир), тот узнает о сём (Моём) учении, от Бога ли оно, или Я Сам от Себя говорю» (Ин. 7, 17) подтверждают только что изложенную мысль о нравственном характере того, что называется верой в Спасителя. Евангелие только для того есть именно Божие слово, а не человеческое, в ком есть хотение исполнять то, что требуется законом; не дела закона естественного или Моисеева, не дела вообще, как внешняя легальная нравственность, а свойство воли, готовность осуществлять закон так, как его понимает Спаситель и как он является в Его собственной жизни – вот что составляет способность человека признать учение Спасителя не человеческим, а божественным и Его Самого – не простым человеком, а посланным от Бога, словом, составляет условие его веры. Вера, таким образом, основывается не на знании каких-либо откровенных истин и заповедей, а на нравственном состоянии человека, на живом влечении к добру, как он изъяснено и явилось в учении и жизни Иисуса Христа. Как возникает в человеке это нравственное состояние, путём ли естественным, под влиянием всеобщей благодати, или сверхъестественным, этого из приведённых слов Спасителя опять не видно; но из них видно то, что это состояние оказывается таким или другим не иначе, как под влиянием проповеди евангельской; только ввиду этой проповеди оно может быть признано, как хотение или нехотение творить волю Божию.

На этот вопрос: откуда возникает в человеке такое нравственное состояние, которое делает его способным к вере,

определённо отвечает Сам Спаситель в другом месте того же Евангелия Иоанна: «Никто не может прийти ко Мне, если не привлечёт его Отец, пославший Меня. Всякий, слышавший от Отца и научившийся, приходит ко Мне» (Ин. 6, 44–45). Нельзя, следовательно, человеку самому собственными силами прийти к Спасителю; для этого нужно не только поучение, но и внутреннее влечение со стороны Самого Отца Небесного. Как совершается это влечение и поучение, через одно ли только Евангелие или и при участии естественного нравственного закона и, следовательно, при действии всеобщей благодати – об этом здесь и говорится. И то, и другое, без сомнения, неотделимы друг от друга: действие благодати всеобщей, проявляющейся в совести и разуме человека, находит своё усиление и прояснение в явлении Спасителя или в слове о Нём: Бог, как Отец, как Творец и Промыслитель мира, открывается через Евангелие чувству и сознанию человека падшего, как его Искупитель и Освятитель; действия благодати всеобщей и евангельской, так сказать, встречаются между собой при влиянии на нравственную человеческую потребность, оживляют её и делают человека способным как вступить в общение со светом, так и отвергнуться от него. Но как бы ни совершалось это внутреннее влечение Отца к Сыну, во всяком случае оно возможно только тогда, когда Спаситель так или иначе уже явился человеку; ибо только пред лицом Его и по отношению к Нему обнаруживается в человеке такое или другое направление его решимости. В приведённых словах Спасителя заключается ответ на вопрос: как приходит человек ко Христу, со своей стороны уже явившемуся? И этот ответ гласит: Сам Бог свидетельствует в сердце человека о Лице Иисуса Христа и Сам даёт воле человека способность направления именно к Нему. Веровать во Христа невозможно как без явления Самого Христа, так и без внутреннего влечения к Нему Отца.

В словах, обращённых Спасителем к Пилату язычнику: «Всякий, кто от истины, слушает гласа Моего» (Ин. 18, 37), выражается мысль, что в Спасителя может веровать только тот, кто предварительно знает истину и испытывает её влияние на себе; но и из этих слов нельзя заключать, чтобы в состоянии

естественном было возможно приготовление к вере именно во Христа. Истина и её влияние на людей имеют различные степени. Нравственная, безусловная истина, равно как и сила её – благодать, обитала только в Лице Иисуса Христа (Ин. 1, 17); и она, воплощённая, стояла пред лицом Пилата, к которому обращены объясняемые слова, и не могла не производить в нём свойственного ей внутреннего действия; если Пилат мог стать в такое или другое отношение к этой истине, то эта возможность дана ему только в Лице Иисуса Христа; без Его явления и действия в душе, производимого этим явлением, вера во Христа невозможна.

Итак, мы не находим в Евангелии Иоанна ни одного изречения, на основании которого действие благодати всеобщей можно было бы признать действием благодати спасающей во Христе.

Единственное место, которое, повидимому, противоречит этому, заключается в первых стихах 1-й главы Евангелия Иоанна, из которых несомненно, что Слово Божие, Сын Божий, которое от века было у Бога, через которого всё произошло, было жизнью всех людей, светом для всякого человека, и этот свет светил во тьме, и тьма не объяла Его (Ин. 1, 1–5). Но и это место относится к Слову, которое исторически явилось только в лице Иисуса Христа; о действии же сего Слова в людях до явления Его в мире возможно одно из двух предположений: оно было тождественно или с действием благодати всеобщей, естественной, обнаруживающимся в разуме и совести, а равно и в исторических судьбах человека, и следовательно не имело сверхъестественного характера и не исключало необходимости действия благодати евангельской для возрождения человека, или с действием исторического, сверхъестественного откровения ветхозаветного, которое (действие), поскольку относится к вере в Грядущего Мессию, по своему значению для спасения тождественно с евангельским словом о Распятом и Воскресшем.

Естественное отношение Бога к человеку и свидетельство ему о Себе через совесть и разум, как мы видели на основании учения св. апостола Павла, имеет известное отношение ко

Христу; только потому и живёт род человеческий – не только иудеи, но и язычники – на земле, что Иисус Христос есть Искупитель его, по предвечному определению Божию; лишь настолько и нравственное развитие его имеет значение, насколько оно послужит к осуждению или оправданию одних уже здесь на земле под действием слова евангельского, других, не знавших слова о кресте, на страшном суде Христовом под непосредственным влиянием явления Самого Лица Христова. Но ни те, ни другие не могут спастись, следовательно ни истинно покаяться, ни уверовать в Иисуса Христа без сего единого нравственного Судии всех людей – Иисуса Христа. Священное Писание не предлагает оснований для суждения о том, как возможны для неслышавших Евангелия во время земной жизни покаяние и вера в Иисуса Христа после их смерти, и как Он будет судить тех, которые об Нём ничего не слышали в жизни; но оно, с одной стороны, не открывает ясно, какие явления Откровения ожидают род человеческий в промежуток времени после всеобщего воскресения до всеобщего суда; с другой – положительно учит, что дух воскресшего Христа «проповедовал о спасении духам, находившимся в темнице» (1Пет. 3, 19), что и «мёртвым было благовествуемо, чтобы они, подвергшись суду по человеку плотью, жили по Богу духом» (2Пет. 4, 6), что Бог имеет снисхождение к неведению о Нём, «оставляет времена неведения» (Деян. 17, 30), что кому дано мало, от того меньше и взыщется, а кому дано много, от того и взыщется больше. Во всяком случае, как оправдание, так и осуждение людей, как временное на земле, так и вечное на небе, невозможны без явления и, следовательно, без действия, производимого явлением «мужа, предопределённого Богом к тому, чтобы праведно судить всю вселенную» (Деян. 17, 30).

Немногие места в других новозаветных книгах Священного Писания, имеющие отношение к нашему вопросу, если не доказывают, то и не опровергают нашего положения.

Слова Спасителя о языческих городах Тире и Сидоне, что они способны были бы покаяться во вретнице и пепле, если бы в них явлены были те же силы, какие были явлены в Капернауме

(Мф. 11, 12), подтверждают как то, что в человеке естественном есть восприимчивость к действиям спасающей благодати, и эта восприимчивость, без сомнения, основывается на действиях всеобщей благодати, так и то, что истинное покаяние и вера в Спасителя зависят не от этой благодати, а от той силы, которая явлена была в Капернауме, от действия слова и дела евангельского.

Даже слова св. апостола Петра к Корнилию: «Во всяком народе боящийся Его (Бога) и поступающий по правде приятен Ему» (Деян. 10, 35) не противоречат нашему положению: они выражают только то, что Бог не делает никакого различия между иудеями и язычниками относительно их спасения во Христе, лишь бы они имели должное внутреннее настроение в отношении к вести именно об этом спасении; Дух Святый видимо сошёл на Корнилия и на всех в доме его, слушавших св. апостола Петра, но сошёл вместе со словом апостола о Распятом и Воскресшем, а не помимо его; следовательно, и должное внутреннее отношение к этому слову возможно было в Корнилии не без действия этого слова.

И притча Спасителя о семени (Мф. гл. 13), уподобляя сердце человеческое земле, на которую падает семя, и различие в качествах этой земли уподобляя нравственному различию сердец человеческих в естественном состоянии, рассматривает землю не помимо семени, уже брошенного, и эти нравственные качества сердца не помимо евангельского слова, уже сказанного, следовательно, и совершившего своё действие в слушателях; сердца людей оказались более или менее доброй почвой не потому только, что они до слова были такими, но и потому, что они оказались такими после того, как чрез слово и его действия им всем дана была действительная возможность быть доброй почвой.

Итак, благодать всеобщая не есть то же, что благодать евангельская (призывающая к покаянию и вере в Иисуса Христа), точно так же, как и относительная естественная нравственность или внешнее поведение падшего человека не есть истинная добродетель или жизнь нравственного свободного человека. Эта свобода, понимаемая в идеальном смысле,

достигается всей жизнью уже возрождённого человека, а формальная свобода, составляющая условие этого возрождения и, во-первых, веры и покаяния, даруется только евангельской благодатью¹²².

61. Действия особенной или евангельской благодати

Назвав, по примеру Аравсийского собора, особенную благодать, о которой говорит Послание Восточных патриархов, в отличие от всеобщей благодати, евангельской, мы этим наименованием имели в виду указать не на то только, что евангельская благодать действует на человека прежде всего именно чрез Евангелие о Распятом и Воскресшем, но и на то, что действия её, через какое бы посредство они ни совершались в человеке, суть плод искупления, от вечности предопределённого и во времени совершённого Иисусом Христом, и простираются не вдруг на всех живущих на земле людей, а постепенно только на тех, кто Промыслом Божиим вводится в сферу проповеди об этом искуплении и подвергается прежде всего её влиянию. Действия, совершаемые в человеке евангельской проповедью, независимо от самого человека и без участия его собственной воли, и составляют тот последний момент чисто объективного спасения, за которым следует такое или другое отношение самого человека к этим действиям, или его воздействие на них.

Все эти действия могут быть названы на основании Св. Писания одним общим термином: призывание человека к вере во Христа и к покаянию, разумея под сим призыванием не внешнее, слышимое только слово о Христе, понимаемое в обширном смысле и во всяком случае независимое от воли естественного человека, но и преимущественно те соединяемые с слышанием этого слова и указываемые им же самим внутренние изменения, которые независимо от воли естественного человека совершаются во всей его духовной или нравственной природе и которые, вместе взятые, могут быть названы восстановлением формальной свободы человека.

Церковь, Ἑκκλησία, по этому уже наименованию своему на подлинном языке новозаветного откровения, есть общество призванных и именно прежде всего к вере и покаянию. Действие благодати Божией, призывающей к покаянию и вере,

начинается вслед за падением первых людей в раю и совершается непрерывно то словом непосредственно Самого Бога к людям, то через Его пророков, то в Лице Его едиnorodного Сына, то, наконец, через христианскую церковь. Притчи Спасителя о званых на брачный пир (Мф. 22, 2–14), о делателях в винограднике (Мф. 20, 1–16), о званых на вечерю (Лк. 14, 10–24) изображают ни что иное, как действия внешней благодати Божией, призывающей всех грешников к покаянию и вере, а через них и к царствию Божию. Сам Спаситель называет Себя Спасителем только грешных, а не праведных, врачом только больных, а не здоровых, и, призывая к Себе труждающихся и обременённых, собирая расточённых, всех приглашает взять на себя Его собственное иго, или крест, служить тому же делу, на которое Он посвятил свою земную жизнь, т. е. делам правды и любви, и под Его главенством и в общении с Ним и между собой составить одно тело, общество, царство благодати на земле, или земную церковь. С призывания к покаянию и вере в Распятого и Воскресшего начинается деятельность св. апостолов по сошествии на них Св. Духа (Деян. гл. 2). Оглашением и призыванием к покаянию, отречению от диавола и вообще от зла и к вере – нравственному сочетанию со Христом начинается дело спасения и для каждого отдельного, естественного человека в Православной Церкви до сего дня (см. чин Крещения).

Внутренние изменения, производимые словом благодати в нравственной природе естественного человека, касаются и его бессознательного стремления к добру и отвращения от зла, которые под влиянием этого слова оживляются, и нравственного чувства или точнее: совести, которая получает особенную энергию, и его сознания, или ума вообще, который получает способность ясного, сознательного различения добра и зла.

О таком влиянии евангельской благодати на естественного человека свидетельствуют слова Самого Спасителя: «Никто не может прийти ко Мне, если не привлечёт его Отец, пославший Меня» (Ин. 6, 44). Влечение, ἐλκύσις, употреблённое в этом случае евангелистом, означает именно то бессознательное

стремление, которое лежит в основании нравственной потребности человеческой природы и которое, ввиду Спасителя мира или слова о Нём, возникает с новой энергией и составляет для падшего человека мотив для его решимости к добру, вполне достаточный для противовеса живущей в нём наследственной склонности ко злу. Отец влечёт падшего человека ко Христу не тем только, что Христос или слово о Нём извне делаются доступными человеку без всякого с его стороны участия, но и тем, что вместе с этим словом и через это слово возникает в человеческой природе сила влечения к добру, которой прежде ей не доставало.

Это-то оживление нравственного бессознательного влечения составляет причину того, что и нравственное чувство, или точнее: совесть человека под влиянием Евангелия проявляется в нём также с особенной энергией.

Когда Лидия, женщина из города Фиатир, слушала разговор св. апостола Павла с собравшимися в молитвенном доме этого города женщинами, Господь, как повествуют Деяния апостолов (Деян. 16, 13–14), отверз сердце её внимать тому, что говорил Павел. Внимание возможно только к словам, которые почему-либо ценны, интересны для нас; чтобы внимать разговору апостола о Христе, нужно, чтобы сердце сочувствовало словам и делам Христа: это-то нравственное сочувствие или, что то же, оживление нравственного чувства Лидии и совершилось именно тогда, когда разговор Павла достигал её внешнего слуха. Но нравственное чувство в падшем человеке не иначе сознаётся, как в форме совести, и чем более оно живо, тем сильнее оно проявляется как в сочувствии добру, так и в отвращении от зла, и если это добро или зло относится к нам самим, то как в блаженстве мирной совести, так и в мучениях злой. На такое именно усиление энергии совести под влиянием слова Божия и указывает оно само. Когда св. апостол Пётр по сошествии Святого Духа обличал иудеев в том, что, убивая Иисуса Назорея, они убили Господа, – их сердца были, как выражается св. Лука, – прободены или пронзены этим словом – *κατενύγησαν τῇ καρδίᾳ* (Св. Синод перевёл: умилились сердцем. Деян. 2, 37), и они спрашивали: «Что нам делать, мужие, братие?» И

наоборот, в более чистых сердцах двух учеников, шедших в печальном настроении духа в Еммаус, эти сердца радостно горели в то время, когда неузнанный ими Спаситель говорил с ними во время пути и изъяснял Писание (Лк. 24, 32): «Не горело ли (или не пламенело ли, οὐχὶ ἡ καρδίᾳ ἡμῶν καιομένη ἦν ἐν ἡμῖν) в нас наше сердце, – говорили они сами, – когда Он говорил нам на дороге и когда изъяснял нам Писание?» Во всех этих случаях слово о Христе или толкование ветхозаветного Писания в смысле приготовления к вере Христа составляет орудие благодати, производящей особенные движения в сердце человека.

Но если влечение человеческой природы к добру усилено, нравственное чувство и совесть оживлены, то и ум человека или его мысль, поскольку она освещена, с одной стороны, этими внутренними состояниями, с другой – предметом или содержанием слова, возбуждающим эти состояния, не может не сделаться особенно восприимчивой к уразумению и усвоению этого слова. Вот почему и Священное Писание к действиям слова евангельского относит не только влечение человека ко Христу, не только отверзтие его сердца ко вниманию слова, но и отверзтие его очей, или, что то же, ума, как способности различения света от тьмы, добра во всей его красоте от зла во всём его безобразии. «Я теперь посылаю тебя, – говорил Савлу явившийся ему на пути в Дамаск Спаситель, – к язычникам открыть глаза им, чтобы ни обратились от (духовной) тьмы к свету и от власти сатаны к Богу и верой в Меня получили прощение грехов и жребий с освящёнными» (Деян. 26, 12–18).

Если мы припомним, что сказано раньше о свободе человека и различных её состояниях (см. 1-ю часть), то все изменения, совершаемые призывающей евангельской благодатью в нравственной природе падшего человека, вместе взятые, могут быть названы восстановлением формальной свободы падшего человека. Формальная свобода человека есть его действительная способность одинаково как к добру, так и ко злу, как к осуществлению, так и нарушению требований нравственного закона, и по этому самому понятию о ней предполагает в человеке то, чего он лишился в своём падении,

т. е. ясное сознание добра и зла, основывающееся на живости нравственного чувства, зависящей в свою очередь от силы инстинктивного нравственного влечения к добру, достаточно сильного для того, чтобы падший человек мог сам препобедить живущее в нём влечение ко злу. Такая возможность добра в падшем человеке утрачена. Его формальная свобода осуществлена не столько в добре, сколько во зле, которое преобладает в нём и делает свободный, активный выбор добра и зла невозможным для него. Влечение Отца к Сыну через явление Его или через Слово о Нём, отверзтие сердца и отверзтие очей ума, совершаемые в падшем человеке призывающей благодатью помимо и независимо от его воли, и составляют восстановление всех условий для новой свободной деятельности человека. «Если Сын освободит вас. – говорит Спаситель, освободит именно через слово, – то истинно будете свободны» (Ин. 8, 31, 36–37). «В момент воздействия благодати (разумеется, призывающей человека ко Христу), – говорит преосвященный Феофан, – человек хорошо видит всё безобразие своё внутри, и не только видит, но и чувствует. Его грызёт совесть. Но тут же даётся ему некоторое ощущение и сладости жизни в Боге. Если не дать сего, – сладость греха, как уже изведанная, сильнее влекла бы его к себе, нежели добро, и выбор бы всё падал не на сторону сего последнего, как и бывает в задумываниях перемениться без благодатного возбуждения. Ибо то общий закон: *ignoti nula cupido*, т. е. чего не знаем, того и не желаем. Но когда в благодатном возбуждении даётся ему вкусить сладость добра, то оно начинает привлекать его к себе, как уже изведанное, ведомое и ощущаемое». Короче: цель возбуждения благодатного и сила его в том, что оно извлекает человека из уз греха и поставляет человека на точке безразличия между добром и злом. Весы воли нашей, в которых она склоняется то на ту, то на другую сторону, должны теперь стоять в уровень. В руках человека полная свобода действия. Возбуждённый поставляется благодатью в среднее между грехом и добродетелью состояние. Она извлекает его из уз греха, лишив сей последний власти определять его к действию, как бы против воли, но и не переводит его на

сторону добра, а только даёт ощутить его превосходство и отрадность, с чувством обязательства быть на его стороне. Человек стоит теперь точно между двумя распутьями и ему предлежит решительный выбор¹²³.

С сего момента, т. е. с момента восстановления в человеке формальной свободы, начинается или сочетание благодати со свободой человека, т. е. постепенный переход последней с помощью благодати из реально злого состояния в реально доброе или, напротив, в большее и большее окаменение человека во зле, в состоянии реально злой свободы.

Этим оканчивается и изложение учения об объективном спасении человека, которое теперь может быть понимаемо только как следствие взаимодействия благодати и свободы человека.

Примечание первое. В подтверждение той истины, что Евангелие, Слово Божие, Откровение вообще, понимаемое как сумма богооткровенных знаний или истин, есть одно из орудий христианской благодати, по учению древних отцов церкви, не излишне здесь привести следующие слова св. Иринея из конца третьей его книги против ересей (adver. haeres. Lib. III, с. 24, п. 1): «Проповедь церкви повсюду постоянна и пребывает неизменно... Ибо дар Божий (т. е. откровенное учение или проповедь церкви) вверен церкви, как дыхание дано первоначальному человеку, для того, чтоб все члены, принимающие его, оживотворились: и в этом содержится общение со Христом, т. е. Дух Святой, залог нетления, утверждение нашей веры и лестница для восхождения к Богу. Ибо в церкви, говорится, Бог положил апостолов, пророков, учителей и всё остальное действие Духа»¹²⁴.

Примечание второе. «Православное обозрение», октябрь 1889 г., статья г. Н. А. Заозерского «О священной и правительственной власти в Церкви». Здесь нам впервые в русской литературе встретилась твёрдая постановка вопроса о том, какие полномочия относятся к священной власти в Церкви. «Благовестование Евангелия, или служение Слову, – по автору, – было первым и самым наивысшим призванием апостолов»; он приводит правила: 58-е апостольское, 19-е –

Лаодикийского Собора, 2-е – VII Вселенского Собора, из которых делает такой вывод: «Полномочие учения должно поставить в первый ряд в ряду (?) полномочий, даваемых рукоположением, или полномочий священной власти (*potestas orlinis*). Слово благовествования, исходящее из уст епископа и пресвитера, проповедующих с церковной кафедры, есть, по учению апостольскому и святоотеческому, такой же дар благодати Святого Духа, сообщаемый рукоположением, как и каждое их слово и действие в священнослужении, ими совершаемом» (с. 225–228).

Примечание третье. См. в том же сочинении у преосвященного Феофана, с. 140–142, о нравственном состоянии человека под влиянием благодати (по моей терминологии – благодати всеобщей), в отличие от состояния под влиянием откровенного слова Божия (благодати евангельской, призывающей ко спасению): здесь, т. е. в естественном состоянии, тоска беспредметная и удушливая, там, т. е. где действует откровенное слово Божие, сознание оскорбления Бога и осквернения себя, сознание, не лишённое однако отрадной светлости и оживлённости внутреннего состояния; здесь безотрадная скорбь, досада на себя и стыд пред людьми из-за нарушения человеческих правил и вообще из-за временных отношений; там крушение духа из-за нарушения воли Божией и помрачения славы Его, растворяемое некоторой надеждой на милость Божию; здесь светлые порывы, благороднейшие стремления (движения идей), хотя и возвышающиеся над обыкновенным порядком вещей, но разрозненные, прерывистые, упирающиеся в какую-то неопределённую, туманную и безжизненную даль, там же ощущение некой лучшей, совершеннейшей и отраднейшей жизни, обращённой к Богу и в Нём чающее успокоения, объёмлющее дух всесторонне, живительное, зародыш новой лучшей жизни.

III. Объективно-субъективное спасение человека

62. Начало христианской жизни¹²⁵: покаяние и вера, или обращение

Следствием свободных движений воли формально освобождённого человек служат под влиянием на него евангельской благодати или покаяние и вера, одним словом, обращение человека, или нераскаянность и неверие, одним словом, ожесточение его. Слова: «Покайтесь и веруйте в Евангелие» (Мк.1:15; Мф.4:17), – были первыми в устах Спасителя к народу иудейскому. «Вы не захотели (т. е. покаяться и уверовать) и потому оставляется вам дом ваш пуст» (Мф.23:37–38), – были последние слова Спасителя Иерусалиму. Вообще всё содержание слова Божия как ветхозаветного Закона, так и Евангелия, влияя на все силы человеческой души, не иное может вызвать свободное их воздействие, как только совокупность таких внутренних движений, которые составляют или покаяние и веру, или нераскаянность и неверие.

1) *Покаяние*. Нравственный закон, исполненный жизнью Спасителя мира, есть тот же самый закон, который Богом дан был через Моисея и который написан в сердце человека. Представляемый теперь словом Божиим чувству и сознанию формально освобождённого человека, он освещает перед ним самим всю глубину и прочность злого живущего в нём настроения и целое поле содеянных им внешних поступков, противных закону, а вместе даёт ему почувствовать и сознавать как то, что всё это зло есть дело его свободы, содеянное им с сознанием его незаконности, так и то, что требования этого закона суть требования живого, всемогущего и всеправедного Бога. Короче: под влиянием слова о нравственном законе, как законе Божиим, падший человек чувствует себя всецело виновным перед Самим Богом, безызывинительным именно перед Ним, безответным. Отсюда далее болезненные, сокрушительные чувства, теснящиеся в сердце человека со всех сторон: к себе – презрение, потому что сам был виной своего нравственного развращения; перед другими людьми –

стыд, потому что сам сделался поношением человеков и уничижением людей (Пс.21:7); перед всемогущим и всеправедным Богом – болезненный страх и ожидание близких временных и отдалённых вечных зол. Наконец, чувство собственного нравственного бессилия и беспомощности довершает внутреннее потрясение человека: он хотел бы сделать свои дела несделанными, но это невозможно; хотел бы вырвать из себя самого живущее в нём злое настроение, но онорослось со всем его существом; хотел бы нравственно умереть, чтобы восстать в лучшем состоянии, но это не в его силах. Тогда-то, если он не хочет погибнуть в отчаянии или ожесточиться во зле, он начинает спрашивать возвещающих ему слово Божие: «Что сотворю?», как об этом спрашивали слушатели Иоанна Предтечи, обличавшего злые дела иудеев и указывавшего на Агнца Божия, вземлющего грехи мира (Лк. 3, 10; 12, 14); или слушатели св. апостола Петра, обличавшего народ, распявший Сына Божия (2, 37). Но такое неотвращение от слова Божия, а стремление по его указанию найти исход из своего состояния есть уже начало покаяния и не покаяния только, но вместе и начало веры, которая также неотделима от покаяния, как сознание зла неотделимо от сознания добра, как признание свойств праведности и всемогущества в истинном Боге неотделимо от признания в Нём и Его беспредельной благодати, как проповедь о Распятом неотделима от проповеди о воскресшем Икупителе мира, как приглашение: покайтесь неотделимо от другого: веруйте в Евангелие. Поэтому и полное понятие покаяния возможно только в связи с тем что называется верой во Евангелие.

2) *Вера, её различные значения.* Понятие о вере евангельской лучше всего получим из учения о ней самого Евангелия. Евангелие же различает следующие значения веры:

а) значение содержания евангельского учения, совокупности всех истин, заключающихся в слове Божиим, к чему бы они ни относились или так называемой веры предлежителльной; в таком смысле св. апостол Павел говорит о наставлении в вере (Гал.3:2–5), после которого веровавшие этому наставлению получили Духа. Очевидно вера, в которой

слушатели наставлены были, означает здесь содержание наставления, а не субъективный акт доверия этому содержанию, через который они удостоились получить Духа.

б) Значение нравственного убеждения, т. е. убеждения в том, что известное нравственное произвольное действие согласно или несогласно с требованиями нравственного закона. В таком смысле говорит св. апостол Павел о вере по поводу соблазняющихся той или другой пищей. «Ты имеешь веру? Имей её сам в себе, пред Богом (о другой вере он говорит противное именно, что нужно её исповедовать). Блажен, кто не осуждает себя в том, что избирает. А сомневающийся, если ест, осуждается; потому что не по вере; а всё, что не по вере – грех» (Рим.14:22–23). «Я знаю, – говорит в той же главе св. апостол, – и уверен в Господе Иисусе, что нет ничего в самом себе нечистого, только почитающему что-либо нечистым, тому нечисто» (Рим.14:14). Следовательно, немощный совестью грешит против своей веры, т. е. против своего субъективного нравственного убеждения вообще; потому, называя такового немощным в вере, св. апостол понимает под немощью собственно недостаток твёрдости в убеждениях, а под верой – эти нравственные убеждения вообще.

в) Значение нравственного свойства, называемого верностью, честностью в делах своего звания: «Если некоторые, – говорит св. апостол Павел об иудеях (Рим. 3, 3), – и неверны были, неверность их уничтожит ли верность Божию?» (μή ἡ ἀπίστία αὐτῶν τὴν πίστιν τοῦ Θεοῦ καταρύσῃ;) Все эти три значения веры не имеют применения к вере, как известному отношению воли формально освобождённого человека к возвещаемому ему слову Божию: в первом значении вера мыслится, как нечто только объективное по отношению к этой воле; во втором и третьем относится вообще к поведению человека, а не специально к его поведению в отношении к слову Божию.

г) Значение доверия кому-либо в смысле принятия его слов и вообще поведения за искренние, правдивые, истинные. В таком смысле употребляли слово: вера 1) Спаситель, когда, например, говорил Никодиму: «Если Я сказал вам о земном и

вы не верите, как поверите, если буду говорить вам о небесном?» (Ин. 3, 12); 2) ученики, сказавшие Ему среди прощальной Его беседы, что они теперь веруют, что Он от Бога изшёл, на что Спаситель употребляя слово: вера уже в другом, более обширном смысле (см. ниже) ответил: «Теперь веруете? Вот наступает час и настал уже, что вы рассеетесь каждый в свою сторону и Меня оставите одного» (Ин. 16, 31–32). В таком же смысле употребляет это выражение евангелист Иоанн о Самом Спасителе, что Он не вверял Себя тем многим, которые из-за его чудес уверовали во имя Его (Ин. 2, 23–24). Понимаемая в таком смысле вера называется исторической.

д) Значение доверия, в частности, к силе чудодейственной. В таком смысле говорил Спаситель ученикам, удивившимся тому, что по слову Его засохла смоковница: «Имейте веру Божию. Ибо истинно говорю вам: если кто скажет горе сей: подвигнись и ввергнись в море, – и не усомнится в сердце своём, но поверит, что сбудется по словам его, будет ему, что ни скажет» (Мк. 11:13–14; 22–23).

е) Значение твёрдой надежды на помощь Божию: «Верой (ветхозаветные праведники) побеждали царства, получали обетования, укреплялись в немощи, были крепки на войне» и пр. (Евр. 11 гл.); на обетования Божии: «Авраам, – говорит в другом месте св. апостол Павел, – не поколебался в обетовании Божиим (о рождении сына) неверием, но пребыл твёрд в вере (Рим. 4:20); «Вера есть, – говорит тот же св. апостол, – уповаемых извещение»¹²⁶; и особенно на спасение благодатью: «Мы веруем, – говорит св. апостол Пётр на Иерусалимском соборе в подтверждение той мысли, что не следует возлагать на выи христиан из язычников ига обрядового Моисеева закона, – что благодатью Господа Иисуса Христа спасаемся» (Деян. 15:11).

Наконец, ж) значение, обнимающее собой все три последние вида веры, и в то же время заключающее в себе понятие о практической деятельности, согласной с содержанием того, во что веруется, именно значение *последования за Христом, вступления в число Его учеников* – не в смысле слушателей только его учения, а слушателей и исполнителей

вместе, и ещё больше исполнителей, чем слушателей, значение *принятия Христа всеми силами души, короче: значение веры во Христа, как всецелой личной преданности Ему, как своему Богу и Спасителю, в своих мыслях, чувствованиях и делах.*

В этом последнем значении понимает веру Сам Спаситель, когда а) о верующем говорит, что: «Верующий в Меня не судится, а неверующий уже осуждён, потому что не уверовал во имя едиnorodного Сына Божия» (Ин. 3, 18); здесь акт веры или неверия, с одной стороны, и суд – с другой, понимаются, как тождезначащие понятия; неверие есть осуждение себя, вера есть освобождение от суда, оправдание. В чём же состоит это осуждение и это оправдание или вера и неверие? «Суд (или неверие), – говорит Спаситель, – состоит в том, что свет (т. е. Я) пришёл в мир», но человек не идёт к свету, ненавидит его; а оправдание или вера состоит в том, что человек идёт к свету (Ин. 3, 18–20). «Доколе Я в мире, Я свет миру: кто последует за Мной, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни (Ин. 9, 5, 8, 12). Я – свет, пришёл в мир, чтобы всякий, верующий в Меня, не оставался во тьме» (Ин. 12:45). Хождение во свете и вера, хождение во тьме и неверие, другими словами: всецелая личная преданность Христу или отвращение от Него – вот значение веры и неверия в Евангелие! б) Когда о неверующих говорит, что они «не из Его овец» (Ин. 10:26); веровать во Христа, по Его учению, значит находиться в таком же отношении к Нему, в каком овцы находятся к Пастырю: они знают его, слушаются голоса его и идут за ним, но не бегут от него, как от наёмника (Ин. 3, 4, 27). Знать голос своего Пастыря, проникающий во все силы души, слушаться этого голоса и ходить, куда он ведёт, всё это вместе взятое и значит веровать; в) когда в последний день праздника кушаний стоял Иисус и возгласил: «Кто жаждет, иди ко Мне и пей. Кто верует в Меня, у того из чрева истекут реки воды живой» (Ин. 7:37–38). Веровать во Христа – значит принимать в себя, пить воду жизни, иначе: воспринимать в себя и ассимилировать в себе Его мысли, чувства и направление воли, что возможно только для жаждущего, т. е. для находящегося в состоянии покаяния, для сознающего себя нищим в добре, для плачущего о своём зле и

для алчущего и жаждущего помилования (оправдания) и силы к добру. Такой жаждущий, напоённый водой жизни, будет сам иметь в истинном смысле жизнь в себе самом и давать жизнь – напоить других жаждущих; г) когда говорит: «Приидите ко Мне, возьмите иго Моё (или крест Мой) на себя, научитесь от Меня, следуйте за Мной» (Мф.11:28 ест.); во всех этих и подобных изречениях Спасителя выражается призывание слушающих к вере, к званию учеников Его, которое в том и состоит, чтобы, слушая и видя Учителя, больше и больше знать Его и исполнять всё то, что выражается Его словами и делами, одним словом: пребывать в Нём. «Что мы познали Его, – говорит евангелист Иоанн, – узнаём из того, что соблюдаем Его заповеди» (1Ин.2:3). «Потому узнают все, что вы Мои ученики (т. е. веруете в Меня), – говорит Сам Спаситель, – если будете иметь любовь между собой» (или вообще, если будете соблюдать Мои заповеди) (Ин.13:35; 14, 15).

Таким образом, вера в Евангелие есть, во-первых, известное отношение формально освобождённого человека не к тому или другому учению только слова Божия, не к тем или другим только словам и делам святых Божиих или к словам, делам и заслугам только Самого Иисуса Христа, а прежде всего и существенно к Самому Лицу Иисуса Христа. «Если не уверуете, что это Я, – говорит Он, – то умрёте во грехах своих» (Ин.8:24). Только личная преданность каждого отдельного верующего Лицу Самого Иисуса Христа и есть основание доверия и ко всему содержанию слова Божия, к каждому отдельному изречению, действию и учреждению как Самого Спасителя, так и его пророков и апостолов. Всё это содержание своим центром имеет лицо Иисуса Христа, составляет выражение Его духа, свидетельствует о Нём же. «Кто ты?» – спрашивали Его фарисеи после того, как Он сказал: «Если не уверуете, что это Я, то умрёте во грехах своих» (25). «Я то, – отвечал Иисус, – что и говорю вам». Т. е. всё, в чём Я являюсь вашему сознанию и чувству, всё то, что вам говорит обо Мне Откровение, всё это и есмь Я. В этом смысле Он сказал народу, спрашивавшему Его: «Что нам делать, чтобы творить дела Божии?» «Вот дело Божие: чтобы веровали в Того, кого Он

послал» (Ин.6:28–29). Во-вторых, вера есть отношение человека к Лицу Спасителя не одной какой-либо стороной своей духовной природы, она есть не принятие только Его слов и поведения за искренние и истинные, или вера историческая; такую веру имеют бесы и трепещут (Ин.2:19), только так верующие «временем веруют, а во время искушения отпадают» (Лк.8:13); такая вера есть вера без дел, и потому мертва (Иак.2:26). Она, далее, не есть вера только, как уверенность в чудодейственной силе Спасителя и как сама совершающая чудеса: Спаситель не совершал для иудеев чудес, возбуждающих только удивление к Его могуществу и всеведению, иногда запрещал говорить о совершённых Им чудесах и тем показывал, что вера в Него не есть слепое подчинение величию какой-либо силы или плод внезапного ощущения, возбуждённого необычайными явлениями в видимом мире. Многим, которые во имя Его пророчествовали, изгоняли бесов и многие чудеса творили, Он скажет в последний день: «Я никогда не знал вас; отойдите от Меня, делающие беззаконие» (Мф.7:22–23). «Если имею дар пророчества, – говорит св. апостол Павел, – и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, то я ничто» (1Кор.13:2). Она не есть, далее, – только надежда на помощь Божию, на обетования Божии вообще и, в частности, на спасение Его заслугами и благодатью: эта надежда, если она не соединяется со всеми другими условиями своего осуществления, которых требует Сам Бог и которые заключаются в исполнении всей воли Божией, может остаться тщетной, мёртвой. Все эти три вида веры, правда, входят в состав истинной, спасающей веры. И знание откровения Божия, как оно является во Христе, необходимо: не зная Бога во Христе, нельзя и стать к Нему ни в какие отношения; и вера в чудодейственную силу Спасителя необходима, – иначе как люди плотские узнали бы, что Он есть Бог, и как приходили бы к Нему, если бы не ожидали прежде всего помощи в телесных своих нуждах, какой они не находили нигде в мире? И вера, как уверенность в спасении благодатью и вообще в исполнении обетований Божиих, необходима: без этой уверенности нет

доверия вообще к словам Спасителя и, в частности, к умиротворению своего сердца, сокрушённого покаянными чувствами. Но всего этого недостаточно для того, чтобы быть истинно верующим; для этого нужно действительное, фактическое последование за Христом, исполнение всей Его воли своей волей формально освобождённого человека; другими словами: нужна всецелая личная преданность Ему, как своему Богу и Спасителю, в своих мыслях, чувствованиях и поведении. *Такая всецелая преданность человека Лицу Спасителя мира и Его делу и есть спасающая его вера.*

А с этим и покаяние есть столь же всецелое отделение своего я от всего своего, созданного им самим, духовного организма зла, отвращение от этого зла и действительное отвержение его затем, чтобы всецело отдаться Христу и Его делу.

Таким образом, *вера и покаяние составляют две стороны одного нераздельного акта обращения* человека ко Христу, и самое обращение есть ни что иное, как, с одной стороны, отвращение человека от живущего в нём зла, ненавидение его, с другой – направление всего «я» со всеми его силами ко Христу и Его делу.

63. Три момента в процессе обращения по изображению евангельской притчи о блудном сыне (Лк. 15, 11–32)

Из данного понятия о покаянии и вере или об обращении видно, что невозможно мыслить это обращение, как мгновенное, единичное и притом объемлющее всю нравственную природу человека внутреннее движение воли или как внезапный внутренний переворот всего строя нравственной жизни падшего человека. Напротив, элементы, входящие в понятие о покаянии и вере, заставляют предполагать, что обращение падшего человека складывается из неисчислимого множества самых разнообразных внутренних движений в естественном человеке, начиная от самых слабых, ускользающих от сознания его и как бы вовсе независящих от него, до вполне сознательных и свободных, потрясающих его существо. Эти элементы суть известные стремления, чувствования и мысли покаянной веры, составляющие действия, с одной стороны, евангельской благодати, с другой – формально освобождённого человека. Как действия, производимые евангельской благодатью, становятся достоянием сознания и чувства человека не вдруг и не в полном своём составе, а лишь по мере единичных возбуждений, которые влияют на человека в бесконечно разнообразных степенях и видах; так, с одной стороны, и самая формальная свобода человека, как только формальная, безразличная сама по себе как к добру, так и ко злу, ещё не предполагает собой нравственной личности, как имеющей определённые, свободно созданные нравственно-добрые качества, как готовой к той всецелой решимости последования за Христом, какая предполагается покаянной верой. Эти качества свободно создаются под влиянием евангельской благодати также только мало-помалу, пока они не созреют до такой степени, что «я» падшего человека становится *действительно нравственно определённой личностью* в добром направлении и, следовательно, способной свободно

отдать себя в волю своего Спасителя, как орудие Его только воли.

Весь процесс так понимаемого обращения естественного человека в самых общих, основных чертах своих лучше всего изображён в евангельской притче о блудном сыне: «Пришедши в себя, – говорит Спаситель о блудном сыне после того, как Он изобразил его бедственное положение на дальней стране, – блудный сын сказал: «Сколько наёмников у отца моего избыточествуют хлебом, а я умираю от голода! Встану и пойду к отцу моему и скажу ему: «Отче! Я согрешил против неба и пред тобой. И уже не достоин называться сыном твоим; прими меня в число наёмников твоих». Встал и пошёл к отцу своему».

Из этих слов на различные моменты в процессе обращения человека указывают следующие три выражения: пришедши в себя; встану, пойду; встал и пошёл. Первое характеризует состояние формальной свободы человека, под влиянием евангельской благодати сделавшейся способной к решимости последовать призыванию. Этот момент может быть назван возбуждением человека. Второе характеризует первое действие формальной свободы человека по его побуждению, т. е. её действительное склонение на последование евангельскому призыванию, первый зародыш покаянной веры, возникающий в душе естественного человека не без внутренней борьбы между живущим в нём злом и влечение евангельской благодати. Третье указывает на *результат этой борьбы, как заключительный момент зарождения покаянной веры, или обращения.*

Возбуждение. Придти в себя значит то же, что из бессознательного или полусознательного состояния возвратиться к сознательному, опомниться, вполне пробудиться или проснуться. В нравственном же смысле значит то же, что из ослепления, нечувствия и беспечности в отношении к добру и злу придти в сознание и чувство того и другого, в сознание своей ответственности за то и другое, и вместе в чувство обязательности делать добро и не делать зла. Блудный сын, свободно оставивший отеческий дом, оставался в нравственном ослеплении, нечувствии и беспечности, пока у него было ещё

имение, и пока он мог жить распутно. Действием всеобщей или промыслительной благодати он был, правда, отчасти выведен из этого состояния: голод, рабство свинопасу, работа, которая не могла обеспечить его даже той пищей, которой питались нечистые животные, давали ему чувствовать всю бедственность его положения и заставляли искать лучшего. Но он не придумал бы сам ничего лучшего, никакого выхода из своего положения, если бы евангельская благодать не открыла ему, что и для него есть ещё дом отчий, не дала почувствовать, какое довольство царствует в этом доме, и не оживила в нём влечения к этому родному крову. Блудный сын, по словам Спасителя, опомнился только тогда, когда вспомнил: сколько наёмников у отца его избыточествуют хлебом и сравнил своё положение с положением этих наёмников. Не будь в нём этого воспоминания, т. е. не будь для падшего человека откровенного слова Божия о спасении, он сам собой не придумал бы для себя спасения; он не мог бы сказать: встану и пойду; ибо не знал бы зачем вставать и куда идти. Его состояние на далёкой стране, вне влияния евангельской благодати, можно также сравнить и с состоянием человека спящего, у которого сон, правда, под влиянием всеобщей благодати беспокоен, тяжёл, соединён с мрачными грёзами, прерывается инстинктивным криком: «Умираю!» но всё же это не есть вполне сознательное состояние. Евангельская благодать открывает ему глаза, т. е. сознание не только зла, но и добра; показывает ему образ родительского дома; даёт ему чувствовать, как отрадно ему было бы возвратиться в этот дом; заставляя его сознаться, что он сам виной того, что оставил отца своего и что от него самого зависит теперь встать и пойти к отцу своему.

Вот состояние формально освобождённого человека под влиянием тех действий евангельской благодати, *которые отнесены нами к субъективному спасению человека!* Чтобы это спасение сделалось субъективным, для этого требуется, чтобы формальная свобода сама сочеталась с благодатью, чтобы блудный сын, призываемый к отцу тогда, когда он, хотя ещё на стране далёкой, но уже воображает дом отца, или когда он, хотя ещё лежит на своей постели, но уже с открытыми глазами,

чтобы он сам захотел встать и возвратиться к отцу. Он пришёл в себя; но встанет ли?

Склонение к последованию евангельскому призыванию. Чтобы действительно самому встать, для этого нужно уже быть самим собой, т. е. нравственно определённой личностью; а в формально освобождённом человеке, в его личности преобладает грех; истинно добрые мысли, чувства и стремления, возникшие в нём под влиянием всеобщей и евангельской благодати, хотя и живы в нём и сознаются им, но они не выходят от центра его личности, не суть его собственное дело; обратиться же в его собственные духовные качества они могут только тогда, когда энергия его «я», связанная греховным настроением, с помощью этих благодатных возбуждений высвободится сколько-нибудь из этого греховного настроения и среди самого процесса этого высвобождения не создаст в себе тех или других зачатков своего собственного доброго нравственного настроения, которые сделают её способной к собственной решимости: встать и идти. Эти зачатки его собственного, самодеятельно с помощью благодати созданного в себе, настроения и суть зачатки тех нравственных элементов, которые, взятые вместе, составляют то, что мы называли покаянной верой. Проследить зарождение их в формально освобождённом человеке нет возможности по бесконечному разнообразию внутренних условий и внешних обстоятельств, среди которых совершается обращение того или другого человека. Опытные подвижники различают в процессе этого обращения момент колебания человека после того, как он проснулся: вставать ему или не вставать? Далее движение формальной свободы человека сначала к его собственному злему настроению, чтобы из него высвободить своё «я», чтобы человек возвратил себе потерянную над собой власть и стал до некоторой степени личностью с известными нравственно добрыми качествами; наконец, движение этой, до известной степени окачествованной¹²⁷, личности к Богу, чтобы принести Ему себя в жертву, отдать Ему всецело всю свою, до известной степени уже реально добрую свободу в жертву или, что то же, в орудие Его воли.

Что не всякий проснувшийся тотчас встаёт, т. е. что не всякий формально освобождённый приступает к перемене жизни на лучшее, это понятно.

Евангельская благодать ставит человека, с одной стороны – стороны благовестия, вести о милосердии Божиим и искупительных страданиях Богочеловека и Его славы – в льготное, отрадное состояние, а с другой – со стороны правды Божией, не пощадившей Единородного, требующей всецелого самоотвержения и указывающей на вечные муки неисполняющим этих требований – в болезненное, стеснительное состояние. Кто увлечётся более первой стороной, тот легко позволяет себе бесплодное парение мыслей, преждевременно предаётся радости доброй жизни, не успев испытать и оценить всех её условий, забыв о живущем в нём целом организме зла, и потому незаметно для себя рассеивается, охлаждается, благоприятное время к внутренней работе над собой пропускает и впадает снова в обычную нравственную мертвенность. Кто, напротив, прилегает более ко второй стороне, тот легко считает возникающие из неё серьёзные мысли мрачными и задачи – крайне трудными; для облегчения себя от этих мыслей и задач берётся за обычный образ жизни или невинные будто бы развлечения, беседы, чтения; а иной подвергает исследованию родившееся от обращения в себе зло, томительное чувство, чтобы доискаться, от чего и как оно могло образоваться. Там сторонние впечатления, а здесь – разлагающее действие исследования изглаживают спасительное изменение, произведённое евангельской благодатью в нравственной потребности человека; от чего он снова падает в обычную, неподвижную нравственную дебелость.

Премудрая благодать попускает эти колебания, не насилуя ею же самой восстановленной формальной свободы человека, напротив, давая ему возможность постепенно освоится с новыми возникающими в нём влечениями, обсудить своё внутреннее состояние, ввиду этих влечений не только ко злу, но и к добру, склониться к добрым влечениям не только своей мыслью, но и своим собственным чувством, и сделать над

собой, хотя малое, но самостоятельное усилие, чтобы попробовать встать с нравственно смертного одра своего. Как зарождается это первое, едва заметное, но тем не менее самостоятельное усилие, как произносится в сердце это, единому Богу слышное, слово: «Надобно же, наконец, так сейчас и начну», – об этом может сказать, если только может, лишь тот, кто сам, в сознательном возрасте, имел счастье обратиться ко Христу. И того никто также не может сказать, кто в этом зародыше первых самостоятельных движений падшего человека к добру есть более действующий – благодать или свобода? Несомненно только то, что и свобода действует и благодать содействует. Можно и так сказать: свобода отдаёт себя, как пустую, ещё не обладающую собственной энергией возможность к добру, благодати; а благодать, со своей стороны уже проникшая несознаваемо для человека в основу его нравственной потребности, сочетается с её остатками, не совсем угасшими в падшем состоянии человека, усиливает их своей силой и составляет, таким образом, содержание формальной свободы человека. Отсюда сила уже желания, сознаваемого как своё вполне собственное желание: «Сейчас встану, сейчас за дело; не могу более колебаться». Лежащий во зле, наконец, делает действительно первое усилие подняться.

Но в это мгновение бездна зла, с которым доселе успела срастись энергия нашего «я» и в котором развились и окрепли силы его, даёт ему чувствовать всю тяжесть свою. У больного физическими болезнями, когда он проснётся от крепкого сна и пока думает встать, всё в теле спокойно; но лишь только он сделает усилие, чтобы напрячь свои мышцы и действительно встать, все боли в теле, дотоле не беспокоившие его, дают о себе знать мучительными ощущениями. Так и грех, составляющий преобладающее настроение падшего человека, молчит, пока его не касаются; но, когда хотят его поправить, он тысячеглавый, как называет его св. Иоанн Лествичник, испускает на человека тысячи воплей. «Помысел за помыслом, движение за движением поражают бедного человека и влекут назад; нападая без всякого порядка, со всех сторон охватывают душу и погружают её в волнении своём. Всё доброе у человека

держится как бы на волоске, и сам он поминутно готов оторваться от того, чем держится, и снова погрузиться в ту же среду, из которой хотел выйти. Одно спасает его – та сладость, льгота и отрада, которые вкусить он удостоился в момент возбуждения, и та крепость, которую ощутил он, когда изрёк в сердце: «Итак, сейчас начну». Кто видел, как малая искра туда и сюда носится в дыму, но всё ещё как бы стоит за себя, или как малая частица дерева бросается волнующейся струёй то вверх, то вниз, то вправо, то влево, – тот имеет в этом образ того, что бывает в сию минуту с благим желанием человека».

«Здесь предлежит человеку как бы генеральная битва с грехом»¹²⁸, из которой он должен выйти победителем в том смысле, чтобы упорным противодействием злым наклонностям своим исподволь образовать для своего «я» новые, свободно созданные с помощью благодати, качества, которые и составляют для него свободно созданный зачаток нового духовного организма, хотя этот зачаток и долго будет окружён со всех сторон следами старого организма ветхого человека, противоборствующими новому. Характер этих новых качеств определяется теми условиями, среди которых они свободно создаются.

Сознавая под влиянием благодати в своём духовном организме присутствие зла, плоти (в нравственном значении этого слова) и отсутствие какого-либо доброго, свободно созданного в себе качества, «я» обращаемого субъекта необходимо сознаёт и, следовательно, чувствует своё полное нравственное ничтожество и тем более сознаёт и чувствует его, чем более он находится под влиянием благодати. Зарождение и рост такого вполне понятного сознания и чувства есть уже зародыш той великой, исключительно христианской добродетели, которая называется смирением. (Блаженни нищие духом... Первые слова Спасителя в Его Нагорной проповеди). Смирение, т. е. сознание и чувство своего нравственного ничточества перед лицом Божиим есть первая нравственно добрая основа или точка опоры в злом организме нашего «я», опираясь на которую оно само, как уже окачествованное и имеющее, так сказать, свою нравственную физиономию, опять,

с помощью той же благодати, мало-помалу создаёт в себе зародыши и других нравственно добрых предрасположений, свойственных покаянной вере.

Само по себе смирение есть уже прямая противоположность эгоизму, понимаемому как духовный, как гордость или надменность, т. е. как услаждение человека собственными достоинствами и стремление к независимости от других личностей, соединённое с чувством превосходства над ними. Само по себе смирение есть, следовательно, уже противочувствие или духовное противоядие эгоизму.

Но парализуя духовный эгоизм, смирение тем самым парализует эгоизм чувственный, или, что то же, чувственность естественного человека; ибо для «я», сознающего своё нравственное, следовательно, духовное ничтожество, не может не уясняться и ничтожество всего материального мира и его чувственных благ, в которые оно погружено и из привязанностей к которым сложился его злой организм. Сластолюбие, т. е. жажда чувственных приятных ощущений, корыстолюбие или любостыжательность, т. е. стремление обеспечить навсегда или надолго способы удовлетворения этой жажды и, наконец, властолюбие, т. е. стремление к власти, хотя бы над всем миром, как к одному из могущественнейших средств обеспечения всех чувственных наслаждений¹²⁹, – эти основные три вида¹³⁰ чувственных привязанностей для смиренного, т. е. для сознавшего своё нравственное, духовное ничтожество, теряют своё обаяние, значимость, сладость; более того, мало-помалу они начинают выступать в его сознании, как самопорабощение духа, как нравственное безобразие, уродство и, следовательно, начинают возбуждать чувства отвращения, омерзения и ненависти к себе. А это для «я», которое до сих пор жило этими привязанностями, значит то же, что оно начинает питать отвращение или ненависть к себе самому; другими словами: оно как бы отделяется от своего собственного, нравственно злого организма теми противочувствиями, которые возникли в нём под ударами сознания своего ничтожества; такие противочувствия суть, если позволено такое грубо-материальное сравнение, как бы клинья,

которые «я», сознающее и чувствующее своё нравственное ничтожество, самым актом этого сознания и чувства вбивает в свой духовный злой организм и этим колеблет и расшатывает все свои чувственные узлы. По мере же такого ослабления чувственных уз, по мере зарождения и роста таких противочувствий эгоизму и чувственности, и все люди, поскольку они были орудиями эгоизму и чувственности, и весь мир, как совокупность чувственных благ, короче: и всё земное счастье, поскольку оно понималось не как результат нравственно доброго развития человека, а как совокупность эгоистических чувственных наслаждений, теряет своё значение для «я»¹³¹. А отсюда недалеко до того, чтобы по зову евангельской благодати, до известной степени обновлённое, «я» могло действительно начать борьбу со своими страстями, чтобы, отнюдь не стыдясь никого в роде сем прелюбодейном и грешном (Мк.8:34–38), последовать указаниям Евангелия или, лучше, Церкви, возвещающей Евангелие.

Церковь же, указывая на Бога, как на Судию и Мздовоздаятеля, указывает на Него и как на Отца небесного; и на Его едиnorodного воплотившегося Сына, как на превышающую всякий ум Жертву, принесённую в умилоствление правды Божией за грехи всего мира; и на славу Спасителя, в Своём воскресении, вознесении на небо и сидении одесную Отца, явившего полное торжество добра над злом и дарующего такое же торжество всем Своим последователям; и на Святого Духа Утешителя, таинственным наитием готового даровать сердцу человека как незаслуженное им прощение грехов, умиротворение его совести, так и ещё менее заслуженные силы для торжества над злом со всеми его последствиями во времени и вечности. Указывая на такие свойства и дары Божии и на зависящую от свободы человека возможность таких двух коренных изменений в нравственном состоянии обращаемого, Церковь предлагает его формальной и уже до известной степени окачествованной в добром направлении свободе предать себя, своё «я» всецело в орудие воли Спасителя мира, или, что то же, уверовать в Него. Зачаток веры, понимаемой и как личное доверие к истинности всех слов

Спасителя, и к искренности всего Его поведения на земле, и надежда на силу Его крестных заслуг, и на все Его обетования, и, в частности, на обетование Им Святого Духа Своим последователям, и на торжество, с Его помощью, добра над злом во времени и в вечности, и как любовь или влечение к общению с Ним в страданиях и в славе во временной и вечной жизни, зачаток так понимаемой веры, постепенно возникающей в обращаемом, поскольку его взор и чувства обращены от себя к Богу, и есть венец тех нравственных качеств, которые обращающийся, с помощью благодати, созидает в себе до своего возрождения; она есть уже зачаток не только решимости обращаемого, но и его некоторой действительной силы – самым делом отвергнуться себя и последовать за Христом.

Начинающий так веровать до таинственного возрождения своего есть хотя и блудный сын, но уже близкий к помилованию, не мёртвый, а оживающий; он пришёл в сознание себя или пробудился; он не поколеблется уже и не пытается только встать с нравственно смертного одра своего и бороться с влекущим его назад эгоизмом и чувственностью; но самым делом, несмотря на облегающие его эти страсти с их разветвлениями, среди борьбы с ними встающий и теперь решающийся сделать первый шаг к Отцу своему. Это восстание или решимость и есть ни что иное, как плод покаянной веры, в которую теперь воплотилась формальная свобода обращаемого и которая составляет новый нравственно добрый облик его «я»; эта решимость требует уже, по природе своей, немедленного фактического проявления своего в жизни. И она немедленно выражается в том, что покаянно верующий, не колеблясь пред всей Христовой Церковью, действительно *отрицается зла, т. е. сатаны и всех дел его, и всех ангел его, и всего служения его, и всея гордыни его*; иначе: вступает в число оглашенных и, отрекшись от зла, сочетается со Христом, т. е. приступает к *возрождению водой и Духом, к святым таинствам Крещения и Миропомазания*.

64. Возрождение в святых таинствах Крещения и Миропомазания, или оправдание и освящение

Изменения, чудесно совершаемые спасающей благодатью в нравственном состоянии обращаемого в силу его покаянной веры, через святые таинства Крещения и Миропомазания завершают весь процесс обращения. В притче о блудном сыне это есть тот момент, когда он был уже на пути к дому отца своего и когда отец, увидев его издалече, сам пошёл навстречу ему. Падший человек и Сам Бог встречаются непосредственно и действительно в таинствах Крещения и Миропомазания. И как там, в притче, отец, встретив сына ещё далеко от дому своего, пал ему на шею, облобызал его, ввёл в свой дом в качестве не наёмника, а кровного сына своего, приказал одеть его наилучшей одеждой, дать перстень на руку его, обусть его ноги и устроил для него великий праздник, полный радости и веселья; ибо этот сын пропал было, а теперь найден, умер было, а теперь ожил; так и в св. таинствах Крещения и Миропомазания Бог изливает на душу падшего, а ныне обратившегося человека чудеса любви своей, которые неизмеримо выше всех чудес, когда-либо совершавшихся над телом человека или в области внешней природы; Он совершает в ней то, что на языке церкви и систематического богословия называется оправданием и освящением, одним словом – возрождением.

С объективной, догматической точки зрения, или со стороны Бога, оправдание падшего, но верующего человека, есть прощение ему греха, как греховного состояния и как отдельных сознательных противонравственных его действий, в силу заслуг Христовых, или: есть снятие с него осуждения или проклятия; или: есть вменение ему праведности Христовой в его собственную праведность, как бы облечение его в Христову праведность. С субъективной же или нравственной точки зрения, оправдание есть такое состояние грешного человека, в котором он, несмотря на то, что сам ничего не сделал истинно доброго, чувствует полное умиротворение своей совести, ничем не возмущаемой, мир своего нравственного чувства, более того:

блаженство или радость о Святом Духе. Это есть не его искусственное, как бы напускное и потому поверхностное и шаткое довольство собой, которое в грешном человеке зависит от его легкомысленного самомнения, или которым он обманывает себя самого, или не то болезненное и мучительное состояние, в котором он находился, когда его угрызала совесть, а тот мир Божий, который и Сам Христос носил в Себе в течение всех треволнений Его земной жизни и которого не отняли у Него ни муки на кресте на котором Он не переставал любить и быть едином со Отцом, ни самая смерть.

И это оправдание, понимать ли его с объективной или с субъективной точки зрения, в обоих случаях есть чистый дар милосердия Божия, ничем не заслуженное чудо искупления человека. Покаянная вера, обуславливающая собой это чудо, как мы видели, ничем не заслуженной евангельской благодати и ни в каком случае не может давать мысль о какой-либо заслуге или о праве со стороны человека на оправдывающую благодать: она есть только способность человека принять в себя этот ничем не заслуженный великий дар милосердия Божия. «Воздаяние делающему (т. е. воздаяние по заслугам), – говорит св. апостол Павел, – вменяется не по милости, но по долгу; а не делающему, но верующему в Того, Кто оправдывает нечестивого, вера его вменяется в праведность» (Рим.4:4–5). Здесь оправдание, очевидно, понимается с объективной точки зрения, как оправдание со стороны Бога. Но эта как бы внешняя праведность отнюдь не остаётся, по учению слова Божия, только внешней, а отражается и во внутреннем состоянии оправданного. «Если исповедуем грехи наши, – говорит другой св. апостол, – то Он (Иисус Христос), будучи верен и праведен, простит нам грехи наши и очистит нас от всякой неправды» (1Ин.1:9): простит и действительно очистит нас, а не сочтёт только нас очищенными, а на самом деле оставшимися будто в нечистоте только прикрытой как бы извне праведностью Христовой. И св. апостол Пётр, говоря на Иерусалимском соборе об оправдании язычников, выразился не так, что Бог будто бы только не вменяет им грехов их, то так, что «сердцеведец Бог верой очистит сердца их» (Деян.15:9).

Потому, говоря о внутреннем состоянии крестившихся и присоединившихся к Церкви, Слово Божие изображает это состояние, как полное мира и радости (Деян.8:39; 13, 52 и т. д.). «Не видя (Иисуса Христа), но веруя в Него, вы радуетесь радостью неизреченной и преславной» (1Пет.1:8). «Мир Божий, который превыше всякого ума, соблюдет сердца ваши и помышления ваши во Христе Иисусе» (Флп.4:7). «Радуйтесь всегда во Господе и ещё говорю: радуйтесь» (Флп. 4, 4).

Итак, оправдание человека со стороны Бога невменение ему греха, прощение его и действительное очищение от греха по вере во Христа; со стороны же самого человека есть состояние умиротворения нравственного чувства, духовная радость и блаженство. С той и другой стороны вместе оно есть ничем не заслуженное, чудесно дарованное человеку «царствие Божие», которое, по Апостолу, «есть не пища, не питье, но праведность и мир, и радость во Святом Духе» (Рим. 14, 17). Само собой разумеется, что слово: царствие Божие здесь понимается пока только как дар благодати в силу веры обращенного, но не как вместе и явление, и результат свободной деятельности возрожденного человека в его отношениях к другим людям и к внешней природе¹³².

Необходимо, однако же, иметь в виду, что очищение или освобождение человека от греха в акте оправдания не то означает, что будто в духовном организме оправданного не осталось никакого следа прежде созданных им в себе злых качеств, будто, следовательно, злое пожелание или возбуждение ко злу изнутри этого организма исчезло из него. «Никто не говори, – учит св. апостол Иаков уже возрожденных, – «Бог искушает меня»; потому что Бог не искушается злом и Сам не искушает никого. Но каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственной похотью. Похоть же, зачавши, рождает грех; а сделанный грех рождает смерть» (Иак.1:13–15). Обращая далее внимание на действительные, в христианском обществе возникающие грехи, тот же апостол говорит: «Откуда у вас вражды и распри?» (Иак.4:1)). И известное описание св. апостолом Павлом (Рим. 7 гл.) борьбы между духом и плотью (т. е. между зачатками добрых качеств в оправданном и злым его

настроением, как следствием прежней греховной жизни) имеет применение ко всякому оправданному, доколе он живёт на земле. Зло, следовательно, живёт в духовном организме оправданного, готово всегда помимо его силы самоопределения возникнуть в сознании, обратить на себя внимание этой силы и, если можно, привлечь её на свою сторону. Сила самоопределения в отношении к добру и злу в оправданном есть его реально добрая, но не идеальная свобода; и реально доброй она стала настолько, насколько осуществлена не всецело, а лишь в вышеизложенных сверх того торжеством помилования во Христе и блаженством мира с Богом и совестью. Разность между состоянием оправданного и не оправданного, правда, неизмеримая. В центре духовного организма в оправданном, в его «я», зла не существует; оно живо только в его периферии и потому составляет для него не определяющую, а только искушающую силу, не господствует в нём, а только возбуждает его, влечёт к себе. Но всё же это влечение есть обнаружение живой силы. И само чувство мира и блаженства в Боге, как состояние, как чувство, как бы оно ни было оживлено, не есть свободно созданное настроение воли и потому само по себе отнюдь не ручается за то, чтобы в оправданном достаточно было и практической энергии к осуществлению добра всегда и во всём и к неременной победе над живущим в нём злом, хотя бы это зло и было уже ослаблено. Вот почему оправдание человека не совершается в Православной Христианской Церкви без освящения его, т. е. без дарования ему чрезвычайной силы Божией, вполне достаточной к полному осуществлению воли Божией и к самостоятельному, при содействии Божиим, очищению его от всех злых качеств или предрасположений, гнездящихся в его духовном организме, несмотря на его оправдание пред Богом.

Спасая падшего, Бог делает для него всё, что служит к его полному благу на земле и в вечности. Просветив его сознание и чувство в акте призывания или возбуждения к покаянию и вере, облаженствовав его в акте оправдания, Бог одновременно с этим последним актом укрепляет и его волю, усиливая в ней направление, согласное с направлением воли Божией, сообщая

ей энергию, достаточную для полного осуществления этой воли, производя в оправданном, одним словом, освящение. «Сам Бог да освятит вас во всей полноте» (1Фес.5:23). «Бог мира да усовершит вас во всяком добром деле, к исполнению Его воли, производя в вас благоугодное Ему через Иисуса Христа» (Евр.13:20–21). «Бог всякия благодати да совершит вас, да утвердит, да укрепит, да сделает непоколебимыми» (1Пет.5:10). Такие благожелания выражают св. апостолы верующим в посланиях к ним. Но не в форме только благожеланий, а положительно св. апостолы выражают своё убеждение, уверенность (будучи уверены (Фил.1:6)), что «начавший в нас доброе дело (т. е. обращение) будет совершать его до дня Иисуса Христа» (ibidem), что «Бог производит в нас хотение и действие по своему благоволению» (Фил. 2, 13). Усиление слабой воли обращающегося и направление её к добру силой Самого Бога или, что то же, благодатью Его, и есть то, что мы называем освящением человека и что Слово Божие называет также даром Святого Духа, когда говорит не о чрезвычайных между христианами дарах пророчества или чудес вообще, а о присущей каждому христианину благодатной помощи в добре. Сознание в себе этой силы, как отдельной от собственных сил, для христианина невозможно уже потому, что она естественно совпадает с основанием нравственной потребности в человеке, т. е. с его инстинктивным и потому несознаваемым влечением к добру. А это собственное влечение доступно сознанию только через нравственное чувство, которое, будучи чувством самого человека, не включает в себе элементов для различения того, какой несознаваемой силой, своей или благодатной, возбуждено оно.

Слово Божие и практика Православной Церкви показывают, что за оправданием человека, за прощением грехов и умиротворением его совести, всегда следует или, по крайней мере, совпадает с ним освящение или сообщение дара Святого Духа. Иудеям, возбуждённым проповедью св. Петра о Распятом и Воскресшем и вследствие того спрашивавшим: «Что нам делать?» – апостол отвечал: «Покайтесь (стяжите то настроение покаянной веры, которое сделает вас способными к оправданию

и освящению) и да крестится каждый из вас (т. е. сам, как уже имеющий, до известной степени, свою нравственно добрую физиономию) во имя Господа Иисуса Христа для прощения грехов (т. е. для оправдания); и получите дар Святого Духа (освящение)» (Деян.2:38). Вот вкратце существенные плоды влияния евангельской, спасающей благодати, достигаемой с участием самого спасаемого в начале его христианской жизни! «Когда явилась благодать и человеколюбие Спасителя нашего Бога, – учит св. апостол Павел (Тит.3:4–7), – Он спасал нас не по делам праведности, которые бы мы сотворили, а по Своей милости» (т. е. вследствие покаянной веры; но каким способом?) во-первых – «банею возрождения», т. е. по словам того же апостола в других местах (Еф.5:26; Деян.22:16), водной баней очищения или омовения грехов; затем, во-вторых, – «баней обновления Святым Духом, которого Он излил на нас обильно через Иисуса Христа, Спасителя нашего (т. е. через освящение), чтобы, – заключает апостол, – оправдавшись Его благодатью, мы по упованию соделались наследниками вечной жизни». Приведём ещё одно изречение того же апостола в доказательство неразрывной связи освящения с оправданием в деле спасения человека. «Некоторые из вас, – говорит он христианам из язычников, – были неправедны (идолослужители, блудники и проч.), но освятились, но оправдались именем Господа нашего Иисуса Христа (в Крещении) и Духом Бога нашего (через возложение рук или Миропомазание) (1Кор.6:11).

Акт оправдания и освящения и во времена апостольские совершался, и доселе в Православной Церкви совершается одновременно при посредстве особых видимых священнодействий, называемых Святыми Таинствами Крещения и Миропомазания, или возложения рук. Рождение от воды и от Духа и по учению Самого Спасителя составляет один нераздельный акт возрождения человека и его спасения. «Если кто не родится от воды и Духа, то не может войти в Царствие Божие» (Ин.3:5), – учит Он о возрождении. Как при Крещении Его Самого на Иордане видимо сошёл на Него Святой Дух в виде голубя, так и Крещение всякого в оставление грехов соединяется с сообщением ему даров Св. Духа. Бывали,

правда, в первенствующей церкви случаи, когда за Крещением не тотчас следовало низведение Святого Духа на новокрещённых: так крещённые св. диаконом Филиппом самаряне не получали Святого Духа, пока апостолы не услышали об их Крещении и не послали к ним Петра и Иоанна, которые помолились о них, возложили на них руки, и они приняли Святого Духа (Деян.8:14–17). Бывало иногда и так, что освящение совершалось прежде оправдания. Так Корнилий сотник и с ним собравшиеся для слушания св. апостола Петра удостоились дара Святого Духа во время проповеди, прежде Крещения, совершённого после (Деян. гл. 10). Но и тот, и другой случай, указывая на возможность освящения отдельно от оправдания (на Западе Миропомазание или Конфирмация и теперь совершается не в одно время), одинаково свидетельствуют о том, что одно другим необходимо должно восполняться в заключительном акте обращения человека или, что одно без другого не спасает человека. Вообще учение об оправдании и освящении через Крещение и возложение рук было так общеизвестно во времена апостольские, что св. апостол Павел в Послании евреям, гл. 6, ст. 1 считает излишним и останавливаться на этих начатках учения Самого Христа. «Оставив начатки учения Христова, – говорит он, – поспешим к совершенству и не станем снова полагать основание обращению от мёртвых дел и вере в Бога, учению о крещениях и возложении рук» и проч. «Невозможно, – продолжает он, – однажды просвещённых и вкусивших дара небесного (т. е. крещённых и миропомазанных) и отпавших, опять обновлять покаянием, когда они снова распинают в себе Сына Божия и ругаются Ему» (Евр.6:1–6)». По уставу Православной Церкви, непосредственно за Крещением вступающего в Церковь и доселе следует его миропомазание; а после миропомазания, окропляя водой новокрещённого и миропомазанного, священник, согласно с тем же уставом, так выражает плоды Таинств: «Оправдался еси, просветился еси, освятился еси, омылся еси именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего» и потом, отирая его губкой, повторяет: «Крестился еси, просветился еси, миропомазался

еси, освятился еси, омылся еси: во имя Отца, и Сына, и Святого Духа». Если из этих слов, указывающих как на внешние, так и на внутренние действия, совершаемые в обоих Таинствах, мы остановим внимание отдельно на тех и других, то окажется, что к внутренним действиям Таинств Церковь относит: оправдание и освящение, одним словом, просвещение (то же, что возрождение); а к внешним: крещение, или омовение, и миропомазание.

Оправдание и освящение составляют таким образом два нераздельных момента завершительного акта обращения, который, одним словом, может быть назван возрождением или просвещением. Вот почему и Сам Иисус Христос называется не только нашим искуплением (разумеется объективное спасение), о и просвещением, и праведностью, и освящением (1Кор.1:30).

Верующий и в силу своей веры благодатью Божией возрождённый есть уже не блудный сын, идущий к дому прогневанного Отца своего, чтобы просить Его о помиловании и принятии в число Его наёмников, но, обновлённый во всём нравственном состоянии своём, любимый сын любящего Отца, живущий уже в Его доме в теснейшем общении и единении с Ним. «Кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь всё новое» (2Кор.5:17). «Вы научились отложить прежний образ жизни ветхого человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины» (Еф.4:22–24). «Вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе, но приняли духа усыновления, которым взываем: авва, отче! Все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии» (Рим.8:14–15). «Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим.5:5). «Тем, которые приняли Его (Иисуса Христа), верующим во имя Его, Он дал власть быть чадами Божиими, которые не от крови, не от хотения плоти, не от хотения мужа, но от Бога родились» (Ин.1:12–13). «Дети! Вы от Бога и победили их (ложных пророков); ибо Тот, Кто в вас, больше того, что в мире» (Ин.4:4). «Если пребудет в вас то, что вы слышали от начала, то и вы пребудете в Сыне и Отце» (1Ин.2:24). «Разве вы не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живёт в вас? Если кто разорит храм Божий, того покарает Бог: ибо храм Божий свят, а сей храм

– вы» (1Кор.3:16–17). «Я живу, но уже не я, а живёт во мне Христос» (Гал.2:20). «Соединяющийся (или точнее прилепляющийся ко Господу) с Господом есть один дух с Господом» (1Кор.1:17).

65. Заключение учения о начале христианской жизни

Изложив понятия 1) о возбуждении или призывании естественного человека евангельской благодатью; 2) об образовании в нём, под влиянием этой благодати, свойств покаянной веры до той степени зрелости, на которой она выразилась в решимости призванного дать обет отречься от зла и сочетаться со Христом и, наконец, 3) об оправдании и освящении, которых давший обет удостоивается в силу своей веры в Св. Таинствах Крещения и Миропомазания, изложив понятия об этих трёх моментах возрождения человека, тем самым мы изложили зарождение или начало в нём новой, благодатной или христианской жизни; благодатной потому, что первый и последний момент возрождения (призывание и оправдание с освящением) принадлежат исключительно благодати Божией; христианской потому, что как внутренние действия благодати совершены ею в силу заслуг Христовых, так и внешний акт крещения и миропомазания, совершённый по внутренним побуждениям покаяния и веры, есть первое свободное осуществление человеком заповеди Христа Спасителя о возрождении водой и Духом и вместе есть запечатление обета его отныне жить по образу жизни и по учению Самого Христа, в общении с Ним и с Его же помощью.

Положенное в человеке начало христианской религиозной жизни есть вместе с тем и совершившееся фактически начало земного спасения¹³³ его. Но это начало жизни или спасения, как и всякое начало, зародыш или семя, требует своего продолжения, развития и совершенствования среди данных условий земной жизни. Такое развитие и совершенствование себя и составляет для возрождённого основную задачу всей его земной жизни, ибо: 1) зародыш или семя новой жизни в возрождённом есть зародыш, возникший в ветхом духовном организме человека, есть семя, всеянное среди терния, есть искра, отовсюду ещё закрываемая пеплом; это есть только обновление «я» человека, восстановленная энергия его самоопределения, светящийся центр его личности, тогда как все

орудные силы этой личности, т. е. душевные и телесные силы, издавна приобывшие и потому наклонные к злой деятельности, ещё не приучены к деятельности доброй и вся внешняя окружающая их обстановка может ежеминутно возбуждать в них эти старые, злые привычки, может искушать христианина. 2) И самые благодатные действия в человеке, какие явно и действительно испытывает оправдываемый и освящаемый, как чистоту своего нравственного чувства, как живую энергию к последованию за Христом, как блаженство богообщения, хотя по учению великих подвижников христианской церкви (св. Макария Египетского, св. Диодора, св. Исаака Сириана и др.; см. «Путь ко спасению» пр. Феофана, с. 182–193) никогда не оставляют христианина, но отнюдь не остаются для него столь же ощутительными и явными, какими они были в момент его возрождения. Напротив, дав возрождённому вкусить всю сладость жизни в Боге, благодать скрывает от него своё присутствие в нём, оставляя его действовать как бы одного, среди трудов, недоумений и даже падений, и только по прошествии более или менее долгого периода испытания вселяется в него явно, действенно, ощутимо. Получив однажды возможность или силу побеждать живущее в себе зло и созидать в себе нравственно добрые качества, христианин призывается к собственным подвигам, к аскетизму, понимаемому уже не в смысле власти над собой и своим телом вообще, как мы видели в 1-й части нравственного богословия, а в смысле подвигов своего христианского самоусовершенствования или самовоспитания по всем сторонам религиозно-нравственной жизни, призывается к тому, чтобы самостоятельно создать в себе и потому сделать неотъемлемым от себя то Царствие Божие, которое он испытал в себе во время возрождения и которое теперь опять как бы скрылось от него. «Царствие небесное, – учит и Сам Спаситель, – силой берётся и употребляющие усилие восхищают его» (Мф.11:12).

Указать, как растёт и укрепляется христианская религиозная жизнь в человеке, удостоившемся возрождения в более или менее зрелом возрасте, значит то же, что изложить правила

христианской аскетики, известные из опыта святых Божиих и применимые ко всякому христианину¹³⁴.

66. Возрастание христианской жизни а) хранением в себе духа ревности о жизни по воле Божией

Начало христианской жизни выразилось: со стороны человека в его обете отречься от зла и сочетаться со Христом, данном им перед Крещением в силу покаянной веры его, со стороны Бога – в оправдании и освящении человека. Чтобы самостоятельно развить и укрепить в себе это начало новой благочестивой жизни во Христе, христианин со своей стороны должен: 1) хранить во всю жизнь свою и возвращать в себе этот дух решимости или ревности о жизни в Боге: «Дух не угашайте» (1Фес.5:19); 2) орудные, душевные и телесные силы, через которые действует и проявляется дух человека, укреплять в религиозной деятельности, чтобы человек «освящён был во всей полноте и чтобы его дух, душа и тело во всей целостности сохранены были без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа» (1Фес.5:23); 3) вести брань со злом, которое, хотя и ослабленное, живёт в его духовном организме и, возбуждаемое извне, искушает свободу человека и противодействует его духу: «удерживайтесь от всякого зла» (Еф.6:11–13). Хранение и питание духа ревности о жизни в Боге, упражнение всех орудных сил в религиозной деятельности и борьба с искушением ко злу и победа над ним: вот три в жизни христианина неотделимые друг от друга момента, в осуществлении которых свободой его состоит процесс возрастания его христианской религиозной жизни.

Как до первой решимости отречения от зла и сочетания со Христом естественный человек дошёл, начав с того, что он под влиянием евангельской благодати пришёл в себя, т. е. узрел и почувствовал как своё зло, которого прежде не признавал и не чувствовал, так и тот мир добра, который ему открыло Слово Божие и которого он прежде не мог знать, и, затем, при сравнении своего состояния с этим миром, создал в себе свойства покаянной веры, так и теперь сохранение и возрастание этой решимости жить по воле Божией до духа непрестанной ревности о жизни, согласной с данными обетами,

обусловливается самособранностью христианина, соединённое со зрением в себе нового мира или богооткровенных истин и пребыванием в тех чувствах и расположениях, которые свойственны покаянной вере.

Самособранность есть непрестанное усилие «я», как инициативной энергии, сводить к себе и, следовательно, к своему нравственному чувству, как к центру, движения орудных сил как душевных, так и телесных, которые привыкли к злой деятельности, подвержены впечатлениям отвне и стремятся рассеиваться по внешним предметам. Смотри по тому, движениями каких сил овладевает наше «я», в нём создаются новые соответственные этим силам добродетели. Овладевая движениями познавательных сил: представления, воображения, рассудочной деятельности, христианин воспитывает в себе нравственную внимательность или чуткость к своему нравственному состоянию, другими словами: приучается каждое движение своих познавательных сил освещать и проникать нравственным сознанием; овладевая разнородными стремлениями своей душевно-телесной природы, совокупность которых называется волей (но отнюдь не свободой), он воспитывает в себе духовную бодренность, бодрствование, т. е. готовность и умение направлять эти движения согласно с указаниями нравственного чувства; овладевая движениями своих чувствований, обыхших возбуждаться только эгоистически-чувственными наслаждениями или лишениями, он воспитывает в себе трезвенность, т. е. готовность и умение силой своего нравственного чувства охлаждать и уничтожать влечение к безнравственным наслаждениям и с глубоким сочувствием отзываться на всё доброе.

Подвиг зрения в себе нового мира есть ничто иное, как удержание в сознании, опять пред нравственным чувством, всего строения духовного, объективного мира, или, что то же, существенных истин божественного Откровения. Сущность Откровения, или как бы рама, объемлющая всю суть бытия, прошедшего, настоящего и будущего, может быть выражена, согласно с преосвященным Феофаном, так: «Бог единый, в Троице поклоняемый, вся сотворивший и вся содержащий,

восстанавливает или, по апостолу, возглавляет (Еф.1:10) всё в Господе нашем Иисусе Христе, через действующего в святой церкви Духа Святого, который, по усовершении верующих, переводит их в другой мир, что и будет продолжаться до времени исполнения всех или кончины века, когда по воскресении и суде воздастся кому ждо по делу: одни ниспадут во ад, другие вселятся в рай, и Бог будет всяческая во всех». Из всеобъемлющего содержания этой рамы всякий христианин, по учению св. Тихона Воронежского, должен непрестанно помнить от младенчества до гроба вседержительство Божие, домостроительство спасения и четыре последних: смерть, суд, ад и рай (Путь ко спасению, с. 212). Подвиг памятования или зрения этих истин направляется к тому, чтобы каждую из них отдельно и затем все вместе в их связи довести до непосредственности созерцания или до очевидности и так усвоить их себе или сраствориться с ними в самосознании, чтобы сознание и в движение не могло приходить без представления их в себе; подобно тому, как днём нельзя открыть глаз без того, чтобы световые волны не влияли на них. Сознание себя содержимым от Бога, Им пронизываемым и хранимым, с таким расположением, какое испытывает дитя, когда находится на руках доброй матери; сознание себя членом Церкви Христовой с таким расположением, какое имеет добрый воин в строю перед лицом доброго царя и добрый сын или дочь в семействе перед лицом отца и матери; представление предстоящей смерти и суда с таким ощущением, какое испытывает подсудимый, ежеминутно ожидающий приговора; представление рая и ада с таким ощущением, какое испытывает стоящий на самой узкой дощечке, по одну сторону которой бездна, kloкочущая огнём, по другую – прекраснейший сад; сознание этих истин со свойственными каждой из них ощущениями, никогда не оставляющими христианина, – вот высшая ступень совершенства этого подвига! Краткие изречения Священного Писания и в особенности псалмов, напоминающие ту или другую из этих истин, краткие молитвословия, имеющие то же содержание, Символ веры и другие изречения, часто возобновляемые в сознании, служат

наилучшим пособием в этом подвиге или духовном делании. «Предзрех Господа предо мною выну, да не подвижуся» (Пс.15:8); «Помни последняя твоя и во веки не согрешиши» (Сир.7:39): так учит об этом подвиге и Само Слово Божие.

Пребывание в чувствах и расположениях, свойственных покаянной вере и выразившихся в данных перед крещением обетах, есть непрестанное усилие христианина оживать и возгревать в себе: смирение, или чувство своего нравственного бессилия без помощи благодати; противочувствия злым навыкам, бессознательно и помимо свободы христианина живущим в духовном организме, т. е. отвращение и омерзение к ним, а вместе с тем и ко всему миру, понимаемому как совокупность эгоистически-чувственных обычаев и наслаждений; страх при мысли о тяжких чувствах самообвинения и безответственности перед лицом Бога, как всемогущего и всеправедного Судии, в случае свободного нарушения воли Божией в новом своём возрождённом состоянии; далее – доверие к Евангелию и именно к лицу Христа Спасителя, ко всем Его словам и совершённым Им делам; надежда на Его искупительные заслуги пред Отцом небесным и на исполнение всех Его обетований; влечение или жажда к непрестающему общению с Ним, т. е. к жизни по Его образу и с Его помощью: вот в каких чувствах и расположениях, то в каждом порознь, то во многих вместе, христианин усиливается держать своё сердце, чтобы дух ревности к жизни в Боге питался и возрастал в Нём.

Наилучшим средством к успеху в этом подвиге или делании служат вышеизложенные подвиги самособранности и зрения нового мира. Первая приводит, а последнее устанавливает человека в духовной атмосфере, которая так благоприятствует возбуждению и продолжению чувств и расположений покаянной веры.

Эти чувства и расположения, освещённые сознанием возбуждающих их истин и сосредоточенные в сердце христианина, и составляют собственно духовную жизнедеятельность, неизбежно отражающуюся и на всём внешнем строе его жизни и поведения. Испытывающий и

питающий в себе эти чувства и расположения и есть живой христианин, не холодный созерцатель только Богооткровенных истин, не механический исполнитель внешних правил христианского благочестия, но переживающий в себе силу этих истин и правил, непрестанно горящий духом или, как выражаются святые подвижники, имеющий тайное поучение, т. е. непрестанно занятый какой-либо Богооткровенной истиной и воспламеняемый соответственным ей чувством.

Все изложенные три подвига, возгревающие и усиливающие дух ревности по Богу, преосвященный Феофан кратко выражает так: «Вслед за пробуждением от сна, войди в себя (самособранность), стань в своё место (в новый мир – мысленно), сердцем пройди духовную жизнедеятельность (чувства покаянной веры) и, остановившись на одном чём-нибудь (на одной какой-либо истине и соединённом с ней чувстве), будь там целый день неисходно». Или ещё короче: «Соберись и твори в сердце тайное поучение».

Это путь к возрастанию христианской жизни прямой и внутренний; но он неотделим от другого, внешнего и непосредственного, который состоит в упражнении душевных и телесных сил в благочестии, а также и в борьбе с искушающим его злом.

67. б) Упражнением орудных сил в благочестии

Этот подвиг есть ничто иное, как непрекращающееся возбуждение всех психофизических сил к такой деятельности, которая составляет посредство между духом и внешними орудиями благодати, содействующей хранению и возрастанию ревности о жизни по воле Божией. Эта ревность питается, как мы сейчас видели, с одной стороны, зрением нового мира, с другой – пребыванием в чувствах и расположениях покаянной веры. Благодатным источником для первого, т. е. для зрения нового мира, служит всё Божественное Откровение, дающее пищу прежде всего для познавательных сил христианина; благодатным источником для второго, т. е. для пребывания в чувствах и расположениях покаянной веры, служит всё христианское богослужение и святые таинства церкви, влияющие преимущественно на эстетическую способность чувствований и на волю человека. Поэтому упражнение в Слове Божиим и участие в богослужении составляют два главных вида внешних подвигов христианина, сообразно с которыми необходимо устраивается и весь внешний порядок его жизни.

Внешние упражнения в Слове Божиим суть: чтение и слышание Священного Писания, писаний отеческих, служащих к правильному пониманию и лучшему усвоению Священного Писания, – истории церкви и жизнеописаний святых Божиих, в которых то же Слово Божие является осуществлённым жизнью как отдельных лиц, так и судьбами всей церкви и, наконец, чтение и слышание одобряемой церковью, как хранительницей и истолковательницей Откровения, церковной письменности, каковы: символические и другие церковные издания.

Подвиг слышания и чтения так понимаемого Слова Божия имеет целью не научное исследование истинности или достоверности богооткровенных истин: верующий, или, что то же, живой христианин, пока он жив, не может сомневаться в них; (а если он исследует их по долгу звания своего, по поводу возбуждаемых извне сомнений в этих истинах или колебания их, то делает это не для укрепления своей веры внешними

доказательствами истины, а для её защиты или для её распространения между колеблющимися или неверующими) нет, – верующий подвизается в чтении или слушании Слова Божия для более и более глубокого и всестороннего запечатления их в себе и уяснения их для себя и для возбуждения в себе соответственных им чувствований и расположений, короче: для сохранения и умножения в себе духа ревности о жизни по воле Божией.

Для этой цели пред чтением или слушанием Слова Божия он отстраняет от себя все другие заботы, творит молитву к Богу и, следя вниманием читаемое или слушаемое, слагает его в своём сердце. «Что не дошло до сердца (т. е. как мы понимаем, что так или иначе не отозвалось в нравственном чувстве), – говорит преосвященный Феофан, – на том остановись, пока не дойдёт; читать должно весьма медленно. Лучшее время, – продолжает он, – для чтения Св. Писания – утро; житий святых – после обеда; святых отцов – незадолго перед сном. Легчайшим же способом, – заключает он, – можно почесть следующий: истины все в катехизисе; каждое утро бери оттуда истину, уясни её и носи в уме, и питайся ею, сколько будет питаться душа: день, два и более; то же сделай с другой – и так до конца. Неумеющий читать спроси у умеющего одну истину и ходи с ней».

«Всенеобходимо, – заключает далее тот же преосвященный, – всякому иметь человека для беседы о вещах духовных, который уже знал бы всё наше и которому можно бы смело открывать всё, что бывает на душе. Лучше, если такой один, много – два. Хорошо читать или слушать; лучше – взаимное собеседование, а ещё лучше – слово опытейшего». При таких беседах, как и при молитве, где двое или трое собраны во имя Христа Спасителя, и Он Сам находится посреди молящихся или беседующих о жизни по Его воле и примеру.

Всё относящееся к богослужению общественному: храм с его архитектурой и украшениями, святые иконы, утварь, освещение, фимиам, пение, чтение и священные действия, – и к домашнему: те же святые иконы, свечи, фимиам, освящённая

вода и т. п., вся совокупность священных вещей и действий, влияя непосредственно на внешние чувства, возбуждают деятельность вкуса и фантазии человека, или, что то же, его эстетических сил, и заставляют их служить религиозным целям духа; история изящных искусств: поэзии, музыки, живописи и архитектуры есть прежде всего и преимущественно история религиозного искусства. А так как в вещах, употребляемых при христианском богослужении, всегда символизируется та или другая сторона общения между Богом и людьми и людей между собой, то, влияя на эстетические силы человека, принадлежности богослужения так или иначе с необходимостью возбуждают и нравственно-религиозное чувство и энергию духа в смысле покаянной веры; свойства покаянной веры, таким образом, отражаются и в деятельности эстетических сил человека, приучают их служить целям духа, отучая в то же время от таких образов, чувств и расположений, которым он служил в естественном человеке. А в этом и состоит, между прочим, процесс возрастания христианско-религиозной жизни в возрожденном. Вот почему для этого возрастания требуются:

1) возможно частое пребывание в храмах на церковных служениях, обыкновенно на утрени, литургии, вечерне, участие во всех церковных торжествах, обрядах и обычаях, равно как и возможно частое домашнее молитвословие. Молитвословие общественное и домашнее служит выражением действительного своеобразного общения каждого христианина со своим Богом, Искупителем и Освятителем, – общения, в котором христианин выражает Богу чувства и стремления своей покаянной веры, а Бог, со своей стороны, отвечает, давая молящемуся испытывать действия своих чудных даров: оправдания и освящения. Это и есть продолжающийся процесс возрастания плодов того великого акта возрождения, который совершился в Святах Таинствах Крещения и Миропомазания. Непрестанная молитва, молитвенный дух или добродетель молитвы есть поэтому наивысший плод и вместе признак нравственно-религиозной жизни, а вместе и её возрастания в христианине. Внешне выражаясь первоначально в молитве, так называемой у подвижников делательной, т. е. в чтении и

слушании известных, твёрдо определённых для себя молитв, соединённом со стоянием, поклонами и другими внешними действиями, причём у необученных внимание часто рассеивается и сердце остаётся холодным, – она мало-помалу, при терпении и особенно при посте и трудах, переходит в молитву умную, когда рассеянность внимания прекращается, когда каждое слово церковной молитвы сознаётся молящимся, как его собственная живая мысль, и произносится, как его собственное, искреннейшее слово, – и, наконец, достигает степени сердечной молитвы, когда вместе с внешним словом и мыслью срастворяется всё сердце христианина, когда на каждую мысль молитвы сердце отзывается соответствующим ей горячим чувствованием. Кто достиг такого совершенства молитвы, тот может молиться и без слов. Ибо Бог есть Бог сердца. Это есть предел возрастания добродетели молитвы.

«Как бы, впрочем, кто ни полагал себя усовершенствовавшимся в молитве, – замечает преосвященный Феофан, – однажды установленного правила молитвенного никогда не должно оставлять; каждый раз должно начинать с молитвы делательной: с ней должна соединяться умная, а за ними придёт и сердечная. Без этого растеряются сии последние, и человек будет думать, что молится, а на деле этого не будет». Св. подвижники, например св. Исаак Сирианин, упоминают ещё о молитве духовной, которая есть дар Духа Божия, молящегося в нас, и о молитве, заходящей за пределы сознания (Путь ко спасению, с. 240); но так как в том и другом случае на место сознательного отношения человеческой личности к Богу является независящее от его свободы или даже совсем несознаваемое состояние, то мы и не имеем права говорить о нём в нравственном богословии.

Наилучшим средством к стяжанию молитвенного духа опытейшие в духовной жизни поставляют сверх поста и труда навык к так называемой молитве Иисусовой, именно к повторению слов, как бы вслух Духа Божия: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя», т. е. с верой, что Бог близ и слышит нас. «Навык этот, – замечает преосвященный Феофан, –

производит теплоту в духе, а далее просветление, потом и восхищение, хотя всё это достигается иногда годами».

2) Участие в богослужении, т. е. обнаружение или действие веры, неотделимо от сознания соответствующих ей божественных действий оправдания и освящения, т. е. умиротворения или облаженствования нравственного чувства и оживления стремления и силы к доброй деятельности. Но из всей многообразной области богослужения нет для возрастания христианина в благочестии более благотворного священнодействия, как священнодействие Св. Таинства Евхаристии, составляющего центр всего христианского богослужения.

Св. Таинство покаяния установлено для христианина, уже оскорбившего благодать оправдания и освящения, т. е. свободно создавшего в себе греховную страсть, или, что то же, свободно впавшего в тяжкий грех. Для такого грешника покаяние есть то же, что крещение для естественного человека; оно есть единственное средство его оправдания или омовения от грехов и предварительно требует с его стороны обращения, т. е. воспитания в себе, опять с помощью евангельской благодати, тех же свойств и требует тех же обетов покаянной веры, какие необходимы для обращающегося ко Христу естественного человека, прежде чем он удостоится благодати крещения.

Св. таинства священства и брака сообщают особые дары благодати, свойственные не каждому христианину, но только тем из христиан, которые решаются принять на себя социальные обязанности в церковном или семейном союзе, и потому подлежат рассмотрению с нравственной точки зрения при рассуждении об этих союзах или обществах.

Св. таинство елеопомазания установлено для впавших в тяжкую телесную болезнь, как в одно из последствий прародительского или своеличного греха, и потому подлежит рассмотрению с нравственной точки зрения при рассуждении об отношении христианина к земному благополучию и земным бедствиям в его жизни¹³⁵.

Св. Таинство Евхаристии, или Причащения, для того единственно и установлено, чтобы питать и возвышать

нравственно-религиозную жизнь всякого возрождённого, какому бы призванию в земной жизни он ни посвятил себя и в каких бы обстоятельствах он ни находился. «Я есмь хлеб живой, сшедший с небес» (Ин.6:51); «Плоть Моя истинно есть пища и кровь Моя истинно есть питье» (Ин.6:55); «Ядущий Мою плоть и пьющий Мою кровь пребывает во Мне, и Я в нём» (Ин.6:56). Пребывание же со Христом и во Христе и есть жизнь, полная освящения или плодов добра: «Кто пребывает во Мне и Я – в нём, тот приносит много плода, ибо без Меня не может делать ничего» (Ин.15:5). Поэтому, «если не будете есть плоти Сына человеческого и пить крови Его, то не будете иметь в себе жизни» (Ин.6:53); «ядущий же хлеб сей жив будет во век» (Ин.6:53)¹³⁶. Посему истинные ревнители о жизни по воле Божией с самого начала христианства приступали к Святому Причащению весьма часто. При св. апостолах христиане преломляли хлеб, т. е. приобщались всякий раз, как собирались вместе для молитвы. Св. Василий Великий в послании в Кесарию говорит, что спасительно приобщаться Телу и Крови на всякий день, а о себе пишет: «Мы причащаемся четыре раза в неделю» И это общее мнение всех святых, что нет спасения без причащения (см. Добротолубие, ч 2-я иноков Каллиста и Игнатия, гл. 92).

Приобщаясь всегда, когда только может, возрождённый может и не приступать к Святому Таинству Покаяния, потому что он не впадает в тяжкий грех, лишаящий его благодати оправдания. Но зато вся его жизнь есть непрестанное говение: он не только находится в состоянии самособранности зрения нового мира, в чувствах и расположениях покаянной веры, но и прилежит чтению и слышанию Слова Божия, общественному и домашнему богослужению, соблюдает все уставы церкви и при всём этом всякий простительный грех, т. е. невольные движения злых помыслов и пожеланий, возникающие в нём вопреки инициативе его собственного «я», исповедует как Богу ежедневно среди молитвы, так и при первом случае своему духовному руководителю или другому единомысленному с собой христианину; короче: не говея перед Святым Таинством

Причащения, возрождённый так устраивает всю свою жизнь, что она становится непрерывным говением.

Занятие Словом Божиим и участие в богослужении, воспитывая дух ревности и жизни по воле Божией и созидая молитвенный дух в христианине, через Святое Таинство Евхаристии удерживая его в единении с Источником оправдания и освящения – Самим Богом, через все прочие уставы церковные содействуя ему в посте и бдении, т. е. в большем и большем овладении потребностями тела, всем этим вместе требует от него установления внешнего порядка жизни, как выражения его внутреннего настроения и вместе как содействующего развитию этого настроения.

Само собой разумеется, что этот порядок со всеми его частными правилами каждый христианин с помощью более опытных руководителей своих определяет для себя в таком виде, который наиболее соответствует степени его духовного развития, особенностям его положения среди других людей (в семье, в гражданском обществе, в церкви) и который всякий раз применяется к обстоятельствам времени, места и т. п. Здесь можно указать только на предметы, относительно которых внешний порядок имеет важность, как невольное выражение добродетели и вместе как содействие к её возрастанию. Эти предметы, подлежащие упорядочению, суть:

1) время домашней молитвы и других подвигов, каковы: чтение Священного Писания и вообще назидательной письменности;

2) время принятия пищи и питья;

3) время бодрствования и сна;

4) род занятий, или труда, которым посвящается главное время всей жизни и главный труд её и в которых выражается призвание каждого христианина среди других людей, как разделяющего с ними господство над материальным миром и как члена их гражданского общества;

5) такое распределение времени дня, недели и всего года, которое, дозволяя христианину исполнять добросовестно обязанности своего общественного призвания, даёт ему возможность участвовать в общественном богослужении,

исполнять долг говения, приобщения Святых Христовых Тайн и вообще соблюдать церковные постановления;

6) порядок семейной жизни по всем её сторонам, круг близкого знакомства, время, посвящаемое отдыху или препровождению в кругу родных, друзей и знакомых и самый характер такого препровождения времени;

7) в случае недостаточного упражнения физическим трудом, как не требуемым в общественном призвании христианина, установление такого образа жизни, чтобы деятельность физического организма и крепость его не упали, чтобы он был целесообразно приучаем ко всем переменам температуры, времён года, движению и труду, чтобы как среди благоприятных, так и среди тяжких обстоятельств материальной жизни, тело всегда было покорным орудием и выражением духовной жизни.

Вообще возрождённый стремится уяснить себе ту среду (т. е. законы жизни внешнего мира и свойства окружающих его людей и обществ), в которой Богом указано ему жить и действовать, всю сумму возможной для него доброй деятельности в этой среде, а вместе и таящихся в ней искушений и возбуждений ко злу, и каждый день собравшись с собой во внутреннем делании или, как говорят, собравшись с духом и взвесив наперёд, хотя приблизительно, свою нравственную задачу этого дня, исходит на дело своё. Но, как при уяснении для себя своих обязанностей, так и при исполнении их он помнит, что преуспевание в добре, созидание добродетелей совершается только постепенно и потому не смущается своими неудачами и несовершенствами, поскольку они не от него зависят; не считает себя совершенным, если ему удастся достигнуть чего-либо доброго; не преувеличивает значения своих сил и потому не предпринимает ничего, превышающего их. Навыкши же постепенно в добродетели, он спокойно, без всяких планов делает то, что Бог каждый день указывает ему в обстоятельствах его жизни; случайностей для него не существует, ибо в каждом случае он видит определение Божие. Предела же возможного для него на земле совершенства он достиг бы только тогда, когда внешние порядки богоугодной жизни и внутреннее его настроение

совершенно совпали бы между собой, когда для него не существовало бы закона, как внешнего правила жизни, и он жил бы по нравственному закону потому только, что иначе не может в силу всего своего внутреннего настроения или добродетели.

68. в) Борьбой с искушающим христианина злом

Искушение ко злу есть произведение двух факторов: внешней возможности греховного действия и внутреннего настроения христианина. Так как следы греховных навыков, хотя и ослабленные новой жизнью во Христе, присущи духовному организму возрождённого, то достаточно, с одной стороны, временного ослабления духа ревности о жизни в Боге, по независящим от воли человека причинам, каковы: физические страдания, утомление, неожиданные внешние, рассеивающие внимание случайности, с другой – внешней возможности злого действия, например, чужой собственности, которой крайне нуждающемуся можно легко завладеть, неприятной истины, которую весьма благовидно можно отрицать, т. е. солгать и т. п., чтобы злой навык, независимо от инициативы возрождённого, появился в его сознании, как помысел. «Враг, – по словам Спасителя в притче о человеке, посеявшем доброе семя в поле своём, – сеет в нём плевелы» именно тогда, когда этот человек спит (Мф.13:15). Сам по себе невольный злой помысел ещё не есть искушение и не опасен: каждый из приёмов хранения ревности о жизни в Боге достаточен, с помощью благодати, для того, чтобы вытеснить такой помысел из сознания тотчас по его появлении. Но упущение этого момента, зависящее от свободы человека, есть начало искушения, которое представляет уже действительную опасность.

Сознанный и тотчас с решимостью неудалённый из сознания помысел, как коренящийся в греховном навыке человека, сочетается в сознании его с соответствующим ему греховным чувствованием, следовательно получает характер мысленного услаждения грехом. На этой степени искушение становится великой опасностью: на чём остановилась не только мысль, но и сочувствие человека, к тому, само собой разумеется, проникнуто в нём и его бессознательное греховное влечение, которое, став теперь сознанным, есть уже греховное желание; а греховное желание, хотя бы на него и не склонилась

ещё свобода человека, по простой ассоциации представлений, вызывает в сознании представление средств к осуществлению желаемого и, мало-помалу, завладевает всей сферой сознания; поскольку же при искушении внешняя возможность греховного действия дана вполне, т. е. дан не только предмет этого действия, но и такие условия для него, которые не препятствуют удовлетворению чувственно-эгоистических интересов человека, то для свободы христианина возникает полное искушение в виде задачи: дать или не дать инициативу к осуществлению злого желания, решиться или не решиться на зло с полным сознанием его? Пока он не решился на зло, именно как на зло, как на противление воле Божией, он нравственно ещё не пал, не оскорбил ещё благодати оправдывающей и освящающей и всегда может с её помощью и посредством тех приёмов, которыми питается и укрепляется дух ревности и жизни по воле Божией, победить искушение. «Верен Бог, – говорит св. апостол, – который не попустит вам быть искушаемыми сверх сил» (1Кор.10:13).

Борьба возрождённого с искушением есть для христианина неизбежное, от Самого Бога предопределённое, средство к его истинно свободному нравственному развитию и совершенствованию; она также необходима для оправданного и освящённого, как была необходима в раю для невинного человека, как оказалась действительной в нравственном развитии человеческой природы в лице Самого Богочеловека, как необходима в существе человека сама свобода, без которой он немислим, как нравственная личность, как существо духовное. В невинном состоянии Адама не было наследственных задатков зла, но зато он не имел и той благодати оправдания и освящения, которая присуща христианину; тому и другому дана одинаковая свобода – грешить или не грешить; и как Адам мог не грешить, несмотря на искушение от диавола, так и возрождённый, пока он жив, т. е. хранит ревность о жизни по воле Божией, не грешит: «Всякий, рождённый от Бога, – говорит св. Иоанн Богослов, – не делает греха, потому что семя Его (Божие) пребывает в нём; и он не может грешить, потому что рождён от Бога» (1Ин.3:9). И до

искушения, и среди борьбы с искушением, и после победы над ним он так устраивает свою жизнь, что зло не овладевает его свободой. Внешний, вышеуказанный порядок жизни возрождённого таков, что не оставляет времени и устраняет всякий повод к услаждению злом и к упражнению в нём; следы этого зла, живущие в организме духа, не получая извне пищи для себя и возбуждения, чем дальше, тем больше ослабевают; телесные страдания, неправды людские, несчастные обстоятельства жизни, угашающие дух ревности по Боге в естественном человеке, составляют для возрождённого только вожделенное средство к очищению от зла и к укреплению всей его духовной жизнедеятельности, т. е. к непрестанному зрению нового мира и к соответствующим ему чувствованиям и расположениям. Самособранность же его такова, что он непрестанно трезвен, бодр и внимателен, т. е. непрестанно держит под контролем своего нравственного чувства все помыслы, возникающие в нём как по поводу внутренних греховных влечений, так и по возбуждению извне. Как воин Христов, таким образом вооружённый и стоящий на страже своего сердца, он, при первом возникновении в нём злого помысла тотчас узнаёт в нём своего смертного врага и прогоняет его с помощью тех или других из свойств тайных поучений. Отогнание помысла, при первом его появлении в сознании, есть самый обыкновенный и самый лучший способ победы и над приближающимся искушением.

Коль скоро же помысел успел, как выше замечено, сочетаться с чувством, произвёл внутреннее услаждение, разросся до сознательного и упорного желания, противоборствует тайному поучению и не перестаёт манить к себе свободу воина Христова, тогда он усугубляет все приёмы хранения ревности о жизни по воле Божией, все упражнения орудных сил духа в добре, вновь пересматривает и приспособляет к брани с искушением строй своей внешней жизни; вооружившись всем этим, особенно же силой своего смирения и молитвенного духа, он учащает прибегать к советам своего духовного руководителя и к приобщению Святых Христовых Тайн. При таком предании себя в волю Божию, после

более или менее долгой и трудной борьбы, он, без сомнения, снова найдёт мир своей совести и радость своего искупления; ибо «верен Бог, который не попускает быть искушаемым сверх сил» (1Кор.10:13).

Но и поборовши ту ли другую злую похоть свою, христианин до самой смерти своей не считает себя безопасным от новых более сильных нападений врага, зная, во-первых, что подавленные злые навыки иногда, в минуты невольного рассеяния мыслей, восстают в душе с неожиданной силой, подобно тем силам природы, которые человек успевает захватить в свою власть и заключить в те или другие машины; во-вторых, что чем серьёзнее он занят освящением всей своей жизни, тем скорее возникает в нём одна из двух взаимно противоположных опасностей: или находит удовольствие в своих совершенствах, впасть, говоря языком подвижников, в помысел прелести, т. е. считать себя сильным, способным носить немощи бессильных (Рим.15:1) услаждаться тончайшим злом самомнения или духовной гордости, – или же наоборот: никогда не быть довольным самим собой и вместо того, чтобы носить мир Божий, находиться напротив в непрестанных тревогах, выдумывать новые и новые подвиги, чтобы так или иначе завоевать себе небо. Эта последняя опасность особенно страшна: соединяясь с беспокойством о прежних грехах, она ослабляет веру, что эти грехи представляются столь тяжкими, что невозможно ожидать и прощения их; отсюда недалеко до невольного возникновения самых богохульных мыслей; а эти мысли в свою очередь ещё более тревожат совесть, мучат бедного христианина и способны довести его до отчаяния. Такого рода искушения, конечно, не от нашей чувственно-эгоистической похоти, а извне привносятся в нашу нравственную природу, суть наваждение. предполагают не человеческое, а дьявольское происхождение. Если их не удастся победить вышеизложенными средствами: физическим трудом, благочестивыми упражнениями и особенно молитвой и постом, то остаётся только со смирением терпеть их в себе, пока Богу угодно будет снять эту ужасную духовную тяжесть. Помня все опасности, христианин и после победы над

искушениями не предаётся чрезмерной радости спасения; всякая новая победа только обогащает его опытностью в борьбе, но не ослабляет его трезвенности, бодрствования и внимательности к себе и не освобождает его от его обычных внешних упражнений. Радуюсь о своём спасении, как оно испытано им в возрождении, он продолжает совершать его, по слову апостола, со страхом и трепетом (Фил.2:12).

69. Некоторые признаки возрастания христианской жизни

Не трудно установить программу для измерения успехов в каких-либо технических искусствах и в науках, сообщающих точные, положительные знания, каковы, например, знания математические, лингвистические и т. п. Подобная программа невозможна для измерения роста нравственной жизни вообще и нравственно-религиозной в частности. На какой бы степени своего нравственного развития ни стоял человек, он является нравственно-совершенным всякий раз, когда делает всё то, что только может сделать, находясь на этой степени; добро есть всё нравственно-доброе настроение; где бы и в чём бы оно ни выразилось – оно везде есть всё, всецелое добро, весь дух человека и открыто только для него самого, для этого духа и для Сердцеведца-Бога. Внешние поступки, так видные для других людей, сами по себе никогда не могут служить мерилom добра; ибо внешнее несоизмеримо с внутренним. Они не могут служить таким мерилom не только тогда, когда совершаются по внутренним разнородным побуждениям, но и тогда, когда выражают действительно одно и то же настроение; можно ли, например, определить, какая вера во Христа совершеннее: та ли, что проявляется в мученичестве на костре, или та, что заставляет христианина всю жизнь проводить в облегчении страданий больных и умирающих.

Но как возрастание телесного организма, незаметное в короткий промежуток времени, бросается в глаза другим по истечении нескольких лет, так каждый сам может замечать в себе и успехи добра, наблюдая за собой при свете своей веры в благодать, которая возродила его и которой он дышит всякий раз, когда делает или помышляет что-либо доброе. Так он может замечать, что та сторона его покаянной веры, которая составляет собственное покаяние, обращена на живущие в его природе следы зла, проявляется в ненависти к этому злу и в страхе пред гневом Божиим при мысли о грехе, что эта сторона мало-помалу отступает в его сознании на второй план и вместе

с тем усиливаются в нём положительные качества веры: радостное доверие к откровенным истинам, которые становятся для христианина более и более ясным светом, согревающим его сердце и освещающим всё его прошедшее, настоящее и будущее; надежда на божественные обетования, которые становятся для него более и более осязательной действительностью; влечение или любовь к Богу – Искупителю и Освятителю, которая более и более изгоняет страх из его сердца и чувствуется, как благоговение, благодарность и блаженство. Вместе с возрастанием веры, понимаемой в обширном смысле этого слова, и ослаблением следов зла вообще, христианин может сознавать, что с течением времени он легче преодолевает искушения и разрешает представляющиеся ему нравственные задачи, чем это было прежде. Например, какой-либо подвиг самоотвержения, какое-либо лишение, прежде стоившее ему тяжкой борьбы, горячих слёз, теперь он более спокойно, а может быть и охотно, принимает на себя; оскорбление, которое прежде до глубины души волновало его и не отомстить за которое стоило ему больших усилий над собой, теперь он более спокойно переносит, искренно прощает, забывает, а может быть даже радуется случаю воздать добром за зло; тысячи желаний, которые он прежде с нетерпением старался удовлетворять и которые заставляли его тревожиться и хлопотать, теперь он со спокойной покорностью предаёт в волю Божию, а многие из этих желаний теперь, может быть, совсем оставили его; весь окружающий его мир, из-за которого прежде он едва мог ценить красоту добродетели, теперь дорог ему только как дело рук Божиих и как среда нравственного развития человечества, а в нравственно-дурных проявлениях своих более и более теряет для него всякое обаяние, быть может возбуждает к себе даже омерзение; и наоборот, многое из области добра, что прежде для него было тягостно, чего он избегал, – теперь видит и делает с удовольствием; что прежде наводило грусть и скуку, теперь радует и утешает. Всё это суть признаки, по которым христианин, невольно оглядываясь назад, на своё прошлое, может судить о своих нравственных успехах.

В такого рода наблюдениях за собой может, правда, скрываться искушение прелести, т. е. опасность нравственного самодовольства, угрожающая фарисейством, но справедливость дела этой опасностью не уничтожается; иначе св. апостол Павел не сказал бы солунянам: «Мы должны благодарить Бога за вас, братия, потому что возрастает вера ваша и умножается любовь каждого друг к другу между всеми вами» (2Сол. 1, 3). За смирение же своё нечего опасаться тому, кто имеет дело с правдой пред лицом, знающим все тайны помышления, и кто вместе с апостолом помнит, что если в его жизни есть что-либо истинно доброе, то это не он его сделал, а благодать, и призвавшая его к добру, и давшая ему силу к добру, и непрестанно ему присущая, несмотря на его собственные немощи (1Кор. 15, 10). Христианин не станет много не только говорить, но и думать о подобных предметах.

70. Предел христианского нравственного развития

Пределом нравственного развития христианина на земле служит его идеальная свобода, невозможность для него греха с одной стороны, и с другой – полное раскрытие и укрепление всех его сил в добре, словом: нравственное совершенство. Это совершенство предполагает апостол Павел, когда говорит: «Кто из вас совершен так (как и я) должен мыслить», т. е. стремиться к цели, к почести высшего звания во Христе Иисусе (Фил.3:14–15). «Молюсь, – говорит тот же апостол, – чтобы любовь ваша ещё более и более возрастала в познании и всяком чувстве, чтобы познавая лучшее, вы были чисты и непреткновенны в день Христов» (Фил.1:9–10). Такое совершенство, чистота, непреткновенность в добре откроются, следовательно, только, как говорит апостол, в день Христов, свойственны не настоящей, но будущей жизни. Момент достижения такого совершенства есть вместе и предел земной жизни, назначенной не для совершенных, а только для стремящихся к совершенству. Вот почему на земле лучшие христиане, достигшие, сколько можно судить людям, наибольшей высоты нравственного совершенства, сами менее всех других знают о своей высоте; напротив, приближаясь к своей цели, к концу земной жизни, они со всей искренностью и более чем когда-либо говорят о своём личном недостоинстве, и своего очищения, прощения грехов ожидают от милующей благодати Божией. При всём том христианский характер, христианская добродетель есть точное выражение или обозначение достигаемого на земле нравственного совершенства, выражение, отнюдь не исключающее мысли о большей или меньшей греховности человека и указывающее на то, что сила греха в той же степени умалется в христианине, в какой укрепляется добродетель, формируется характер, проникающий собой все частности и все случайности жизни. Недостигаемый идеал такой добродетели или такого характера дан однажды навсегда в лице и в земной жизни Спасителя мира. Если же в людях с христианским характером сознание греховности

остаётся живо до самой их смерти, то это показывает только, что они действительно стоят на высоте добра, на которой и малое пятно пред чистым взором является поражающим нравственным безобразием.

О том, в чём будет состоять наша нравственная деятельность в вечности и возможно ли в ней наше дальнейшее нравственное развитие, было бы излишне спрашивать, потому что божественное Откровение не даёт на это ответа. Библейские образы священнического служения у престола Агнца, пение, курение фимиама – суть образы, заимствованные прямо из ветхозаветных воззрений; определения же вечно блаженной жизни все отрицательного свойства, указывают на освобождение от болезней, печали, воздыхания, от голода и жажды и других нравственных и телесных нужд. Беспредельность Самого Бога, беспредельность сотворённых Им миров, бесконечное разнообразие жизни в этих духовных и материальных мирах, беспредельность, дарованная духом Божиим высшим человеческим стремлениям позволяют гадать о нескончаемой живой деятельности человека в будущей жизни, о радостном возбуждении всех его благородных сил, а следовательно об его вечно возрастающем совершенстве в блаженстве. Если слова Спасителя: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный» (Мф.5:48) до известной степени осуществимы человеческой жизнью, то это именно блаженной жизнью праведных в нескончаемой вечности.

Нравственное совершенство и блаженство суть неотделимые одно от другого состояния. Если же на блаженство слово Божие часто указывает, как на цель добродетели, на награду её, и на мучения, как на наказания порока, то только для нравственно-несовершенных, чтобы временным страданиям, с которыми неизбежно соединено дело спасения на земле, дать противовес в надежде на вечное блаженство, и временным греховным наслаждениям, которые также неизбежно искушают спасаемого, противопоставить ожидание вечных мучений. Блаженство же совести в добродетельном человеке растёт уже и на земле вместе с его добродетелью так же, как и духовные страдания не отлучны от порока; потому и оценить

это блаженство вполне можно только вместе с достижением нравственного совершенства; а где оно не достигнуто, там ожидание наград и страх наказаний в будущей жизни составляют естественные, хотя, как мы видели выше (§ 25), и не строго нравственные, низшие побуждения христианской жизни¹³⁷.

Примечания

¹ - В реформатской литературе ещё ранее, именно в 1577 году, появилось учение о христианской нравственности отдельно от догматики в сочинении Данея (Danaeus): *Ethices Christianae libri tres*, в улучшенном виде изданном в 1582 году.

² - Эти лекции, как выше замечено, читались мною студентам Духовной Академии ещё в конце семидесятых и в восьмидесятых годах прошлого столетия.

³ - Это слово «настроение», в нашей богословской литературе (по нравственности), впервые мною введённое в выражение понятия о нравственности, почему-то в настоящее время считается модным. (См., например, «Новое время» № 10472 от 30 апреля 1905 года под заглавием «Заметки»).

⁴ - Относительно этой третьей части мною выше сделано замечание, см. «Несколько слов к читателям».

⁵ - Ещё Цицерон учил, что «*honestum ammos omnium et specte sua commovet*» (см. статью г. А. Покровского «Понятие об *utile* (о полезном) во второй книге сочинения Цицерона *De officiis* (Об обязанностях) в июньской (№ 11) первой книжке журнала «Вера и Разум», 1903 г.). «Искусство служить добру, когда идея добра представляется влечением сердца, сознаётся художником как нравственная потребность». Эта фраза употреблена г. Батюшковым в его статье «Утопия всенародного искусства» по поводу появления, главным образом, статей Л. Н. Толстого «Что такое искусство?» (Вопросы философии и психологии, книга 46 (I), январь-февраль, 1899 г.). И Л. Н. Толстой, и его критик г. Батюшков, говоря о нравственной потребности, как о сознаваемой идее добра, безотчётно употребляют эти термины: идея, потребность, нравственная потребность. Самое употребление этого последнего выражения появляется в русской печати, сколько я мог заметить, в последние лишь годы. Мы имели случай заметить, что Ницше – враг христианства, следовательно и христианской философии; но не можем не выразить ему сочувствия в том отношении, что он признал всё великое значение для философии «скрытых» в

человеческой природе «инстинктов», их незаметного руководства нашим сознательным мышлением. Вот его слова (приведённые в «По ту сторону добра и зла», афоризм III, см. с. 128 декабрьской книжки «Новый путь» за 1903 г.): «Философ в большей части своего сознательного мышления руководится скрытыми инстинктами, которые ведут его по известному пути». Особенно это верно относительно таких суждений, а они играют главную роль в нашей разумной жизни, которые своими предикатами имеют данные не внешние, а внутреннего чувства. Философ, по Ницше, не столько учёный, сколько художник, – и Ницше прав.

⁶ - Пример, заимствованный у Канта (Kr. d. rz. v., 5, 44): «Кто потерял в игре, тот, конечно, может сердиться на себя и на своё неблагоприятие; но если кто сознаётся, что обманул в игре, хотя через это и выиграл, то он должен презирать себя, коль скоро он сравнивает себя с нравственным законом».

⁷ - Вот вывод, например, из статьи «Этическое движение новейших времён. Его история и учение» (№№ 2 и 3 журнала «Вера и Разум», 1902 г.), принадлежащей профессору варшавского университета Генриху Струве: «Без веры в предвечную ценность наших нравственных идеалов, в возможность их осуществления в дальнейшем бесконечном развитии, к которому земная жизнь служит только предварительной подготовкой, без веры в нравственный порядок бытия, воплощённый в разумном и справедливом начале всего существующего, в живом Боге, – нет спасения для нас ни от борьбы всех против всех во имя эгоизма, ни от пессимистического отчаяния и абсолютного скептицизма! Без этой веры нет спасения от зияющей из-под земли Нирваны, ни для человеческой мысли, ни для чувства, ни, наконец, для независимой нравственности, несмотря на все усилия доброй воли. Aut – ant. Aut Caesar – aut nihil». (№ 3, с. 113).

⁸ - . Эта необходимость, или этот долг, во всяком случае не есть что-либо теоретическое, созерцаемое, мыслимое, а есть чувство, именно чувство долга, долженствующего быть. Мысль говорит только о том, что именно требуется долгом, обозначает содержание действия или намерения; но побуждает к этому

действию, движет намерением, одушевляет их чувство, нудящее волю: без чувства нет никакого нравственно сознательного действия, и намерение, не подкрепляемое чувством, есть праздная мечта или сухая, бесплодная метафизика. Вот почему я не могу понять, как можно хвалить, например, г. Вересаева за то, что он в своих произведениях зовёт к подвигу в силу и во имя «здорового непосредственного чувства» и, в то же время, не одобряет его за то, что он, призывая к подвигам во имя и в силу этого чувства «оставляет в стороне требования долга» (Православное Русское слово, 1904, сентябрь, № 14, с. 302–303). И у г. Вересаева, и у его критика речь о здоровом, непосредственном чувстве, а у критика, сверх того, о чувстве долга и о принципах, или идеях, метафизики и религии, недостающих г. Вересаеву. О каком же здоровом чувстве здесь речь? И почему чувство долга считается чем-то совсем чуждым этому здоровому чувству? Критик, г. Февралёв, справедливо говорит, что «одно чувство не может быть надёжным фактором нравственной жизни... Оно нуждается в воспитании и опоре, каковой и служат прежде всего идеи религии». Но ведь чувство долга не то же, что идеи или религия, да и самая религия или её идея разве могут иметь какое-либо влияние на жизнь, быть мотивом действия или намерения без участия чувства, без двигателя души?! Идея есть ведь то же, что невыясненная опытом, не ясно формулируемая поэтому рассудком потребность, и религия разве мыслима без живого, без одушевленного чувством отношения к божеству?

⁹ - . Но и в содержание даже Моисеева законодательства вошло много такого, что более чем за 1000 лет ранее его составляло уже предмет законодательства другого народа. «Bibel und Babel» составляют уже целую литературу, и у нас достаточно представленную в духовных журналах.

¹⁰ - . Сверхъестественное Откровение, относящееся к домостроительству нашего спасения, не имело бы характера сверхъестественности и не было бы откровением о спасении во Христе, если бы не было падения.

¹¹ - VI Вселенский Собор, правило 43: «Монашеское житие изображает нам жизнь покаяния». «Последование Великого и

Ангельского образа», или чин пострижения в монашество. Этот чин епископом Могилёвским Стефаном так и называется «обрядом, совершаемым над лицами, отрекающимися от мира для новой жизни в особых подвигах покаяния и молитвы» (Миссионерское обозрение. 1904. № 13, с. 125). «Из келий пещер мы осуждаем мир. Закутавшись в саваны и покрытые пеплом, мы делаем приговоры о епископах (монахи Хилкидской пустыни об антиохийских епископах во время мелетианского раскола). Какое место для царской гордости под одеянием кающегося (вот смысл монашества). Цепь, грязь, длинные волосы – не знаки диадемы, а плачь» (Ierorum. Epistola XVII ad Mareum Presbyterum. Фаррара. Ж. и Т. О. и У. Церкви, с. 598–599). По учению святого Максима Исповедника «Писание не отъемлет ничего, данного нам от Бога для употребления, но обуздывает неумеренность и исправляет безрассудность. То есть, оно не запрещает ни есть, ни рождать детей, но запрещает пресыщаться, прелюбодействовать и пр. Не запрещает и думать об оном, ибо для того оно и сотворено, но запрещаем мыслить страстно». (Это 66-я статья четвёртой сотни слова «О Любви», напечатанного при Святейшем Синоде в 1817 году на с. 251, а вот и прямая речь о заповеди и совете в 67-й статье той же сотни, того же слова и на той же и следующей 252–3 странице). «Иное, совершаемое нами для Бога, делается по заповеди, иное – не по заповеди, но, так сказать, по вольному приношению (святой Исповедник избегает неподходящего к делу выражения «по совету»). По заповеди, когда мы любим Бога и ближнего, любим врагов, не прелюбодействуем, не убиваем и проч., за что, если мы то нарушаем, подвергаемся осуждению. Не по заповеди – когда храним девство и ведём безбрачную жизнь, не хотим стяживать имения, отшельничаем и проч. Сии действия представляют род жертвы, дабы, если по немощи не исполним какой заповеди, сими жертвами умиловать Владыку нашего». И св. Максим, следовательно, иноческие подвиги считает не путём к высшему совершенству, а средством умиловления Бога за прегрешения. Обязанности, которые он рекомендует девственникам, буквально те же, которые он многократно в

своём сочинении внушает всякому христианину; это суть: воздержание по отношению к вожделевательной силе, духовная любовь – к раздражительной, молитва и созерцание – к уму или мыслящей силе. См. статью 68-ю той же сотни и сравни, например, статьи 1-ю и 3-ю третьей сотни, на стр. 139–141. Г. Н. Каптерев, в «Богословском Вестнике» (статья «В чём состоит истинное монашество по воззрениям Максима Грека», январь, 1903 г.) находит в учении сего преподобного только две обязанности истинного монаха: во-первых, подготовиться к общественной деятельности в миру подвигами личного самоусовершенствования, во-вторых, общественно-публичной деятельностью осуществить самым делом Заповеди Христа о любви к ближним, именно старанием научить, просветить их души от сетей дьявола. В этой последней публичной деятельности «истинный монах, – по учению преподобного Максима, – находит своё главное призвание, смысл и оправдание своего исключительного положения в православной общине» (с. 127–129). Какие же здесь специально-монашеские добродетели, возвышающие монашество над немонашеством? Девственность, нестяжательность, посты и молитвы сами по себе отнюдь не составляют, по учению того же преподобного, пути ко спасению и какого-либо превосходства нравственного. В статье г. А. Т. Виноградова «Основа национализма», помещённой в июньской книжке «Русского Вестника» (см. «Церковный Вестник», 1901, № 25, с. 794), говорится: «Конечная цель аскетического отречения от мира состоит не в буддийском самодовольстве и неподвижном равновесии и не в агрессивном стремлении завоевать его (?) для царства Божия, но в том, чтобы по достижению нравственного обновления и возрождения, возвратиться опять в этот мир и, признав его самостоятельность и самоценность (!), стать среди него в качестве божеского сотрудника, чтобы все мирские природные формы жизни наполнить одухотворённым содержанием». Совсем не то внушает вступающему в монашество «Последование Великого и Ангельского Образа». Там речь только о покаянии и покаянной жизни. Не то говорит и практика жизни. Светила Церкви, вышедшие из монашества как в

древней, так и в новой Церкви составляют исключительные явления в нём, а отнюдь не норму и задачу его, что епископы у нас монахи, это отнюдь не означает, что монашество обязательно для епископа и есть идеал христианского обновления мира (см. «Церковный Вестник», 1905, № 28, статья «Епископство и монашество»). Назначение меня в 1866 году ректором Сибирской Духовной академии (где до меня и после меня только епископы занимали и занимают эту должность) встревожило весь русский монашествующий учёный мир. Даже знаменитый женатый миссионер Вениаминов, сделавшийся к тому времени архиереем с именем Иннокентий, а в 1868 году – Московским митрополитом, «в одном собрании лицу высокостоящему, которое заговорило о белых архиереях, – по выражению того же архиерея-викария митрополита Иннокентия, – закрыл уста словом энергическим: «Я первый не буду иметь общения с таким архиереем». «Смотря на монашество как на существенное свойство православия – продолжает тот же архиерей-викарий, впоследствии архиепископ Тверской, – владыко говорит: «Да, правда, что монашество нужно исправить и укрепить: оно ослабело. Кто скажет мне, что ослабевшее монашество уничтожить должно, тому я скажу: «Не нужно ли по-вашему и христианство уничтожить?» (Автобиографические записки Саввы, архиепископа Тверского. «Богословский Вестник», май, 1901, с. 97–98). Монашество отождествляется с православием! Ему даётся только надлежащее место, но кто может уничтожить его? И кто дерзнёт уничтожать то, что вызывается таким священным чувством, как чувство покаяния, и благословляется Церковью.

¹² - В «Трудах Киевской Духовной академии» (№ 6, май, 1890. § 38) излагается учение г. Олесницкого о «коллизии обязанностей». Автор допускает эту коллизию, а по-моему г. Олесницкий смешивает «долг подчинения одной низшей степени добра другой – высшей» с коллизией их. «Целесообразное сочетание обязанностей», утверждаемое автором, и есть доказательство моей мысли, что ни не сталкиваются между собой; ибо высшая должна быть предпочитаема низшей. Где же тут столкновение? В частности

относительно столкновения обязанностей в лице Ирода: соблюсти клятву (данную Иродиаде) и не причинить безвинно смерть человеку (Иоанну), на что, между прочим, ссылается г. Олесницкий (1. е. стр. 226). Святой Василий Великий в 29-м правиле из послания его к Амфилохию рассуждает так: «Аще кто уловлен клятвою к соделанию зла другому, да принесет покаяние в дерзости клятвы, по предложениям благоговения к клятве да не утверждает себя в злобе. Клятва и вообще возбранена – кольми паче даваемую на зло осуждати. По сему поклявшийся должен исправить свои мысли, а не тщаться утвердить свое беззаконие». (Чтения в обществе любителей, апрель, 1890 г. Статья г. С. Никитского «Учение о нравственности», стр. 428–429).

¹³ - Не безынтересны суждения Платона о лжи по изложению г. Редкина (из лекций, т. VI, стр. 289): «Ложь «не заслуживает ненависти», когда употребляется против врагов из боязни, страха, или против друзей, если они, находясь в безумии или сумасшествии, хотят делать что-либо худое, или когда при рассказе мифов (сказок?) делается приспособление к истине (т. е. ложь подделывается под истину)». «Если кому можно позволить ложь, то это именно начальствующим, правителям города, государства, которые могут обманывать как врагов, так даже и сограждан своих, если имеется в виду благо народа, государства, а всем прочим лгать, обманывать следует вообще запретить. В особенности сограждане не должны обманывать начальствующих – такой обман есть больший грех, чем ложное показание пациента своему врачу, или обучающегося – гимнасту, или матроса – кормчему; обличённый во лжи начальствующему должен быть наказан как человек, внесший в город, государство губительные нравы, подобно тому, как если будет внесено в корабль нечто такое, что может его опрокинуть и погубить» (там же, с. 293). Не излишне привести здесь христианский взгляд на насильственные меры, без которых в действительной жизни невозможно обойтись в деле любви (даже) к ближнему, очень обстоятельно изложенный г. Григорьевым в его статье «К вопросу о непротивлении злу силой» (против гр. Л. Толстого», помещённой в №№ 16 и 17

«Веры и Разума» за 1901 год, а также небольшую выдержку из замечательного рассуждения г. В. А. Никольского в «Православном собеседнике» за июль, август и октябрь 1904 года под заглавием «Христианство, патриотизм и война». Вот суть взгляда г. Григорьева: «Нравоучение Нагорной проповеди божественно и обязательно для христианина. Последний призывается ею во имя разумной любви к ближнему отвечать на зло безмолвным терпением и положительным благодеянием, не противится злему не только силой, но даже словом, благословляя его и молясь за него. Как умолчание этой заповеди о противлении злему словом не отрицает такого противления, так умолчание её о противлении злему силой не отрицается и этот способ борьбы со злом. Христова заповедь указывает лишь один из нескольких путей к победе над злом, к которому христианин обязан прибегать, когда это оказывается разумным. В других случаях он должен пользоваться другими средствами. Имея для себя пример Спасителя, христианин остаётся христианином и не погрешает, когда во имя нравственный целей и по требованию здравого смысла прибегает к силе против губящего себя собрата (я прибавил бы: себя или своего ближнего). Конечно, как Христос, так и Его последователь прибегают к силе, уступая требованиям наличных условий человеческой природы и жизни (курсив мой). Идеал христианского совершенства не знает насилия, но он не знает и никакого зла, а рисует картину одного полновластного добра, святости. Но идеал лично-общественной христианской жизни осуществляется лишь отчасти в условиях греховного существования человека. Жизнь есть неизбежный компромисс идеала и действительности, которая и требует разных мер для борьбы с присущим ей злом. Гр. Л. Толстой признаёт неизбежность такого компромисса и силу его требований, но из числа мер борьбы со злом всё-таки исключает физическую силу. Он рассуждает так: «Идеал никогда, ни для какой цели не употребляет насилия; заповедь, указывающая степень, ниже которой вполне возможно не спускаться, – не платить злом за зло, терпеть обиды, отдавать рубаху» (Царство Божие, ч. 1, с. 145). Граф вероятно не заметил, что такая постановка дела

никакой опоры не даёт; идеал и заповедь у него совпали. Идеал требует полного избежания насилия, заповедь узаконяет терпеть обиды, отдавать рубаху, т. е. полное непротивление. Можно предположить, что здесь его заповедь учит прощать и терпеть только личные обиды, допуская сопротивление силой только злодею, нападающему на нашего ближнего; но в таком случае гр. Толстой отказался бы от своего догмата, вернее же – он, уступая правде, запутался в собственных же сетях. Такого совпадения заповеди и идеала не получилось бы у яснополянского моралиста, если бы он рассудил так: «Идеал – полное искоренение зла и, следовательно, упразднение всяких мер против него. Движение же к совершенству в области борьбы со злом должно совершаться путём развития и усиления духовных способов воздействия на злую волю, чему необходимо будет сопутствовать уменьшение случаев применения физического принуждения – средства наименее плодотворного, но иногда единственно применимого и потому нравственно обязательного» (с. 360–362, № 17, сентябрь, кн. 1). Из 11-ти тезисов, в которых г. Никольский резюмирует своё всестороннее исследование о войне, шесть последних гласят так: 6) нельзя считать всякую войну безусловным злом; есть войны идейные, которые по своим субъективным намерениям и по своим объективным целям стоят не только выше войн не идейных, но и тех состояний мира, которые лишены этих свойств; 7) Откровение не считает войну безусловным злом. Это видно из неосуждения им воинского звания и государства, для которого не исключается возможность войны; 8) канонические правила святых отцов различают убийство и убиение на войне; 9) война, конечно не требуется христианством для успехов его проповеди и для целей внутренней христианской жизни. Она не есть необходимый фактор, содействующий усовершенствованию человека, – такой фактор, без которого это совершенствование не достигло бы своих целей. Война вторгается в жизнь христианина вследствие греховного настроения мира; 10) от христианина же требуется развить в этом греховном мире как можно больше добра. Поэтому он вынуждается иногда брать в руки меч, когда он является

единственным средством для защиты правды и добра, поругаемых людьми;11) христианин не может стремиться к войне: стремиться к ней значит желать великого бедствия, несчастья для своих ближних, он только с покорностью может принимать это Божие испытание и исполнять свой долг любви к своему Отечеству в этом испытании. А патриотизм и любовь к Отечеству г. Никольский справедливо признаёт не гражданской только, но и христианской добродетелью, не имеющей ничего общего с национальной узостью или с национальным эгоизмом, тем менее с нравственными недостатками или пороками своего народа.

¹⁴ - В Златоусте мы встречаем сильнейшего противника (курсив автора) признания так называемых безразличных (курсив автора) в нравственном отношении дел: «Всё, где только является участие свободы воли человека, является не безразличным в нравственном отношении, но или добром, или злом, и пр.» (см. «Православно-русское слово» № 9, 1904, с. 815 в статье г. И. Латынина под заглавием «Из творений Св. Отец и Учителей Церкви. Основные особенности христианской жизни по Златоусту»). «Это дело диавола – не радеть о безразличных поступках» (Св. Иоанн Златоуст. 17-я беседа на Послание к ефесянам «О словах праздных и смехотворных» из «Московских Церковных ведомостей» 1897, № 21, мая 25).

¹⁵ - Ветхозаветный закон допускал, по-видимому, большую свободу в отношениях супругов, чем новозаветный, так как легко позволял развод, но только по-видимому. Это было не дозволение чего-либо доброго, а педагогическое снисхождение ко злу, к жестокосердию евреев (Мф.19:3). С другой стороны, и супруги, свободно связавшие себя узами брака на всю жизнь, во взаимных отношениях между собой сознают себя гораздо свободнее и полноправнее, чем несвязанные этими нравственными узами, подобно тому, как и сын в доме отца гораздо свободнее, чем гость, наёмник или раб.

¹⁶ - Когда читались эти лекции, пашковцы и штундисты уже работали в России.

¹⁷ - Martensen's. Christliche Ethik, B. 1, W. 539.

¹⁸ - Этот и следующий параграф изложен г. Гусевым, согласно моему указанию, по *Christliche Ethic* Мартенсена (S. 505–523 в 1 части). Некоторые подробности, казавшиеся ему лишними для первоначального издания в «Православном обозрении», он опустил. Я оставляю этот текст без всякой перемены.

¹⁹ - См. Eugene Poiton. *Du roman et du théâtre contemporains et de leur influence sur les mœurs*.

²⁰ - Conf. August. Art. 16 и 5.

²¹ - О восстании кандиотов покойный митрополит Филарет говорил: «В какой степени виновато против них правительство и в какой степени потеряло право на их повиновение, это трудно сказать» (Собрание мнений и отзывов, т. V, часть 2-я, с. 915).

²² - Об этом см. Самарина: «Иезуиты и их отношение к России». Москва, 1866. D-r Iohannes Huber «*Der Iesuiten-Orden nach seiner Verfassung und Doctrin, Wirksamkeit und Geschichte*. Berlin, 1873.

²³ - См. «Вера и Разум» (июнь, № 11, 1890 г.) статья «Бевигнизм и аттриционизм». «Строгая и слабая мораль (бевигнизм и ригоризм), или конриционизм и аттриционизм (contritio и attritio) были предметом продолжительных прений в римско-католических богословских партиях, как до, так и после Тридентского собора. Суть вопроса заключалась в том: насколько в кающемся христианине необходима любовь к Богу при сознании его грехов, чтобы быть уверенным в отпущении их, в оправдании (contritio), – или недостаточно ли для этого оправдания одного страха последствий греха, временным ли только в чувственных, или в вечных (духовных) – (attritio)? Приходилось при этом разбирать, конечно, и степени любви (начальной, активной, положительной и т. п.) и свойства страха (то предполагающего божественное наказание, то не соединённого с этим предположением – относительно последствий греха и т. п.). Иезуиты всегда стояли за последнее решение вопроса (attritio), а с возведением в 1871 году иезуита Лигуора в достоинство непогрешимого учителя Церкви и святого, и притом по декрету папы, в это время уже тоже

непогрешимого, – аттриционизм признан навсегда отличительным, характерным признаком не только иезуитской, но и вообще римско-католической морали».

²⁴ - Самарин, с. 156–159.

²⁵ - Примеры см. у Самарина: для знатных и богатых, для духовных лиц, купцов, ремесленников, судей, воров, сплетников, пьяниц и обжор, непотребных женщин и т. п. (с. 194–208).

²⁶ - Только немецкое слово Gewissen не совсем совпадает с немецким же Bewusstsein, относясь, впрочем, к нему, как видовое понятие к родовому с характеристическим признаком особенно твёрдой уверенности. Gewissen есть сознание как бы внутреннейшее и очевиднейшее.

²⁷ - Как сродно это слово: совесть с теоретической стороны нашего духа, это видно из того, что, например, в некоторых древнеславянских Апостолах выражение ἐσκοτισμένον τῇ διαβολῇ переводится: «помрачены совестью» (См. в «Трудах Киевской академии», июль, 1904 г. статью г. Д. И. Богдашевского «Послание св. апостола Павла к ефесянам», с. 570, примеч. 4-е), тогда как в нашем славянском переводе: «помрачён смыслом» а в русском: «помрачены в разуме» (Ефесянам, гл. 4, с. 18).

²⁸ - Это чувство, как религиозное, объемлет собой всю душу и всю жизнь души аскетов (например, Макария Египетского), в блаженстве непосредственного ощущения Божества (как неизреченного света), уже здесь на земле забывающих всё земное, даже самое святое и необходимое для жизни (см. о св. Макарии Египетском в «Вере и Разуме» № 19, 1904 г. с. 341–353, статью епископа Сумского Алексия под заглавием: «Христианская мистика в её отличии от науки и положительной религии» и в «Богословском вестнике» января 1905 г. статью г. И. В. Попова «Мистическое оправдание аскетизма в творениях преп. Макария Египетского»). Мориц Карриер, из всех спекулятивных теистов наиболее ясно и определённо, по отзыву протоиерея Т. Буткевича, высказывающий своё суждение о религии, так прямо и говорит, что «о совершенном и

бесконечном (т. е. о Боге) в душе свидетельствует нам совесть» (курсив автора. «Вера и Разум», 1903 г. № 21, с. 528, статья г. Буткевича «Учение теистов о религии и её сущности»). Г-н С. Глаголев в статье «Религиозная философия Канта» («Вера и Разум», февраль, 1904 г., № 3, с. 100) справедливо говорит: «Нравственный закон, по Канту, есть в сущности безусловный (курсив автора) разум. Что же он такое? Этот вопрос естественно направляет мысль к тому, чтобы человеческий разум вывести из божественного перворазума и таким образом связать автономию человека с теоманией, его свободу с его зависимостью от Бога. Но Кант не сделал этого». Прибавлю от себя, Кант и не мог сделать этого по отсутствию у него ясного понятия о самой совести, о чувственности, о том, что Сам Бог должен быть мыслим не как разум только. В «Эскизе японской этики» Веры Венд, помещённом в фельетон «Нового времени» 19 сентября 1901 г. № 9, с. 175, дано такое образное определение совести: «Владыка неба и земли и всех живых существ, вселяясь в сердце человека, становится его светом. Живой свет его души самостоятелен и не зависит от доброй или злой воли человека; он властно и (spontanement) независимо подсказывает ему правду и указывает, где добро и где зло. Это и есть совесть человека, т. е. луч, исходящий от самого Неба». Из китайцев, влиявших на этику японцев, это определение приписывают философу Ван Юн Мингу, которого автор называет непосредственно после Конфуция. Надобно заметить, что этика японцев, или их Бушидо (Бу-ши- до) – нравственный идеал, слагалась из разнородных элементов, из которых китайские составляют значительную долю.

²⁹ - «Совесть не может быть признаваема особенной и самостоятельной способностью человеческого духа... она принадлежит к области самосознания... и не носит на себе исключительного религиозного характера». (Это говорит Т. Буткевич в исследовании «О религии, её сущности и происхождении» в «Вере и Разуму», № 19, 1901 г., с. 468, где он делает свои замечания о Шенкеле, учившем, что совесть есть единственный орган религии). В «Миссионерском обозрении» (за 1903 г., № 12, с. 173–184) протоиерей А. Иванов излагает своё

учение «о свободе и совести». Совесть у него, как и у г. Чистовича, есть самостоятельная сила, есть голос Божий, но, увы, впоследствии оказывается, что бывают и две совести в том же человеке, что бывают совести лукавые, обманывающие. Равно и свобода у автора совсем исчезает за разумом и совестью, которые, по автору, решают выбор добра или зла и то охраняют свободу, то губят её, то злоупотребляют ею. Какая путаница в понятиях! А намерения у автора прекрасные: он пишет в обличение гр. Л. Толстого и других, защищающих свободу совести, а между тем будто бы менее отчётливо, чем автор, понимающих эти великие слова. Г-н Чистович внёс в свою психологию особый параграф о совести по внешнему на него влиянию. В первоначальном манускрипте, представленном в цензуру, этого параграфа совсем не было. Г-н Чистович показывал мне, как ректору академии, рукопись своего труда и до, и после того, как он подвергся переделке по вопросу о совести.

³⁰ - Пример крайней путаницы в понимании смысла слова: совесть, можно видеть у почтенного покойного переводчика весьма серьёзного труда Эббарда «Апологетика, научное оправдание христианства» (СПб., 1880 г.). Ему нужно было перевести такую фразу: «У них (негров) пробудилась Gewissen (совесть)»; но он, считая, конечно, совесть чем-то независимым от сознания, перевёл так: «У них пробудилось сознание совести», причём сам же и подчеркнул эти два слова (Т. 2, с. 605).

³¹ - В «Православном собеседнике» (за август, сентябрь и октябрь 1901 года и за сентябрь и октябрь 1903 года) помещена статья г. Богословского «Библейское учение о совести». Автор обнаруживает хорошее знакомство с моим изложением учения о совести и по-видимому вполне согласен с ним, хотя и утверждает, что именно им установлена «психологическая форма совести». О его возражении мне относительно совести в лице Иисуса Христа см. в параграфе «О нравственности в лице Спасителя мира с её формальной стороны».

³² - Г-н Ястребов в статье «Новая точка зрения в системе нравственного богословия», помещённой в «Трудах Киевской

академии» (ноябрь 1897 года, с. 393), указывает ещё на одно место Ветхого Завета, именно Иов 27, 6, в котором встречается слово *συνοῖα*, Св. Синодом переводимое словом сердце.

³³ - «Глубочайшая сущность человека есть нравственная свобода или воля». (В. Соловьёв. Д. О. Ж., изд. 3-е, с. 58). «О неизмеримой ценности человеческой личности и её родовом отличии от животной души». Под таким заглавием помещает ряд статей в «Вере и Разуме» (№ 1, 4, 6) за 1903 год Александра Чемоданова и в №№ 3, 4 и 5 статьи г. Матвеева под заглавием «Учение о личности» (реферат, соч. С. Piat «La personne humaine». Paris, 1897).

³⁴ - Таковую же свободу проповедует и Нитцше и потому, справедливо с его точки зрения, усвояет её не человеку, как нравственному существу, а сверхчеловеку, стоящему выше нравственности, выше добра и зла, следовательно, безнравственному, – скоту или зверю, и притом хищному (см. «Богословский вестник» за август и сентябрь 1901 г., статью «Сверхчеловек Нитцше и человек Христос» г. С. Левитского).

³⁵ - Пример такого понимания свободы, наиболее ясно сформулированного Шопенгауэром, можно видеть в полемике между г. А. А. Герценом и г. Эльце («Новое время» № 5132, 14 июня, № 5146, 28 июня, № 5156, 8 июля, № 5167, 19 июля 1890 г.).

³⁶ - Всё дело в том, что разумеется под существом чувственным? Ведь и нравственное чувство есть чувство. И что разумеется под удовольствием, которое всегда есть личное. Ведь и одобрение – чувство одобрения совестью есть тоже личное удовольствие, только высшего, нравственно-доброго характера. Нитцше, как и Кант, хотел бы быть добродетельным без всякого чувства, (якобы чуждого всякого чувства, однако же не без чувства уважения к долгу) императива у первого и в силу уважения к себе самому (как будто уважение к себе тоже не есть чувство) – у второго.

³⁷ - Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Ersters Stuck.

³⁸ - . Журнал «Вопросы философии и психологии» появившийся с ноября 1889 года в Москве, имеет целью служить жизни, удовлетворению «потребности в таком учении о жизни, которое бы давало человеку вновь (т. е. потерянные почти) более прочные и ясные начала для его нравственной деятельности, чем какими оно обладает в настоящую минуту» (см. в Чтен. о Л. Д. Просв. за май – июнь 1891 года, стр. 234). В нескольких книжках (2, 3, 4, 5) этого журнала есть ряд статей, принадлежащих г. Лопатину: «Положение этической задачи в современной философии», «Критика эмпирических начал нравственности», «Учение Канта об автономии нравственности», «Теоретические основы сознательной нравственной жизни». Суть смысла всех их в определении идеи долга, осуществление которой составляет цель нравственной жизни человека. Такими основаниями служат, по г. Лопатину: нравственная свобода, отличающаяся от психологической, не в отрицании необходимости только состоящая, – творчество в себе, сознательное, личное нравственного мира, самоопределение в котором состоит субстанция духа, сущность нашей нравственной личности; признание объективного существования безусловно обязательного нравственного идеала – подлинного двигателя мировой жизни – и вообще объективного нравственного миропорядка, в котором человеческая душа есть то бесконечно ценное в себе, пред чем бледнеет значение всех других вещей; идея бессмертия души, доказываемая по-кантовски. Всё это отнюдь не противоречит моим лекциям, а первые два основания вполне совпадают с ними.

³⁹ - . Бессознательное, кажется, отрицание радикальной противоположности между добром и злом слышится в профессоре Московского университета М. С. Карелине († 5 января 1899 г.), которого весьма симпатичными чертами характеризует товарищ его по университету, тоже глубокоуважаемый профессор В. О. Ключевский: «Зло не может быть, – такие мысли приписываются г. Карелину, – ни своей целью, ни своим источником, оно не рождается само из себя, а возникает из неумолимого обращения с добром (курсив автора).

Потому оно – не вечное бедствие человечества, а только временное затруднение... Надобно не злиться на зло, а перерабатывать его в добро», – как будто из зла можно сделать добро. («Вопросы философии и психологии», книга 46, январь – февраль, стр. XIII).

⁴⁰ - . Нитцше: «За твоими чувствами и мыслями стоит могучий повелитель, неведомый мудрец, его имя: «сам» (Also. s. Z. ч. 1, стр. 46–48): к удивлению этот «сам» у Нитцше оказывается не духом, не сущностью духа вместе со светом разумного сознания, а физиологическим субстратом, телом (в обширном смысле слова) человека (стр. 134, декабрьская книжка «Новый путь» за 1903 г.). Этот таинственный «сам» и есть энергия самоопределения, в которой коренится и воля, и её мотив – чувство и сознание того и другого. И у Канта, отрицающего всякое участие всякого чувства в деле нравственности и, следовательно, свободы, чистой воли, вырвалась однако же такая, близко отвечающая моей мысли фраза: «Свобода есть несомненно *ratio essendi* морального закона, а моральный закон – *ratio essendi cognoscendi* свободы» (Христианское чтение за апрель 1905 г., стр. 478).

⁴¹ - . Динамическое и механическое мировоззрение – вот два противоположных полюса, из которых первое, как предполагающее безусловную духовную силу во всём мироздании, существенно сродно с христианским, второе радикально противоположно ему. Наилучшим и, если иметь в виду нашу светскую литературу со времени шестидесятых годов прошлого столетия, старейшим и долго почти единственным борцом и представителем первого мировоззрения нельзя не признать г. Эльпе (Л. К. Попова), в «научных письмах» «Нового времени» истинно научно и строго последовательно указывающего на «целесообразность», «разумность», «активность», «психичность» жизни природы вообще. В последнее время (это пишется в августе 1899 г.) к г. Эльпе стали примыкать в нашей светской литературе новые динамисты, как, например, профессор Тихомиров в статье «Живое вещество и клетка» в журнале «Естествознание и география». По поводу этой статьи г. Эльпе указывает на опыт

Пенарда и говорит: «Гипотезы, претендующие объяснить жизнь одними физико-химическими процессами, страдают общим недостатком – устраняют «элемент активности»... Между тем, не только у высших животных мы видим ясно проявляемую волю, мы видим подобие этой воли повсюду в живом веществе вообще. Из рассматривания разных биологических явлений оказывается, что никакой игрой случайных механических сил нельзя объяснить те соотношения, где каждый шаг целесообразен и всё строго определяется требованиями природы организма, его внутренним психологическим импульсом... («Церковный вестник», 1899 г. № 32, стр. 1167).

⁴² - . «Иное есть действовање, иное способное действовать, иное – дело и иное – действующий. Действование есть деятельное и существенное движение естества. Способным действовать называется самое естество, от которого происходит действовање. Дело есть произведение действованиа. Действующий есть тот, кто приводит в действие свою силу, или есть лицо (ἐνεργῶν θεῶ ὁ καλῶν μένος τῇ ἐνεργείᾳ, ἥτοι ἡ ὑπόστασις sive personal)). Это рассуждение св. Иоанна Дамаскина по поводу различения между понятиями естества и лица относительно единства лица в Иисусе Христе при двух природах, или естествах, в Нем. Но оно вполне применимо к различению «я», как лица, как энергии самоопределения, от воли или хотений естественных ли или свободно приобретенных. (См. De fide ortod. Lib. III, с. III. Patr. Curs. compl. t. XCIV, р. 992. См. «Православный собеседник», 1890 г., апрель, статья «Теология сациниан», стр. 423). В № 5 журнала «Вера и Разум» за 1905 г., на стр. 192 г. А. Матвеев так резюмирует свой реферат учения о личности (сочин. С. Pist: La personne humsine, Paris, 1897 г): «Личность есть единый, тождественный, сознательный, мыслящий, деятельный, свободный и ответственный субъект». В этом реферате основанием свободы считается сознание ответственности, а субстратом свободы – таинственный агент, наше «я». По-моему свобода тоже есть действительно тайна, таинственная энергия самоопределения, неотделимого от самосознания. Но это «я» – я называю не личностью, а лицом; под личностью же разумею

более частное понятие лица человеческого и притом лица, охарактеризованного уже специфически ему только свойственными, естественными или нажитыми, психическими и физиологическими качествами. «Сущность личности, – говорит г. М. Олесницкий, – состоит в том, что она есть бытие от себя и для себя, что она – исходное начало своей жизни, и цель её заключается в самой себе, словом, что она сама себя обуславливает». («История нравственности», Киев, 1882 г., часть 1, стр. 327. «Вера и Разум», № 16, 1901 г., август, «К вопросу о непротивлении злу» г. К. Григорьева, стр. 289). Это определение личности характеризует ли её чем-либо отличным от всякого другого живого существа, из которых ни одно, как и человек, не имеет в себе, строго говоря, ни начала и источника своей жизни, ни последней цели существования?

⁴³ - . «Путь ко спасению», краткий очерк аскетики, соч. епископа Феофана. Изд. 3-е, 1875 г., С. 138–139.

⁴⁴ - . См. III главу II части сего издания.

⁴⁵ - . «Вера и Разум» (№ 12 и 13, 1900 г.). В статье г. В. Лаврова «О свободе воли человека с нравственной точки зрения» излагается учение о свободе: формальной, реальной, идеальной видимо после близкого знакомства с моими лекциями, хотя в ней и нет на них ссылки.

⁴⁶ - . Для учёного – логика, закон достаточного основания – всё: т. е. всё отрицание свободы, как достаточного основания в мире идеальном, а без идеала к чему и учение, и всё знание? См. замечательную статью (фельетон) г. Эльпе в № 1055 «Нового времени» (21 июля – 4 августа 1905 г.) под заглавием «Что говорит точная наука?» Она говорит именно то, что может говорить христианская философия. См. статью г. Аскольда в 70 и 71 книжках «Вопросов философии и психологии» за 1903 и 1904 гг. под заглавием «В защиту чудесного». В ней подробнее раскрывается то, что я здесь излагаю: именно понятия закономерности и причинности в применении как к внешнему, материальному или феноменальному, хотя собственно нравственного мира и сущности нашего «я» автор касается только мимоходом. (Но статья вообще заслуживает особенного внимания богословов и всех мыслящих христиан). Он говорит

собственно не о «я», а о единстве сознания, которому, т. е. единству, приписывает то, что я называю энергией самоопределения или духовной, живой силой. Здесь же можно указать на «Новый курс психологии» профессора Московского университета Л. М. Лопатина. Г-н А. Чемоданов, резюмируя учение г. Лопатина о свободе человеческой воли («Вера и Разум», № 15, 1904 г., с. 98–100), говорит: «Разъяснить неприложимость к явлениям душевной жизни закона сохранения энергии не значит ещё теоретически обосновать вопрос о свободе воли. Профессор Лопатин и даёт именно положительное обоснование на достоверных фактах внутреннего опыта. Как известно, английская школа в законах ассоциации идей видит единственный двигатель всех душевных процессов, следовательно, фатализм служит неизбежным постулатом этой школы (например, А. Бэна). Но (по г. Лопатину) наряду со стремлением души к прочным сочетаниям между пережитыми состояниями, существует в душе и противоположное стремление, равносильное первому, к нарушению раньше установившихся связей, к перераспределению представлений (курсив г. Чемоданова). На этом основывается возможность беглых или текущих ассоциаций, совершенно свободных от законов смежности и сходства (тоже г. Чемоданова). Здесь профессор Лопатин блестяще раскрывает величайшую важность текущих ассоциаций в общем строе психологической жизни; только при их наличности для человека возможны идеи о будущем, о возможном, о всеобщих истинах, о наших практических целях; и на них лишь зиждутся такие эмоции, как ожидание, страх и надежда. «Но текущий характер наших идейных сочетаний есть порождение нашей собственной воли (курсив г. Чемоданова). Мы сами вызываем пёстрые ряды сменяющихся представлений, и знаем об этом, и знаем, зачем их вызвали». Следовательно, факт существования таковых идей равносильен утверждению факта свободы человеческого мышления, а так как наша практическая деятельность есть реализация того, что мы думаем (?) (это мой знак вопроса), то свобода и в наших действиях в известной сфере есть такой же достоверный факт».

⁴⁷ - . «Вера и Разум», № 10, май, книжка вторая, 1903 г., с. 418–419, окончание статьи г. А. Орлова «Учение Канта об антиномизме чистого разума». «Нельзя признать основательным то общее возражение против допущения свободы, что признание её равносильно отрицанию закона причинности. Нетрудно заметить, что тут смешивается общее понятие причинности с более узким по объёму понятием физической причинности. Закон причинности обозначает лишь ту истину, что всякое действие предполагает силу, достаточно могущественную, чтобы произвести его. Но сила эта может бесконечно-различным образом проявляться в различных формах бытия. Поэтому нет ничего логически-немыслимого в том, если в нашей волевой жизни эта причинность проявляется в форме, совершенно не похожей на физико-механическую причинность, господствующую во внешнем мире. Правда, мы не можем вполне уяснить себе сущность нашей творческой силы – причины наших волевых явлений, но «если ясность полагать масштабом истины и логическую понятность условием реальной возможности, то что остается от нашего познания? На сколько понятна для нас сущность какой угодно вещи, какой угодно физической силы, происхождение действия из причины, наше собственное «я», наше собственное мышление?.. (Weibert. Nothwendigkeit und Freiheit. Zeitschrift für Philos. 1888, 93. Band 33 p.). Говорят, что воля, как творческая причина наших действий, есть чудо. Да, чудо, если чудесными называть все явления, которые не могут быть объяснены известными нам физико-механическими причинами; но, с точки зрения такого понятия о чуде, чудесных явлений окажется едва ли не больше, чем естественных, хотя с точки зрения более широкого понятия об естественной причинности эти явления представляются вполне мыслимыми».

⁴⁸ - . Сочинение г. В. Несмелова «Наука о человеке» (том 1, Казань, 1808 г.) проникнуто, можно сказать, мыслью о человеке, как о существе, в котором абсолютное содержание его личности (нравственная свобода), и механическая природа тех условий, в которых действительно живёт человек, взаимно отрицают друг друга (см., например, с. 343).

⁴⁹ - . Это положение от слов «В Божественной же» и до конца периода буквально повторяется в журнале «Вера и Разум» в статье «Теодицеи Лейбница. Рассуждение о благодати Божией, свободе человеческой и начале зла» г. К. Истомина, в примечании к мнению Лейбница относительно предестинатов. В этом примечании г. Истомин вышеприведёнными моими словами, не показывая откуда они им заимствованы, думает решить древний и в новое время различно решаемый вопрос, на чём основывается безусловное значение нравственности? (См. «Вера и Разум» № 14, 1889 г., с. 52–53).

⁵⁰ - . См. ниже в § 62 и след.

⁵¹ - . «Зло становится злом от нас и через нас, а не зависит от подлежащей материи» (VII Вселенского собора деяние 6-е, том 4-й, с. 494 по переводу Казанской Духовной академии).

⁵² - . Также слова св. Максима Исповедника в сочинении «О любви» (СПб., издание при Святейшем Синоде 1817 г. на славянском и русском языках, статья 81-я второй сотни, с. 121–122): «Душа отвращается от грехов по следующим пяти побуждениям: или страха ради человеческого, или из страха суда, или для будущего мздовоздаяния, или из любви к Богу, или, наконец, ради угрызений совести» (здесь конец статьи). Первые два побуждения сводятся к одному побуждению св. Григория, т. е. к страху наказания; к этому же страху наказания можно отнести и последнее побуждение св. Максима, т. е. страх угрызений совести, так как эти угрызения составляют для человека с живой совестью самое тяжёлое в сей жизни наказание. Если же так, то и у св. Максима Исповедника остаются те же три мотива добра, что и у св. Григория: страх наказания, надежда награды и любовь к добру ради самого добра, совпадающая с любовью к Богу ради Самого Бога. У суффигов (в недрах магометанства) шариат – закон, Богом данный для руководства людям; тарикат – путь к единению с Богом, ведущий к высшей награде, чем удовольствия рая (разумеется, магометанского) и состоящий в соблюдении правил жизни гораздо высших, чем внешнее подчинение закону; и наконец, халикат – общение с Истиной, блаженное состояние. Некоторое пояснение: стоящий на первой ступени, если получит

удар в щёку, по закону (око за око и пр.) ответит тем же; на второй – вспыхнет и сожмёт кулак, но мгновенно пересилит себя и не скажет ни слова; на третьей – не обратит на удар и ударившего никакого внимания, как всецело погружённый в блаженное созерцание (см. с. 329 «Религиозные верования с древнейших времён до наших дней», перевод с английского г. В. А. Тимирязева, СПб. 1900 г.). Это несколько напоминает изречение св. Иоанна Богослова (19-й ст., 4-й главы, 1-го посл.): «Мы любим Его, яко Той первее возлюбил есть нас».

⁵³ - . Гал. 5, 16–21; 1Кор. 3, 3; ср. Гал. 3, 3; Рим. 8, 1–13; 1Кор. 3, 1, где под плотью разумеется не телесная, повреждённая грехом природа, а противное Духу Божию или воле Божией греховное настроение вообще, чему не противоречит и борьба духа с плотью по Рим. 7, 14–25, неизбежная при зарождении и возрастании нового человека в ветхом.

⁵⁴ - . Эта характеристика самопрельщения, как и многое другое из моих лекций, повторяется в Нравственном Богословии по сочинениям Филарета (Стренник, 1889 г., сентябрь, с. 53).

⁵⁵ - . Неумение отличать в науке формальную сторону нравственности от материальной ведёт к такого рода, например, суждению о совести, в каком автор специального исследования именно о совести в «Православном собеседнике», в сентябрьской книжке за 1900 год, на с. 275, так характеризует учение Вольтера о совести: «Вольтер критерием добра и зла считает принцип общественного блага». И только. Но что же общего между этим принципом и совестью? И зачем автор не сказал, что у Вольтера совсем нет речи о совести, если, разумеется, автор не нашёл её у него; а он нашёл то, или обратил внимание на то, что вовсе не входит в понятие о совести.

⁵⁶ - По Этингену (V. Oettingen): «Индивидуальное существо, как нравственный субъект, совершает свои действия только среди общества». Эббард, приведя эти слова, продолжает: «Следовательно, на основании такого взгляда, человек, попавший на уединённый остров, неизбежно перестал бы действовать, как нравственный. Ужели же, сохраняя, конечно,

здравый смысл, он стал бы проклинать тогда Бога за то, что он родился на свет. Нравственное отношение человека к Богу существовало ещё прежде, чем могли образоваться отношения индивидуума к государству и семейству, и будут продолжать существовать даже и в том случае, если бы прекратились социальные отношения человека к человеку!» Здесь же сделана ссылка на § 101 и 109 1-го тома апологетики Эбрарда, в которых он содержание нравственности рассматривает, как «мудрость, блаженство и святость», причём имеет в виду отношение к Богу, миру и людям, – но только в Боге (Эбрарда апологетика, том 1-й, § 178, примечание, стр. 426–427). С нашей точки зрения, отношение к себе самому, к своему телесному организму и духовным потребностям есть такое же самостоятельное отношение, как и к другим личностям вообще и во-первых к Богу – Первоисточнику всяческих отношений и возникающих из них нравственных благ. Но вот и другое замечательное смешение нравственных понятий, проглядывающее в нашей русской богословской школе: «там (в мирской жизни, т. е. не монашеской) господствует жизнь для себя, жизнь личная, столь дорогая человеку, здесь, в монашестве, жизни для себя нет и быть не может; в наивысшем обнаружении своём это отсутствие личных интересов, вследствие исключительной думы и заботливости о благе и спасении других (!!!), может даже простираться до забвения о спасении своей души. Так Моисей и Павел хотели быть сами исключёнными из книги жизни, лишь бы спаслись братья. Тебе предстоит теперь (это говорит ректор СПб. Духовной академии новопостриженному им студенту Николаю Софийскому, наречённому Никодимом) отрешиться от первой формы и дорасти до последней». Что же остаётся мирским христианам? Пребывать и умирать в эгоизме? Да и как – одиночество есть будто бы христианская жертва за всех, а христианская жизнь в мире – непременно жизнь для себя (см. «Церковный вестник» за 1887 год, № 41, с. 695 и о значении монашества на основании именно Чина пострижения в монашество – на всех его трёх ступенях, как мною указано в § 10 сего сочинения).

⁵⁷ - Господин Городенский в статье «Условия воспитания нравственного сознания в человеческих обществах» вполне соглашается, что «первоначально (мой курсив) только гетерономные факторы могли вызвать к бытию автономное нравственное сознание» («Богословский вестник», февраль 1903 г., с. 333). Что это значит, как не то, что нравственная потребность есть по развитию своему вторичная, а по существу – центральная?

⁵⁸ - Все несвободно созданные качества, или естественно возникающие свойства души справедливо называют не духовными, а психическими, и в этом же смысле справедливо отличать душу, как естественное средоточие психических свойств и потребностей, от духа, как силы самоопределения, как причины духовных, свободно созданных качеств личности.

⁵⁹ - Поэтому (т. е. что только две основных стороны содержания нравственности) и «все пороки наши проистекают из двух источников, которых люди большей частью не примечают, – из честолубия (возможного, конечно, только при общественных отношениях) или угождения чувственности» (всё равно – плотской ли только, или вообще индивидуальной). Св. Марк («Вера и Разум» 1889 г., № 11, статья г. Н. Барсова «Очерки из истории христианской проповеди»).

⁶⁰ - Принцип жизни Ницше: Wille zur Macht – мощь, безразлично к добру или злу (по содержанию), какая жалкая бессодержательность, безнравственность в строгом смысле слова и – тупость! Тем не менее нельзя оставлять без должного внимания эту сторону нравственной потребности: уважать силу, владеющую чувственностью. Ницше вдаётся в крайность, когда тип сильного человека, даже преступника, считает самым ценным человеческим типом, но он прав, когда его тошнит от царящей всюду вялости, безволия, трусости перед страданием, боязни всякого, не совсем заурядного страдания. Разве это безволие, вялость, трусость выражает собой дух христианства, призванного в мир? (См. статью профессора Миртова «Ницше князя Трубецкого» в «Христианском чтении», октябрь 1903 г., с. 507–523). «Сила не торжествовала бы, если бы в корне своём не была нравственнее бессилия», – замечательно верная и

глубокая мысль, с горечью выраженная г. М. Меншиковым ввиду торжества японцев над русскими (№ 10487 «Нового Времени» за 1905 г., 15 мая).

⁶¹ - «Отделение себя (от своих представлений, мыслей о мире, от отображений этого мира в нашем сознании), самоопределение и ограничение естественно влечёт за собой противоположение себя всему, что лежит вне границ образовавшегося (около «я», как его принадлежность) идеального, единого и целого (знания). Среда, мир внешний не только отражается и отображается в сознающем или в сознании, но кажется ему как бы оторвавшейся, отступившей от него и окружающей его со всех сторон; познающее является при этом себе самому как бы устойчивым центром некоторой сферы, в которой оно вращается свободно до известных пределов, оставаясь всюду и при всяком положении сосредоточием её, всегда себе равным и устойчивым. (Отсюда) – стремление (сознающего) овладеть этим чуждым бытием, включить его в себя, усвоить себе в идеальных образах; отсюда активные усилия увеличивать количество отображений внешнего и пр. и пр. (влиять, реорганизовывать и пр.); (словом: знание и «наслаждение им, как результат самоопределения»). («Вера и Разум», апрель, книга 2-я, № 8, статья «О природе человеческого знания и отношении его к бытию объективному», стр. 3443–344).

⁶² - И Нитцше ставит принципом жизни «волю или жажду власти» вместо принципа своего учителя Шопенгауера: «воля к жизни», но эта власть направляется у Нитцше не к материи только, но и к господству – деспотии над себе подобными, и не в целях земного благополучия, христиански понимаемого, а в целях наслаждения жизнью, с попранием всех прав ближнего. Но и христианскому нравоведению нельзя забывать ни о власти над природой, ни о земном благоденствии, благословляемом Богом и Его Церковью. См. «Нива», приложение к № 34, очерк г. Р. И. Сементовского, с. 151: «Если Россия ещё во многом так сильно отстала от Западной Европы, если у нас повальный голод целых местностей ещё возможен, если народно-естественные наши богатства приносят нам так мало пользы,

если пути сообщения так мало развиты, если государство, земство, общины находят так мало средств, чтобы вести деятельную борьбу с народным невежеством, – то чем же это объяснить, как не нашей отсталостью в практической деятельности (т. е. в охоте и умении обладать землёй)? Все отрасли производительного труда находятся в руках неумелых, невежественных; а наиболее образованная часть русского общества, подчиняясь кастовым предрассудкам, полагает, что оно призвано служить главным образом науке, искусству, литературе, состоя у правительства на хлебах». Не пробуждается ли, наконец, это общество от своих предрассудков, решаясь оставить на долю лишь немногих классицизм – этого врага труда в принципе и, принимаясь за реальные школы, за обучение тому, что даёт власть над природой и располагает к труду над ней?! Там же с. 152: «Отсутствие нравственных качеств, необходимых для успешного хозяйничанья, склонность продавать землю, обеднение и обнищание, стремление бросать родные места и переселяться в другую местность», – что всё это означает, если не полное невежество в понятиях о действительных нравственных благах, а с ними и о достойном христианина материальном благополучии человечества?

⁶³ - «Человек не вещь или пассивное орудие, а сознательная сила самоопределения, сила, способная к свободному труду. Поэтому и самой первой заповедью Божией первозданному человеку является заповедь сознательного труда (Быт. 2, 15). И не только физического, нет, труда по преимуществу нравственного. Мы не можем себе представить состояние первозданного Адама иначе, как состояние непосредственности, бессознательной, так сказать, жизни в добре и истине, как безгрешная жизнь дитяти Сознательной святости первозданный Адам должен был достигнуть путём свободного, самостоятельного раскрытия своих богоподобных способностей, сил, упражняя их в опыте Богообщения (Быт. 3, 8) и сознательного служения добру (Быт. 2, 7). А так как понятие святости, совершенства нравственного не обозначает состояния всегда себе равного, костного, но состояние постоянного

прогресса и роста, то понятно, что степень этого совершенства и блаженства первозданного должна была определяться количеством его трудов и качеством его усердия, направленного к восхищению горнего блага. Личный труд – таково то требование правды Божией, удовлетворяя которому человек только и может прогрессировать в блаженной жизни. Труд человека – это как бы Луна, благодаря которой лучи Солнца – правды и благодати, направляющиеся к человеку извне, сосредоточиваются в нём, становятся его достоянием. Чем лучше отделка стекла, тем большее количество лучей сосредоточивает оно; чем больше человек трудится, тем больше «постигает» блаженство. «Если мало трудишься, мало и приемлешь, а если сделаешь много, то велика и награда» (Кир. Иерус. I огл., с. 23. Москва, 1885 г.) не потому, что «трудами ублажаешь Бога» (Антоний Великий, Добротолюбие, Наставления – - 150), но потому, что «ими соделываешься способным вкушать Божию благодать» (Ibidem). Различные поэтому степени благосостояния людей, равно как и приключаящиеся с ними скорбности происходят не от того или иного отношения к ним Бога, но от их свободного отношения к щедротам всеблагого Промысла...» («Вера и Церковь», книга 2, 1905 г., с. 200–201, статья священника М. Н. Госрского «Правда и Милость Божии в домостроительстве спасения человека»).

⁶⁴ - О высоком в нравственном отношении развитии древнейшего, раньше Моисея, египетского народа свидетельствует недавно открытое законодательство вавилонского царя Аммураби, особенно же два сборника нравственных правил, из которых один учёные относят почти за 3000 лет до Р. Х., именно «Нравоучение Пга-Готепа», а другой, известный под названием «Нравоучение Ани», обыкновенно относят за 1500–1700 лет до Р. Х. «Нравоучения Ани» рассмотрены и с библейскими параллелями напечатаны в «Страннике» за июнь 1904 года, стр. 869–888.

⁶⁵ - У Платона и следующих за ним преимущественно стоических философов эти добродетели называются σοφία или φρόνησις, ἀνδρεία, σωφροσύνη и δικαιοσύνη, т. е, мудрость или

благоразумие, мужество, умеренность (или, частнее, воздержание, или ещё частнее: целомудрие) и справедливость.

⁶⁶ - Такое наименование сим добродетелям усвоено теперь, например, и профессором Тарьевым («Богословский Вестник», 1904 год, ноябрь, статья «Религия и нравственность»).

⁶⁷ - Глагол ἀσκέω, упражняю, укрепляю, древними греками прилагался к упражнениям атлетов и слово ἄσκησις, упражнение, означало образ жизни атлетов. А так как этот образ жизни отличался строгой регулярностью и воздержанием, то Свида ἄσκησις переводит словом ἰσκρατεία, воздержность. Это значение впоследствии перенесено и на образ жизни христианской. Ἄσκησις означает нравственное упражнение. Так выражается Смирнская церковь в своём окружном послании по смерти Поликарпа: «Мы почитаем его мощи для упражнения в будущем (для приготовления своих сил к будущей судьбе), οἱς τῶν μελλόντων ἀσκησις καί ἐτομαίαν». Климент Александрийский ветхозаветных мужей, например Иакова, называет аскетами. Между христианами в первые три века аскетами назывались ведущие строго воздержную жизнь, к которым прилагалось и другое название ἀγῶνιστικοί, continentes, особенно девственницы; тогда уже развилось то воззрение и что это воздержание должно выражаться в исполнении так называемых евангельских советов, в отличие от положительных заповедей (ср. «Христианские чтения», ноябрь, книга за 1873 год, «Евангельские советы и их отношение к положительным требованиям Евангелия» А. Гусева). В статье того же г. М. М. Тареева («Вера и Церковь» 1901 год, книга 9, стр. 552, «Цель и смысл жизни») говорится: «Христианин не может быть в мире иначе, как аскетом и юродивым». Без аскетизма духовная жизнь, конечно, невозможна: жизнь духа на земле, в теле, есть непрерывное пользование и обладание им... но к чему же тут юродство? А между тем на следующей, 553 странице мимоходом тем же автором ясно высказывается и такая, вполне здравая мысль: «Призвание христианина – проявить духовную божественную жизнь в полноте естественной жизни». Несколько одностороннему пониманию аскетизма, как суммы всего нравственного совершенства, у преосвященного Уфимского

Антония (Храповицкого) дана весьма спокойная и умеренная, конечно тоже краткая, хотя и основательная, отповедь в «Церковном Вестнике», № 37, 1901 г. стр. 1173–1174, (статья преосвященного Антония вполне напечатана в «Русском обозрении» и «Миссионерском обозрении» за тот же 1901 год). В статье «Необходимость аскетизма в деле воспитания», напечатанной в журнале «Церковно-приходская школа» за сентябрь 1901 года, во 2-й книге, стр. 68–81, аскетизм понимается правильно и вполне гармонирует с моим учением о нём. Как странно однако же, что нужно доказывать то, что в христианском мире должно бы разуместься само собой.

⁶⁸ - Об отрицательной стороне «красоты», как она представляется в современном «искусстве», или о «ценности культа прекрасного с христианской точки зрения», см. очень дельную статью г. Павла Левитова (о нём выше уже было упоминание) в «Православно-Русском Слове» за 1904 год, апрель, № 6, стр. 547–559. Напрасно только почтенный автор неодобрительно упоминает о замечаниях относительно христианского значения искусства в сочинениях киевского профессора Светлова, имеющего в виду всегда идеальную сторону искусства, а не практическое злоупотребление и в современной жизни. Добро и красота не делимы. Сам Спаситель по-гречески называется Καλός.

⁶⁹ - Единственный принцип нравственности – человек человеку святыня (следовательно, прибавлю я от себя, он и для себя святыня; что видно из дальнейших слов); единственный вид безнравственности – убийство в прямом и широком смысле этого слова, грех против своей духовной личности и против чужой жизни» (статья «Религия и нравственность» г. М. М. Тареева в «Богословском вестнике» за декабрь 1904 года, стр. 621). Эта мысль вполне совпадает с моими понятиями. «Одной из прочных опор нравственности служит уважение человека к своей личности, не то самоуважение, которое выражается в гордости и надменности, а то, которое заставляет его избегать всего такого, что унижало бы его в глазах других, и в особенности всего, что не гармонирует с его известными общественными обязанностями» («Чувство собственного

достоинства». Очерк Византийско-Восточной церкви от конца XI до половины XV века г. А. Лебедева. Творения Святых Отцов, Прибавления кн. III, 1890 г.). Эти очерки любопытны с нравственной точки зрения. Как низко тогда стояло в этом отношении государство, в котором господствующим вероисповедание в течение тысячи лет было православие.

⁷⁰ - Против графа Л. Толстого, отрицающего собственность и государство, которое защищает собственность каждого, см. прекрасное исследование г. К. Г. Григорьева в «Православном собеседнике» (1904 г., июль, август и сентябрь) под заглавием: «Социальный вопрос в понимании графа Толстого».

⁷¹ - Наши системы «нравственного богословия», отнюдь не пренебрегая земными благами, нигде однако же не ставят их в необходимую связь с добродетелью человека, но рассматривают их, как необходимое условие и естественный результат её в земной жизни человека и потому не знают, составляет ли прямую обязанность человека пользоваться, сколько зависит от его свободы, всеми материальными условиями, необходимыми к осуществлению на земле добра, т. е. к развитию человеческого духа и к власти его над природой, или не нарушает ли он нравственного долга, не впадает ли в преступление нравственного закона, когда сознательно устраняет себя от этих условий или думает пренебрегать ими? Излагая, например, учение о самоотвержении, как обязанности, простирающейся на всех христиан, они понимают её как заповедь, исполнение которой начинается отчуждением от себя всего внешнего, собственности и имения (Соляр., с. 224); или, объясняя богоугодность обетов, они утверждают, что даже отречение собственной воли по самому существу своему не препятствует исполнению нравственного закона (как будто без воли можно исполнять что-нибудь) также, как этому не препятствуют нищета, удаление от мира; мало того: всё это, т. е. и удаление от мира, и нищета, и отречение собственной воли, по учению систем «нравственного богословия», благотворно влияет на нравы людей (Соляр., с. 201–202); относительно всех земных благ выставляются на вид общие положения большей частью отрицательного свойства, например, что они не

возбранены совершенно (с. 247), что иметь собственность не предосудительно (с. 263), что общественные звания и состояния (т. е. определённый, организованный труд жизни) не осуждаются, что и в них можно (а без труда как-будто ещё легче можно быть) истинным христианином (с. 25–254), обогащение себя познаниями не предосудительно (с. 228). Словом, то без чего невозможна добродетель и что составляет условие её развития и вместе её выражение, только дозволяется или же совсем запрещается и притом без всякого основания в Слове Божиим или на основании мест Священного Писания, выбранных произвольно и невыясненных. Аскетическая добродетель может и должна обходиться без того или другого блага в частности, но быть добродетельным, не имея никакого блага, никакой материальной почвы для её развития и совершенства немыслимо; а обладание этой почвой и есть уже благо, каковым служит вся органическая жизнь и её возможность, т. е. все физические условия этой жизни и деятельности. Аскетические блага составляют необходимое условие не только для развития духа, как власти в отношении к природе, но и для удовлетворения другой стороны нравственной потребности, которая проявляется в его отношениях к другим личностям. «Богословский вестник», декабрь 1904 года, статья г. С. И. Смирнова «Духовный отец или старец, в древних восточных монастырях», с. 696–697: «Послушание признаётся первой христианской и монашеской добродетелью», – а вместе с тем и отречение, конечно, от своей воли, но от какой своей воли? От неугодной Богу. Такая воля действительно есть «медная стена» между Богом и человеком; для такой воли послушание действительно должно быть «гробом». Но не от всякого ли христианина требуется такое послушание? Такое самоотвержение? К сожалению, такая этика требует не иметь своей воли и в «добре», не иметь «свободы к добру» (с. 700 и др). Вполне согласно с моим взглядом на земные нравственные блага, как плод исполнения обязанностей, рассуждает г. В. А. Никольский в прекрасной статье, помещённой в «Православном собеседнике» (апрель, 1904 г., с. 608), под заглавием «Христианство, патриотизм и

война», хотя он и не входит в психологические основания такого взгляда (см. примечание на с. 78 сего сочинения). Совершенно противоположное тому отношению к земной жизни, именно пренебрежение к земной жизни проповедует, например, статья «Библейское учение об ипостасном Слове Божиим» («Богословский вестник», 1904 г., ноябрь, с. 394), говоря так: «(Слово Божие) даёт своим последователям внутреннюю победу при внешних страданиях через внутреннее благодатное общение с Богом и пренебрежение земной жизнью». Относительно мудрости можно нечто находить в слове св. Максима Исповедника «О любви», в статье 25, сотни четвёртой, в котором он сокращённо и применительно к господствующему у него древнегреческому воззрению на главные силы души так выражает сущность нравственности человеческой: «Душа имеет правильное направление, когда сила её вожделевательная окачествована воздержанием, раздражительная предаётся любви, отвращаясь от ненависти, мысленная обращается с Богом молитвой и духовным созерцанием». Также почти св. Максим определяет сущность нравственности (по её содержанию, которое он нарочито нигде не отличает от формы) в 1-й и 3-й статьях третьей сотни. «Благоразумное употребление понятий и вещей (иначе можно бы сказать: практическая мудрость) есть основание целомудрия, любви и познания, а неразумное – невоздержания, ненависти и неведения (это 1-я статья). Пороки происходят в нас от злоупотребления душевных сил, т. е. силы вожделевательной, раздражительной и мыслительной. Злоупотребление силы мыслящей есть невежество и безрассудность; злоупотребление силы раздражительной и вожделевательной – ненависть и невоздержание. Употребление же оных есть: ведение, благоразумие, любовь и целомудрие. А когда так, то во всём от Бога сотворённом и происшедшем нет зла (статья 3-я); нет в природе зла, кроме злоупотребления, которое случается от несмотрения ума за действиями естественными (статья 4-я). Самолюбие, эта мать невоздержания и ненависти, есть страстная и безрассудная любовь к чувственности и противоположна любви и воздержанию» (статьи 7-я и 8-я).

⁷² - «У нас есть не только отвлечённое, умственное понятие о справедливости, но и живое нравственное чувство справедливости, и это чувство существенно изменяет самый принцип и качество наших действий» («Духовные основы жизни» Владимира Соловьёва, издание 3-е, с. 62).

⁷³ - Nturrecht oder Philosophio des Rechtes und des Staates, Henrich Ahreus, 6 Ausgabe. Wein, 1870. B. 1. S. 273–274.

⁷⁴ - S. 312.

⁷⁵ - Ibidem.

⁷⁶ - «Чтения в обществе любителей духовного просвещения», июль, 1891 год. Статья «Теократические и иерократические воззрения Владимира Соловьёва и Фёдора Достоевского перед судом канонического права Православной Церкви. Н-ва». Судя по этой статье, Соловьёв понимает право, как нечто внешнее нравственной человеческой природе; отсюда его превратный взгляд на царскую власть, как происходящую от видимой главы церкви – римского первосвященника. Достоевский напротив отождествляет право и нравственность, церковь и государство, последнее должно постепенно обращаться в первую, усваяя себе направление, высокие задачи и цели её; сообразно с сим и наказания за преступления должны иметь не столько карательную, сколько исправительную цель – возрождение, спасение; самое высшее наказание – отлучение будет в таком случае иметь целью возвращение отлучённого. Здесь видимо не всесторонне продумано понятие о спасении и нравственном состоянии спасаемых на земле, а особенно о самой нравственности, немыслимой пока продолжается общественная жизнь на земле, без права и справедливости, как существенных элементов нравственных отношений к личностям.

⁷⁷ - Из лекций г. П. Г. Редкина по «Истории философии права» (т. 4-й, с. 71, 1890 г.). «Уже в глубокой языческой древности Сократ высказывает неслыханные дотоле в Греции мысли (между прочим и о том), что нет большего зла, как безнаказанное и, следовательно, неисправимое пребывание в

неправде и что верховная цель наказания есть исправление виноватого, несправедливого».

⁷⁸ - Право и справедливость, смысл которых ниже объясняется, я называю одним словом: правда. Вне христианства, в котором, во взаимных между людьми отношениях на первом месте ставится любовь, сильнее и раньше всего возникают требования правды, без которой однако же и христианская любовь, обыкновенно признаваемая сущностью христианской нравственности, есть только, как выражается о. П. Я. Светлов (Идея Царства Божия, с. 73, примечание), «дряблая сентиментальность и индифферентное благодушие»; а «правду» о. Светлов называет *loco citato* «светильником и оградой» любви. Я же везде говорю или о правде, одушевлённой любовью, или о любви, управляемой правдой. Вот ещё заслуживающее внимания суждение г. О. в «Санкт-Петербургских ведомостях» о Л. Н. Толстом по вопросу о войне, выраженное словами Владимира Соловьёва и вкратце переданное г. А. Ст-ным в № 1024 «Нового времени» от 28 августа 1904 года. «Толстой мыслит образами и воплощает их в художественные картины. Искренность писателя воплощает даже неверную мысль в потрясающий жизненный образ: отсюда ошибки и парадоксы. Мотивы Толстого (порицающего войну с Японией): простые, добрые люди идут на край света для дурного, противоестественного дела – убийства. Второй мотив: простые люди загипнотизированы влиятельными классами, обманывающими народ из корысти или вследствие полного помрачения ума. Эти мысли лежат в основе всех художественных картин жизни, написанных Толстым. В этом есть правда, но не только в этом, также как правда, что человек есть животное, но он не только животное. Самопожертвование героев и победа над инстинктом самосохранения указывают на высшую идею, замолченную Толстым. Убийство на войне не цель, а печальная необходимость среди других средств обезоружить противника. Соловьёвские примеры так объясняют эту мысль: дурно бросать из окна на мостовую маленьких детей и резать тело живых людей, но во время пожара и при операции это может явиться необходимостью; в этих случаях следует

бороться не с поступками, а с причиной бедствий, пожаров и болезней, а граф Толстой видит только картину поступка (я бы сказал: Толстой – художник: пусть он и рисует; а если он хочет судить и осуждать, то пусть осуждает не то, что видит нежелательного, а то, что лежит в корне или основе этого). Тут выступает третий мотив Толстого о насилии, так как война всё-таки насилие, а суть христианства, якобы в «непротивлении злу». Мораль, взятая из Евангелия, но общая и другим религиям и даже взглядам нравственного атеиста, не может рассматриваться в полном объёме, нельзя проповедовать исключительную обязательность отдельных нравственных норм, совпадающих с евангельскими требованиями. Вода входит в состав вина, но было бы ложью выдавать воду за вино и называть её непринадлежащим названием. Таким образом, Толстой заслуживает упрёка не за свойство своих убеждений, а за неправильное наименование их смыслом христианского учения, суть которого он отвергает убеждённо и последовательно». Обращаясь к выяснению проповеди Толстого по существу, г. О. указывает, что для её успеха нужно, чтобы каждый в отдельности человек признал основной закон непротивления злу и любви к ближнему, но, во-первых, нет причины, чтобы всякий так поступил, и, во-вторых, это не искоренило бы зла, лежащего вне человеческих действий, из которых высшим (злом) является смерть. Вера в бессмертие и воскресение является стимулом, основанном на Божественном авторитете, но человеческий авторитет, призывающий только к любви и к краткому земному благополучию, не может иметь ни обязательности, ни силы. Такую обязательность с христианской точки зрения даёт только божественный характер Откровения, который, воспринятый в полном объёме, обязывает нас к деятельной борьбе со злом во всех его проявлениях, следовательно, и к участию в общественной и государственной жизни. В конце статьи автор указывает, что и самую войну можно было бы прекратить насилием, следовательно, несомненным противоречием проповеди Толстого. Размеры заметки не дают возможности исчерпать обилие мысли автора, но со своей стороны мы прибавим, что Владимир Соловьёв

усматривал в войнах прогрессивное начало в том смысле, что они расширяют круг мирной деятельности человека от племенных и родовых междоусобий через большие государства и державы к идеалу всечеловеческого союза (доселе «Новое время»). Вся заметка только подтверждает то моё положение, что в христианстве любовь не мыслима без правды, без разума, без христиански просвещённого разума. Особенно рельефно обнаруживается значение правды для любви христианской в применении этой любви к врагам даже в войне с ними и в значении этой войны, как проявлении этой любви. (См. «Православный собеседник», июль – август 1904 г., статья г. М. Н. Никольского «Христианство, патриотизм и война»). И Ницше справедливо презирает любовь с закрытыми глазами, т. е. слепую, хотя совсем несправедливо видит такую любовь именно в христианстве (см. «Новый путь», декабрь 1903 г., с. 172). К сожалению, христианские моралисты и проповедники, настаивая на всепрощении и милосердии евангельского учения, не поясняют, что эти добродетели без открытых глаз на истинное благо прощаемых и страждущих могут только губить их. «Национализм – вот слепая, безрассудная любовь к отечеству, не видящая в нём и таких сторон, которые прямо противны нравственному идеалу. В. С. Соловьёв, стоящий за отрицание такого национализма, не допускает патриотизма – любви к отечеству не слепой, не тёмной, а освещаемой правдой, которая, при всей любви к отечеству, ясно видит и его недобрые стороны, к устранению которых прилагает всё своё старание» (см. в «Православном собеседнике», июнь, 1904 г., с. 875 и следующие в статье г. В. А. Никольского «Христианство, патриотизм и война»). Ранее г. Никольского протоиерей П. Я. Светлов подробно и весьма обстоятельно выяснил в своём сочинении «Идея царства Божия» (Киев, 1904 г.) отношение «права к нравственности, государства к церкви» и проч. Оба эти автора (о. Никольский и о. Светлов) вместе с замечательным мыслителем и практическим деятелем г. Неплюевым составляют отрадное явление в нашей литературе. К ним я причислил бы и г. Меньшикова, так блестяще освещающего с нравственно-христианской точки зрения в фельетонах «Нового

времени» все наиболее жгучие потребности России новейшего времени, начиная с её войны. Замечательна также по своему здравому смыслу и ясности понимания дела статья г. К. Г. Григорьева в «Православном собеседнике» (май, 1904 г.) «Учение графа Л. Толстого о государстве». Граф Толстой совсем не понимает ни христианского, ни философского, ни практического значения «права» и «справедливости». Вообще художникам и служителям фантазии чужда эта область... Вот слова г. Григорьева: «Государство создано людьми как средство для их целей. Высшее же значение человека – достижение нравственного совершенства. В движении к этому совершенству заключается идеальная цель человека и общества, в нём высшее благо их, по отношению к которому все остальные так называемые блага являются только средствами. Поэтому государство должно стремиться к нравственно-добрым целям и способствовать нравственному прогрессу людей, создавая необходимые для него условия. Здесь высшая цель государства, конечно, не исключает, но только подчиняет себе все другие его задачи» (с. 972–973). В другом месте той же статьи (с. 989) автор называет государство установлением Божиим и так поясняет это выражение: «Государство есть установление Божие в том смысле, что человек получил от Бога, например, природу, которая влечёт его к общественной жизни. Общественная жизнь грешных людей необходимо переходит в общегосударственную».

⁷⁹ - «Вера и Разум» № 20 (октябрь, книжка вторая) 1888 г. В статье «Идеализм и реализм» г. Линицкий, критикуя нравственные воззрения позитивизма, как они излагаются Лаас'ом, свидетельствует, что и по этим воззрениям «справедливость и любовь» составляют естественные основы нравственности (разумеется общежительной); единство любви и справедливости – есть высшая добродетель, настоящее имя которой мудрость или практическое благоразумие (σοφία), а по выражению Лейбница *caritas sapientis*. Автор, конечно, вполне справедливо и для этих основ требует высшей опоры в религиозных добродетелях (с. 341). Моно, один из главных представителей «социального христианства», справедливо

говорит, что «первое любви заключается в том, что милосердие без справедливости есть великий слепец, который спрашивает о своём пути, блуждая во тьме» («Руководство для сельских пастырей», № 22, 1903 г. Ю статья «Социальное христианство на Западе»). Помимо аскетических добродетелей, выводимых из отношения души к телу и планетному миру, только две главные добродетели находит и Филон – этот, можно сказать, первый философ и вместе верующий еврей, первый объединитель веры и философии. Вот что говорит об этих добродетелях г. Миртов, автор сочинения «Нравственное учение Климента Александрийского». (СПб., 1900 г., с. 88): «Долг к Богу выполняется в святости и благочестии, а долг к человеку – в человеколюбии и справедливости, из которых каждая добродетель имеет свои подразделения (Septen II, 282). Вот вся суть и вместе план системы нравственного богословия, если не иметь в виду аскетических добродетелей, которые у Филона, кажется, подразумеваются в понятии «святости», понятии больше формального, чем материального характера». «Главными свойствами существа Божия», по воззрениям талмудистов, являются милосердие и правосудие (О талмуде, проф. И. Г. Троицкого, Христианские чтения, август. 1901, с. 206).

⁸⁰ - Об остатках любви до самоотвержения в падшей природе человека есть ясное свидетельство у такого апостольского мужа, как Климент Римский в первом его послании к Коринфянам: «Даже между язычниками многие цари и начальники, во время моровой язвы, по внушению оракула, предавали себя на смерть, чтобы кровью своей избавить сограждан. Многие для прекращения возмущения удалялись из своих городов. Из нас (это уже о христианах) многие продали себя в узы для освобождения других из рабства, чтобы полученной за себя ценой питать других» (Обозрение посланий св. Климента, епископа Римского, к Коринфянам, выпуск первый, г. Александра Приселкова, стр. 141, СПб., 1888).

⁸¹ - Прем. 8, 7: «Если кто любит праведность, плоды её суть добродетели; она научает целомудрию (σωφροσύνη) и рассудительности (φρόνησις), справедливости (δίκαιωσύνη) и

мужеству (ἀνδρεία), полезнее которых для людей нет ничего в жизни». Из восточных учителей: Афинагор (О воскресении мёртвых. Сочинения древних христианских апологетов. Перевод Преображенского, с. 157) перечисляет следующие добродетели: мужество и твёрдость, воздержание и целомудрие, благоразумие (или мудрость), справедливость; Григорий Синаит (Добротолюбие, т. 1, гл. 81, л. 94); Пётр Дамаскин (т. III, л. 22 на обороте и III). Из западных: Амвросий Медиоланский, Августин, схоластики. Душа, на свободе от земных забот, всю свою ревность обращает на приобретение вечных благ, на то, чтобы возрастали в ней целомудрие и мужество, справедливость и благоразумие, а равно и прочие добродетели, которые, состоя под сими родовыми добродетелями, обязывают ревнителя всякое дело исполнять должным образом (Василия Великого письма к Григорию Богослов. См. его творения в русском переводе, часть шестая, издание третье, 1892 г., с. 14). Святого Максима Исповедника «Слово о любви» (СПб., издание при Святейшем Синоде, 1817 г. на славянском и русском наречиях, ст. 79 второй сотни, с. 119–120): «Образ перстного (Адама, 1Кор. 15, 49; Ин. 15, 6; 10, 9) суть главные пороки, как то: неразумие, малодушие, невоздержание, неправда. Образ небесного суть главные добродетели, как то: благоразумие, мужество, целомудрие, справедливость. Как носили мы образ перстного, так станем носить и образ небесного» (здесь выписана вся 79-я статья).

⁸² - Вполне справедливы слова г. С. Н. Сыромятникова («Новое время» от 16-го марта 1903 года, № 9709, с. 2, фельетон): «Цель каждого государства есть осуществление нравственных начал, а не только способствование материальному развитию граждан». Такое воззрение разделяется, кажется, ещё не очень многими образованными русскими людьми.

⁸³ - Эта связь весьма обстоятельно и подробно раскрыта в прекрасно изложенных «Заветных мыслях Д. Менделеева», об образовании преимущественно высшем. СПб., 1904.

⁸⁴ - Здесь неуместно говорить о Церкви Христовой, как союзе или обществе верующих, так как речь идёт не о

христианской (в частности) нравственности. Но что преобладающим элементом в церкви, в противоположность государству, служит любовь, а не справедливость, это несомненно из всего параграфа. Такую мысль, между прочим, встречающуюся у западных канонистов ещё в XI веке, развил в своей первой лекции в Харьковском университете г. Остроумов: принципом государственного или вообще светского права он поставил справедливость, канонического или церковного – любовь; наметнул и на связь между собой обоих этих принципов, но, к сожалению, так, как будто бы справедливость может быть совсем поглощена любовью: по-моему первая есть разум, совершенно неотделимый от второй, как сознание от чувства, как представление от объекта ощущений. Г. Остроумов доказывает и то, что принуждение не есть существенный признак гражданского (светского) права и ссылается, между прочим, на того же Аренса, на которого и я ссылаюсь («Вера и Разум», № 20, 1887 г.).

⁸⁵ - «Нравственность – последняя цель мира», по Эбрарду, когда он опровергает Гартмана (1 том Апологетики, § 187, с. 450). В элементах, определяющих нравственное, отражаются черты Божественности. «Бытие, сознание и блаженство», эти три понятия, напоминающие «Сущего, Разум и Любовь» христианского Троиственного Бога, или «силу, сознание и нравственное чувство с приятностью или неприятностью» – с замечательной определённости указаны уже в индийских «ушавишадах» и составляют «Сущность» или на нашем языке Божество («Вопросы философии и психологии», книга 1, 1896 г., с. 5 и след.).

⁸⁶ - О современном утилитаризме см. магистерскую диссертацию г. А. Мальцева под заглавием: «Нравственная философия утилитаризма» (СПб., 1879 г.).

⁸⁷ - («Вопросы философии и психологии», год VII (1896), книга 1, январь. Отрывки из Унанишад): «Лучше одно, милее другое. Они тянут человека в разные стороны. Хорошо тому, кто избрал, что лучше. Мудрый охотнее берёт то, что лучше, чем то, что милее. Безумный берёт то, что милее, благодаря своей алчности (с. 7). Этот выбор равносильен совету шотландского

идеалиста Томаса Карлэйля в его «Satrot Resatus» отказаться от счастья, чтобы найти блаженство» (с. 9).

⁸⁸ - См. Die Kritik der practischen Vernunft, с. 109 в 3-й части Geschichte der Philosophie Sigwart'a (einem rem vernunftigen Wesen schreiben wir eigentlich kein Gefahl zu). Когда Кант говорит о чувстве, о чувственности, о склонностях, – везде разумеет телесные ощущения, телесные потребности и их удовлетворение, – или вообще поскольку человек принадлежит к чувственному, животному миру.

⁸⁹ - С философской точки зрения необходимо отличать всеобщность эмпирическую и так называемую постулятивную. Эмпирически даже и законы мышления не всеобщи (они нарушаются гораздо чаще, чем обыкновенно думают). Однако, если нарушителей этих законов довести (путём разъяснений) до сознания ошибки, то упорствовать в ней они, конечно, не будут (если это субъекты нормальные). А это и значит, что законы мышления имеют постулятивную всеобщность, т. е., что при известных условиях они сознаются и признаются всеми, даже их нарушителями, в качестве необходимых и безусловно обязательных для мысли требований, или постулатов. Точно также и законы нравственности эмпирически не всеобщи, ибо есть люди безнравственные, преступники и т. д. Но так как даже и эти последние могут быть (путём увещаний, изменением условий их жизни) возведены к сознанию обязательности для себя требований (постулатов) нравственного закона, то, значит, и за этими законами мы должны признать постулятивную всеобщность. Подобным же образом мы должны относиться и к вопросу о всеобщности основной религиозной истины – истины бытия Божия: и она непременно заявляет о себе в сознании каждого человека властным требованием признания – при известных условиях сознаётся и признаётся каждым, значит и ей, несмотря на исключения, должна быть усвоена опять-таки именно постулятивная всеобщность. И такая всеобщность несомненно доказывается исторически, – даже самыми уклонениями от религиозной истины, самыми уродливостями и аномалиями религиозной жизни, даже самым, наконец, атеизмом. (Статья «Реальность внешнего мира» профессора

Алексея Введенского в журнале «Вера и Разум», № 12, 1901 г., с. 468).

⁹⁰ - «Свои чувства и взгляды человек переносит на своего Бога и всякое, совершающееся в них, изменение производит изменение и в его понятии о Боге. Представления веры могут создаваться воображением и мыслью; но и в этом случае «источники жизни» исходят из сердца». (Сочинение профессора Лейпцигского университета К. П. Тилле «Понятие о развитии религии» см. в журнале «Христианское чтение» за июнь 1903 года, с. 867). Продолжение этого сочинения, напечатанное в том же «Христианском чтении» за 1904 год, вполне оправдывает и мысль о зависимости развития и чистоты религиозных воззрений от развития и чистоты нравственных понятий. В журнале «Вера и Разум» (1892 г., № 5, с. 185–187) автор статьи «Справедливо ли считать Спенсера примирителем науки и религии» возникновение религии ставит (впрочем очень осторожно, предположительно) в зависимость от известной степени развития общественной жизни, развивающей, по его воззрению, чувство долга, совесть; равно как и целью всякой религии полагает спасение – через соблюдение известных правил и через сохранение известного учения. «Начальные основания философии» г. В. Кудрявцева (изд. 2, с. 310): «Область религиозная считается одним из высших проявлений нравственного чувства».

⁹¹ - По словам статьи г. Сперанского «Вопрос о происхождении и сущности философии по сочинениям В. С. Соловьёва» (в журнале «Вера и Разум» № 18, 1901 г., с. 215–216, отдел философский) первые попытки философствования (а следовательно и мысли о первопричине всего) происходят из чисто практического интереса, который вызывается коренным противоречием в самом человеке между его сознанием (?) и жизнью – убежать от этого противоречия никуда нельзя; мучения же, которые человек испытывает от его загадочности, настолько сильны, что невольно побуждают человека так или иначе объяснить себе подобное противоречие; а объяснять себе самого и значит философствовать.

⁹² - «К святости (следовательно и к блаженству) человек может (т. е. мог бы в раю) идти не от греха, а от невинности; к мудрости он может направляться не от заблуждения, а от незнания. Правда, теперь такой мир здорового духовного развития для нас непредставим». Так говорят два великие древние духовные подвижника и писатели Ефрем и Исаак Сирины (см. у профессора С. Глаголева в его статье «Человеческие бедствия и Божественный Промысл» в «Страннике», 1904 г., февраль, с. 240).

⁹³ - Как нельзя вообще смешивать понятие спасения и блаженства, что, к сожалению, непрестанно делается в нашей и иностранной, учёной и неучёной богословской литературе.

⁹⁴ - Недостаток различения между началом спасения, совершаемым для возрастного язычника или иудея по их вере и по вере через крещение, и между завершением его в вечном, загробном Царствии Божиим послужил, мне думается, одним из главных препятствий к пониманию всеми протестантами православного учения о спасении не только верой и крещением, но и делами по вере: в первом случае полагается только начало христианской жизни, неизбежно так или иначе проявляющей веру христианина (о чём см ниже § 62–65), во втором она возрастает и завершается на земле (см. § 66 и др.), – и сообразно с этим ростом и совершенством увенчивается на небе; т. е. совершается окончательно спасение вечное или вечное блаженство. Протестантское же *Rechtlertigung*, соответствующее слову спасение, само по себе несколько не указывает на это различие. С удовольствием я встретил подобный взгляд на спасение из уст Феррара, стоящего в официальной своей англиканской церкви ближе к кальвинизму, чем к православию; в своём сочинении «Первые дни христианства», в главе XXIII, сравнивая учение святых апостолов Иакова и Павла о вере и делах, он говорит: «Апостол Павел имеет в виду первоначальное оправдание грешника (правильнее было бы сказать: иудея или язычника), а святой Иаков – совершенное оправдание верующего, т. е., как я думаю, уже христианина, после его смерти.

⁹⁵ - «Враги наши – чувственные удовольствия и честволюбие. Они увлекли в заблуждение Адама и Еву. Чувственное удовольствие сказало им, что «запрещённое дерево добро в снедь и угодно очима видети, а честволюбие присоединило к этому: будете яко Бози, ведящи доброе и лукавое» («Вера и Разум», № 11, 1889 г., статья г. Барсова «Очерки из истории христианской проповеди»).

⁹⁶ - 18-я беседа на книгу Бытия.

⁹⁷ - Записки на книгу Бытия, ч. 1, с. 109. Слово «плоть» употребляется в Ветхом Завете преимущественно или в физическом, или в метафизическом смысле: 1) то оно означает элементы и особенно мягкие части телесной природы человека (Быт. 2, 21; 41, 2; Иов. 10, 11; Пс. 101, 6); то означает самый этот физический организм, как организм, не мёртвое, но живое тело, одушевлённое душой или духом (Лев. 17, 11; Иов. 12, 10). Поэтому слово «плоть» прилагается ко всем живым существам, имеющим плоть, (Быт. 6, 13), особенно же к человеческому роду, называемому «всякая плоть» (Быт. 6, 12), часто с понятиями тленности, немощности, слабости; особенно когда человек противопоставляется Богу (Пар. 32, 8; Ис. 31, 3; Пс. 77, 19). Из отличительного свойства плоти, как мягких и сырых частей тела, в противоположность костям и жилам, объясняется, например, у пророка Иезекииля: плотяное сердце противопоставляется каменному (Иез. 11, 19). Из значения плоти, как тела, понятно, почему плотью обозначается физическое родство (Суд. 9, 2). Из значения слова «плоть», как одушевлённого тела, как живого создания вообще, в сравнении с Богом слабого и преходящего, понятно, что слово могло выражать для еврея и грека, читающего Ветхий Завет, всего человека, весь состав его природы вместе с духом, по вдохновению от Божия Духа живущим и действующим в телесном организме, словом – духовно-телесную природу человека, так что по этому значению слова «плоть» о человеке нельзя говорить, что он имеет плоть в противоположность другой составной его части – духу, а надобно говорить, что он есть плоть (дух и тело) в противоположность Божественной природе, которая есть Дух, непричастный никакой телесности.

⁹⁸ - Св. Григорий Нисский (опровержения мнения Аполлинария, ч. 7-я, с. 71–74) говорит: «Сказавший, что мудрование плотское – вражда на Бога, закону бо Божию не покоряется» (Рим. 8, 7), говорит об очевидных особенностях избирающей и разумной способности. Апостол противопоставляет плоть духу, т. е. злое произволение более правильной жизни, и говоря коринфянам, что плотстии есте (1Кор. 3, 3), порицает их за преданность страстям... «Идеже бо в вас зависти и распри, не плотстии ли есте? Завидовать же и спорить есть (принадлежность) действия по уму».

⁹⁹ - Не говоря о давно известных в нашей литературе восточных нехристианских и западных дохристианских нравоучениях, можно указать например на замечательную этику японцев – язычников, охарактеризованную в статье «Бу ши-до», напечатанной в фельетоне «Нового времени» (№ 9175, 19 сентября 1901г.). Трудно представить более высокий идеал нравственно (но не религиозно-нравственного) совершенного человека. «Вера в бессмертие души и в жизнь вечную, идеалы чести, лоялизма, собственного достоинства, справедливости, великодушия, милосердия, уважения к семье и женщине и высокое понятие о целомудрии и добродетели – прямо соприкасаются с арийским критерием нравственности», – так заключает свою характеристику японской этики автор статьи Вера Венд. (Эта заметка относится не к формальной, а к материальной стороне нравственности и её содержанию). В журнале «Вера и Церковь» (кн. 5, 1904 г., с. 762–789) под заглавием «Религия японцев» священник Н. П. Добронравов подробно излагает и нравоучение японцев; в сущности оно подтверждает вышеуказанную его характеристику; здесь прибавить можно только то, что патриотизм японцев, их безусловная преданность своему государю – потомку полубогов – и благу отечества, особенно выставляется этой статьёй на вид. Замечателен также взгляд на происхождение и содержание нравственного закона учёных китайцев, как известно имеющих и свою религию, – изложенный в «Известиях Братства Православной Церкви в Китае» (1904 г., выпуск 8, с. 9–10), на основании сочинения монаха Иакинфа. Вот этот взгляд:

«Нравственный закон человека напечатлѣн в пяти добродетелях души, влияющих ей небом. Сии пять добродетелей суть: человеколюбие, справедливость, обряд, знание, верность. Человеколюбие есть любовь к ближнему. Оно имеет основанием общее у всех народов правило: чего себе не желаешь, того не делай другому. Справедливость побуждает воздавать каждому должное. Иметь почтение к высшим, вежливость перед равными, благосклонность к низшим суть главные правила справедливости. Образ есть благоприличие в поступках; он предписывает человеку известный образ движений или действий в отношениях к Небу, к ближнему и самим себе. Под знанием разумеется способность души познавать вещи посредством исследования причин каждой вещи; такое познание вещей раскрывает нам сообразность и несообразность дел наших с правилами нравственного закона. Верность заключает в себе решимость и постоянство, необходимые для совершенствования и утверждения высших четырёх добродетелей. из сего определения добродетелей само собой открывается, что человеколюбие и справедливость собственно составляют основание нравственного закона (мой курсив); обряд и знание способствуют исполнению высших двух добродетелей, а верность – усовершенствованию всех четырёх. Вследствие таковых понятий о нравственной стороне человека религия учёных по внутренним её действиям основана на справедливости, по внешним – на обряде; но в обоих случаях истекает из природы человека. У китайцев всё из природы человека – и религия, и нравы. Китаец, монгол и маньчжур, – говорит монах Иакинф, – будут молиться в каждом иноверческом храме, но исправлять поклонение только по своему обычаю»

¹⁰⁰ - О том, что умершие вне христианства услышат евангельское благовестие и могут спастись см. толкование пр. Михаила на 1-е послание святого апостола Петра, IV гл., ст. 6 в «Толковом Апостоле», во второй книге.

¹⁰¹ - Буквальное воспроизведение этого понятия о подражании Спасителю встречается в «Страннике» (август, 1889 г.), в статье «Нравственное богословие по сочинениям

Филарета, митрополита Московского», с. 510. Это богословие составляет г. Г. П. Вышеславцев по сочинениям митрополита Филарета, но канву, или основные понятия этого богословия, заимствует, не упоминая о том, из моих лекций. Доказательство: сверх вышесказанного – понятие о благодати, её видах, действиях, – при изложении которого он мог руководствоваться только моими чтениями. (См. «Странник» июнь – июль, с. 269–270, 272–275, о видах порочного состояния).

¹⁰² - При изображении нравственных качеств человеческой природы Спасителя мы имели в виду, хотя и со своей точки зрения, трактат о том же предмете в нравственном богословии Пальмера (Palmer). Род. 130 и проч.

¹⁰³ - «Для желающих легко подражать тому, что однородно (с ними), – говорит св. Григорий Нисский о подражании Христу, – а подражание превышающему нас недоступно» (опровержение мнения Аполлинария, ч. 7, с. 123). «А что такое мы по своему существу? Божия сила или кровь и плоть, как говорит Писание (Евр. 2, 14)? Посему-то ради нас приобщился нашей плоти и крови Соделавшийся ради нас подобным нам. Итак, что по своему существу мы, тем же был и Умерший за нас, подражание коему предлежит нам, принадлежащим к одному с Ним роду» (там же).

¹⁰⁴ - «Иисус преуспеваше премудростию, и возрастом, и благодатию» (Лк. 2, 52). «Как в теле постепенное приращение достигает до полного развития естества при помощи питания, так и в душе преуспевание в совершенстве премудрости достигается причастными оной при помощи упражнения» (Григорий Нисский. Опровержение мнения Аполлинария, ч. 7, с. 119). Так в Иисусе Христе: «Он сперва был носим на руках Матерью, потом был в отроческом, далее в юношеском возрасте и таким образом, мало-помалу достигая совершенства, пришёл наконец в меру полного возраста человеческого» (там же, с. 147). Как необычно было в наших богословиях детальное рассмотрение нравственной, истинно-человеческой природы в Лице Богочеловека, об этом можно судить по бывшему ректору Московской Духовной академии, впоследствии архиепископу Савве, который в своих

автобиографических записках («Богословский вестник», 1903 г., декабрь, с. 739–740) ни за что, ни про что обвинил в лжеучении почтенного отца протоиерея И. Петропавловского, напечатавшего в «Душеполезном чтении» (1873 г.) апологетическую статью, в которой преосвященного Савву поразили слова: «Все добродетели Христа и вообще всё Его нравственное совершенство не было Ему врождено, не было Ему дано готовым от природы; напротив, Дух Его только постепенно развивался, проходил истинно человеческий путь развития и этот путь совершал не без борьбы с естественно-чувственными влечениями своей физической природы» и пр. Отец Петропавловский прекрасно оправдал себя в том же журнале («Богословский вестник», май, 1904 г., с. 124–140), в статье «Вынужденное самооправдание». Г. Богословский, как выше замечено, очень хорошо знакомый с моим учением о нравственности и в частности о совести и вполне, иногда до буквы, согласный с ним, не сходится со мной лишь в том, что как в природе невинного человека в раю, так и в человеческой природе Спасителя отсутствовала, как я утверждаю, совесть. Но г. Богословский не достаточно обратил внимания на то, что в общечеловеческой природе совесть есть сознание не только добра, но неизбежно, к прискорбию, и сознание свободно содеянного зла. Только в этом смысле я отрицаю совесть (но отнюдь не нравственное чувство) как в наших прародителях в состоянии их невинности, так и в человеческой природе Спасителя. (См. «Православный собеседник» за октябрь 1901 г., с. 578–579 и за октябрь 1903 г., с. 603).

¹⁰⁵ - Например страх страданий: «Смиренные речения («Не моя, но Твоя воля да будет», – в Гефсимании), выражающие человеческий страх и состояние страха, Господь усволяет Себе дабы показать, что Он имел истинно нашу природу, чрез приобщение нашим немощам заверяя действительность своего человеческого естества» (Григорий Нисский. Опровержение мнения Аполлинария, ч. 7, с. 128).

¹⁰⁶ - «И это согласно с Божественным Писанием, – говорит св. Григорий Нисский (там же, ч. 7, с. 105), – именно, что Он соделался грехом ради нас (2Кор. 5, 21), т. е. соединил с Собой

способную (саму по себе) ко греху (ἁμαρτικῇ) душу человеческую». «Он (Иисус Христос) не знал греха опытно, но Он понимал грех, Он не переживал греховой борьбы вследствие искушений, но Он страдал от попыток искушить Его, Он не имел греховных движений, мыслей и действий, но Он мучился от греховных замыслов и действий других» и пр. (статья г. С. Глаголева «Несколько слов по поводу сравнения православного богословия с алхимией и астрономией» в книге 5, год III, журнала «Вера и Церковь» за 1901 г.). А борьба, например, в Гефсиманском саду, если она была действительно борьбой, разве не состояла из мыслей и чувствований взаимно несогласных, по меньшей мере, между собой, следовательно, неодинаково согласных и с волей Божией?! Иначе возможна ли вообще речь о борьбе? Выше указанная статья отца И. Перопавловского прекрасно выясняет этот вопрос.

¹⁰⁷ - Г. А. В. Никольский («Православный собеседник», май, 1904 г., в статье «Христианство, патриотизм и война», с. 770), не указывая на меня так передаёт мою мысль: «Несмотря на то, что Израиль не принял своего Спасителя, что Божественный Учитель, как некогда и Его святые пророки, оказался не славным в своём отечестве, Он, не как космополит, не бежит из него с прещением, но с терпением переносит предрассудки и озлобление своего народа и всё же ему (курсив автора) проповедует прежде всех Евангелие Своего царствия» и т. д. Г. В. А. Никольский видимо смягчает мою, признаюсь, несколько резкую фразу: «Не бежит тотчас из отечества за границу, чтобы оттуда бросать в него грязью, или спасать другой народ». Этой или подобной мысли о бегстве от своего народа нет совсем и у Пальмера, которого я имел, как выше сказано, в виду при изображении нравственных качеств в человеческой природе Спасителя. Я внёс её, имея в виду своих соотечественников, якобы мучеников за правду, живших после Крымской войны во время освобождения крестьян за границей (Бакунина, Герцена, кн. Долгорукого (Петра), Головина, кн. Кропоткина и т. п.). Так как до поступления на ректорство и профессорство в Духовную академию, я сам долго жил за границей и ясно видел и глубоко чувствовал всю низость и преступность этих эмигрантов,

топтавших перед иноземцами в грязь наше отечество, и тем якобы самоотверженно служивших ему по совести и пред Богом, то у меня невольно вырвалась эта фраза. Ведь эти господа, живя за границей и глумясь над отечеством, всё-таки продолжали жить на его счёт и только затрудняли мирно исполнять те высокие и святые намерения относительно блага нашего отечества, какими одушевлён был приснопамятный Великий Государь Император Александр II.

¹⁰⁸ - См. Trommu concordantia graeca, tom. II, под словом χάρις.

¹⁰⁹ - В этом последнем смысле оно один раз употребляется и в Ветхом Завете, о чём ниже.

¹¹⁰ - Как иногда смутно представляется значение слова благодать даже в богословской литературе, образчик этого можно видеть например в журнале «Вера и Разум» (1900 г., июнь, книжка первая, с. 685): «Недоставало благодати (в Римской империи перед пришествием Спасителя); её (? т. е. благодати) милость (мой курсив) пришла как освежающая роса для мира, истощённого грабежами, жестокостями и взятками». Итак, благодать и милость сопоставляются как два неоднозначные понятия! Милость благодати: что это может означать?!

¹¹¹ - Например догматическое богословие преосвященного Филарета, т. II, § 230.

¹¹² - Читая очень симпатичную, глубоко продуманную и прочувствованную статью г. Алексея Сосновского в «Вере и Церкви» (190 г., год VI, книга 5, с. 707), под заглавием: «Очерки религиозного сознания», с удивлением встречаю такую фразу: «Труднейшая богословская проблема об отношении благодати к свободе легко (!!!) решается внутренним опытом истинно верующего христианина. Кто, например, приступает с верой и любовью к таинствам Покаяния и Причащения» и прочее. Очевидно, автору никогда не приходило в голову спросить себя: как человек становится истинно верующим христианином, как в нём возникает истинная вера и любовь? Ведь этим уже дано всё земное спасение человека...

¹¹³ - О покаянии на вопрос: «Что требуется от кающегося?»

¹¹⁴ - На вопрос: «Какое различие между знанием и верой?»

¹¹⁵ - На вопрос: «Что значит веровать в Бога?»

¹¹⁶ - В § 147 говорится, что естественный человек «совершенно неспособен к доброй деятельности», что он «весь – одна неисцелённая язва», а в § 191, – что он «не может даже желать лучшего». (Православное исповедание).

¹¹⁷ - Обстоятельное исследование г. А. Катанского «Учение о благодати Божией в творениях древних св. отцов и учителей Церкви до блаженного Августина» (см. «Несколько слов к читателям pro domo sua»), к величайшему моему удовлетворению, вполне подтверждает сделанные мной определённые выводы из неясных и сбивчивых выражений наших догматических учебников и систем о том, как следует представлять участие благодати в деле личного спасения человека. Самое краткое решение этого вопроса, как плод изучения названных отцов и учителей по этому пункту, находится на предпоследней странице (329-й) указанного исследования в таком выражении: «Не поровну, не на половину действует благодать и сам человек, а благодати нужно приписать большее, почти всё, по крайней мере, две трети всего дела спасения, и притом так, что благодать никогда, кроме самого начала спасения и отчасти момента Крещения и Миропомазания, не действует одна без нас». Следовательно, и по учению святых отцов древнейшей Церкви, благодать одна, без человека, действует в трёх моментах его спасения: в самом начале, потом в Крещении и Миропомазании. Читатель моих лекций может ниже найти подробное указание именно этих моментов действия одной благодати, на которые впервые я позволил себе указать определённо.

¹¹⁸ - См.: Карфагенский собор, правила 110–116; об Аравсийском соборе у Mansi. Saer. Concil. collectio, T. VIII, p. 70 sq. Особенно Capitula V и VIII.

¹¹⁹ - Например св. Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский, в беседе на усекновение главы Предтечи Христова и Крестителя Иоанна называет совесть «природным

словом благодати», т. е. прямо называет её и благодатью, и вместе естественной, не отличной от духовной природы человека силой (см. № 34 «Церковных ведомостей», 19 августа, 1900 г. Прибавления к ним, с. 1349).

¹²⁰ - Путь к спасению. Изд. 3, 1875, с. 140–142.

¹²¹ - О том, как с философской точки зрения можно мыслить действие в нас всеобщей или промыслительной благодати, можно читать в докторской диссертации профессора Кудрявцева «Религия, её сущность и происхождение», Москва, 1871 г., отдел «Объективный источник религии», особенно с. 231–232. Моё истолкование 3-го члена Послания Восточных Патриархов и учения о всеобщей или промыслительной благодати очевидно знакомо г. Введенскому. В своей магистерской диссертации «Вера в Бога, её происхождение и основания» (с. 441–442) г. Введенский говорит о всеобщей и промыслительной благодати (в отличие от такой предваряющей благодати, которая не на всех людей действует) и о вере христианской, в отличие от веры нехристианской, и ссылается как на Послание Восточных Патриархов, так и на Аравсийский собор. В коллоквиуме с о. Малиновским при защите последним своего «Догматического богословия», в котором этот о. Ректор Подольской Духовной семинарии «с решительностью высказывает мысль, что языческие жрецы лишены были непосредственного откровения Божия», г. Введенский сказал: «Я же в своей магистерской диссертации высказал другой, прямо противоположный взгляд на этот вопрос». Далее он ссылается на учение Послания Восточных патриархов о предваряющей благодати, «которая, – говорит г. Введенский, – называется всеобщей и промыслительной...» Эта выдержка из коллоквиума напечатана в «Богословском вестнике» за июнь 1904 г., с. 205–207 в статье г. Введенского «К вопросу о методологической реформе православной догматики».

¹²² - Г. Лепорский в обстоятельно изложенной статье «Благодать в Богословской Энциклопедии», издаваемой г. А. П. Лопухиным (Петроград, 1901. Том II, с. 637–652), обнаруживает ясно своё знакомство с моими лекциями, в главных пунктах стоит на одной со мной точке зрения, и, тем не менее, по-

видимому, игнорирует сделанное мной отличие всеобщей или промыслительной, на всех без изъятия людей простирающейся, благодати от особенной евангельской, в которой я различаю два вида: призывающей (через слово Божие) и возрождающей (в таинствах: оправдывающей и освящающей в Свв. Крещении и Миропомазании), и тем не содействует устранению вышеизложенных моих недоумений. Он объясняет учение восточных патриархов так, что благодать всеобщую, простирающуюся на всех называет евангельской – предваряющей, хотя сам же оговаривается, что эта всеобщность есть только возможная, а не фактическая, ибо, говорит он, 1) «не всем людям приходится слышать слово Христова благовестия, поскольку распространение Евангелия имеет свою историю; 2) не все пользуются ею, поскольку действие её обуславливается свободой тех, кому она предлагается». А если так, то чему же г. Лепорский припишет приготовление всего рода человеческого, не только иудеев до Христа Спасителя, но и язычников в течение всей истории человечества, к принятию именно Евангелия, вести о явившемся спасении во Христе, и, следовательно, о приготовлении к спасению? Разве это не действие общепромыслительной благодати или милосердия Божия к падшему человечеству? И евангельскую, следовательно, уже призывающую к этому спасению благодать, разве можно мыслить без предварительного приготовления известного лица или целого народа к восприятию этого благовестия? Послание Восточных патриархов отнюдь не отрицает такой благодати; хотя оно и называет её предваряющей, но не в смысле евангельской, собственно призывающей ко спасению во Христе, а вообще просвещающей всех, и тем напоминает и тот свет, который светится во тьме язычества, до Христа. В той же статье г. Лепорский признаёт недостаточно точным моё мнение относительно начального момента в обращении, что свободе естественного человека предшествует призывающая благодать; более точным он находит учение, что благодать и свобода действуют всегда совместно. Не понимаю, как может совместно и в один и тот же момент происходить и призывание к

обращению, и самое обращение, и приглашение, и последование этому приглашению, и действие, и воздействие, и вопрос, и ответ? А коль скоро вопрос, приглашение, призывание с объяснением того, к чему призывают, или приглашают, или о чём вопрошают, коль скоро это действие становится ощутительным, вразумительным, понятным для того, для кого оно совершается, то в нём естественно являются и такие мысли, чувствования, внутренние движения, каких в нём прежде не было и какие составляют такой или другой мотив для такого или другого воздействия его свободы, для такого или другого с его стороны ответа, поведения. Если призывание, то должно ему последовать и соответственное поведение; но слить в один момент и то, и другое – едва ли психологически и хронологически возможно и логически правильно. 19 декабря 1901 г. Вчера я имел удовольствие получить от г. Катанского его сочинение «Учение о благодати Божией в творениях древних святых отцов и учителей Церкви до блаженного Августина». И он, как и его ученик и преемник по кафедре Догматического богословия в Санкт-Петербургской Духовной академии г. Лепорский, не уделил особенного внимания разграничению благодати, действующей на всех, достойных и недостойных (нигде не сказано: язычников и вообще нехристиан), или, лучше, не разделил этих всех на два вида; я хочу сказать, что та благодать или то действие Божие, которые простираются на всех без изъятия, никак не могут отождествляться с действием Евангелия Христова о спасении; прежде чем возвещать это Евангелие, род человеческий, и в частности отдельные нехристианские народы и частные лица, нуждаются в особом приготовлении к этому Евангелию и, следовательно, ко спасению во Христе, и потому действительно и подвергаются этому приготовлению, этой милости – благодати. Что же это за благодать до евангельского слова о Христе, действующая на всех, ещё не имеющих возможности или случая слышать это слово? На это нет ответа ни у г. Лепорского, ни у его бывшего профессора г. Катанского. А между тем и г. Катанский находит у отцов учение, что благодать действует разными способами, и помимо собственно христианства (т. е. Слова Божия,

окружающей христианской среды); а если так, то что же может сказать человеку-нехристианину окружающая его нехристианская же среда или просто природа, что может сказать такого, что могло бы послужить приготовлением к принятию Евангелия? Много может сказать, но только не учение сверхъестественного Откровения о спасении именно во Христе, и это многое можно находить в естественном разуме и в совести каждого человека, хотя бы он и не был ещё знаком с христианством, и всё это есть благодать – Бога, Творца и Промыслителя всего мира и всего рода человеческого. Это забыто или, лучше сказать, не выделено в особую рубрику никем до моих лекций, хотя они именно и дали толчок и г. Катанскому, и г. Лепорскому делать дальнейшие разграничения. Именно: г. Катанский разделяет благодать на предваряющую или призывающую, под которой он, как выше замечено относительно г. Лепорского, одинаково разумеет и общую – на всех действующую, и евангельскую – призывающую ко спасению именно во Христе, и на особенную, под которой он разумеет то же, что и в моих лекциях. Очень сожалею, что ясная схема моего изложения о благодати: 1) всеобщей или промыслительной, простирающейся на всех; 2) особенной: а) призывающей Словом Божиим ко спасению именно во Христе и б) оправдывающей и освящающей в Св. Таинствах, усвоена гг. Лепорским и достопочтенным его профессором только наполовину, и потому перепутана в таком виде: 1) общая – призывающая всех, не определяя точно – через какие посредства; 2) особенная – в Св. Таинствах. Но в вопросе о начале веры вследствие призывания гг. Катанский и Лепорский расходятся между собой: первый стоит на своём: «Всегда, в каждый момент совместно действуют и благодать и свобода», второй признаёт предшествование благодати свободе в этом начале, что, конечно, вполне понятно. О точнейшем же понятии о самой свободе и её разных состояниях ни у того, ни у другого автора и намёка нет.

¹²³ - Путь к спасению. Краткий очерк аскетики. Сочинение епископа Феофана. Издание третье. 1875 г., с. 138–139, 143–144.

¹²⁴ - Не излишне здесь заметить, что 2-е правило VII Вселенского Собора сущность иерархии поставляет в ведении и проповедании слова Божия.

¹²⁵ - Начало христианской жизни есть то же, что начало спасения во Христе, о чём см. § 4 о спасении, особенно с. 277–278, где земное спасение отличается от загробного.

¹²⁶ - По русскому переводу: осуществление ожидаемого; по подлинному тексту: ἐλπίζομένων ὑπόστασις.

¹²⁷ - Таинство покаяния церковными писателями считается бесцельным, если оно не предваряется аскетическими подвигами: «Кающийся должен получить душу свою, – говорит Пастырь Ерм. – Только после этого Бог даст ему спасительное врачевание» и пр. (См. статью «Правда и Милость Божии в домостроительстве спасения человека» священника М. Н. Горского в книге 2, «Вера и Церковь» за 1905 г., с. 216).

¹²⁸ - Путь ко спасению. Краткий очерк аскетики епископа Феофана. Издание 3-е, 1875 г., с. 148–149. Многими мыслями этого труда, а по местам и буквальными выражениями, здесь, в учении о начале и росте христианской жизни, пользовались мы и без указания на страницы. Здесь кстати заметим, что и у преосвященного Феофана нет отдельного изложения учения о видах благодати.

¹²⁹ - Само собой разумеется, что каждый из видов материальных средств, обеспечивающих приятные ощущения, может от долговременной практики, на основании известных психологических законов, сделаться самостоятельной страстью, т. е. предметом влечения не ради тех ощущений, а ради себя самого, как например деньги могут быть предметом страсти не ради тех удовольствий, которые через них приобретаются, а ради них самих.

¹³⁰ - Нитцше как раз эти три основные вида безнравственности поставил идеалом человеческого совершенства! И увлекаться этим идеалом не значит ли топтать в грязь истинное – духовное человеческое достоинство, извращать весь мир здравых понятий и взаимных человеческих отношений, не говоря уже о христианстве! Беда наша в том, что

в христианском нравоучении мы оставили в тени и даже извратили должные понятия о значении труда и его нравственных благ, на которых я так настаиваю в первой части... 25 октября 1902 г. Ливадия. По поводу чтения (в «Богословском вестнике» за 1902 г., в книжке за июль – август, с. 505–534 статьи г. Н. Д. Тихомирова «Нитцше и Достоевский»).

¹³¹ - Замечательно нравственное чутьё у гр. Л. Н. Толстого. «Нива», № 27, 1899 г. Роман гр. Л. Н. Толстого «Воскресенье», гл. VII. Нехлюдов, герой романа, утвердившийся уже в решимости не оставлять Катюшу, раздать землю своим крепостным крестьянам, «вспоминая теперь то чувство сожаления о потере собственности, которое он испытал (ранее) в Кузьминском, удивляется тому, как он мог испытать это чувство. Теперь он испытывал неперестающую радость освобождения и чувство новизны, подобное тому, которое должен испытывать путешественник, открывающий новые земли» (курсив мой). Радость чисто духовная, как следствие добровольного лишения себя хотя части имущества в пользу ближнего.

¹³² - На том истинно святом и блаженном, полном света неизреченной любви и духовного наслаждения, состоянии, в каком, по учению Слова Божия, находится оправданный и освящённый в момент таинственного (в Крещении и Миропомазании) непосредственного общения с Божеством, – обыкновенно останавливаются, как на цели всех своих подвигов, аскеты-мистики (например, св. Макарий Египетский, см. о нём и вообще об аскетах-мистиках в «Вере и Разуме», № 19, 1904 г., с. 341–359, статью епископа Сумского Алексия «Христианская мистика в её отличии от науки и положительной религии» и в «Богословском вестнике», январь и июнь 1905 г., статью г. И. В. Попова «Мистическое оправдание аскетизма в творениях преподобного Макария Египетского»). Если смотреть на монашеский аскетизм, как на подвиги покаяния (согласно с чином пострижения в монашество, как мною в своё время было объяснено в «Церковном вестнике», или с 43-м правилом IV Вселенского Собора), то такая цель аскетизма, вполне совпадающая с результатом обращения из язычества или

вообще нехристианства в Христову Церковь, весьма понятна и согласна со Словом Божиим; но и тогда останется невыясненным: возможно ли и зачем должно продолжаться вышеописанное блаженное на земле состояние, коль скоро оно, само по себе, составляет всю суть блаженства и вечной загробной жизни, а на земле не имеет ничем отзываться ни в отношении к материальному миру, ни в отношении к ближним. Всё земное в этом блаженном состоянии, – по сознанию преподобного Макария Египетского, – является не только нежелательным, но даже враждебным этому состоянию. В мирской жизни оправданный и освящённый призывается к распространению Царства Божия и в своём сердце, и в мире, к борьбе, следовательно, со злом и непрерывным трудам даже до смерти – а в пустыне находящийся в этом блаженном состоянии желает полного квиэтизма...

¹³³ - Здесь подчёркнуто выражение: земное спасение, в отличие от вечного, небесного, загробного блаженства или спасения. Это различие совсем упускается из виду сектантами протестантского вообще и в частности лютеранского характера, когда они говорят об оправдании или о спасении одной верой. Наша богословская, особенно полемическая литература, наконец, слава Богу, обратила на это внимание. «Искупление наше во Христе и загробное спасение каждого из нас не одно и то же», – говорит, например, почтенный отец Д. Боголюбов в «Православном русском слове», в апрельской № 6 книжке за 1904, с. 500. Давно эта истина, ввиду именно сектантского движения, выражена мною ещё в публичных чтениях «О сущности христианства с нравственной точки зрения».

¹³⁴ - При изложении этих правил мы держимся «Пути ко спасению» преосвященного Феофана, как единственного в нашей литературе систематического опыта аскетики, хотя и не во всём можем следовать указаниям этого опыта.

¹³⁵ - Преосвященный Стефан, епископ Могилёвский и Мстиславский, в замечательной статье «Таинства и обряды в православной церкви», помещённой в №№ 13 и 14 «Миссионерского обозрения» за 1904 г., старается доказать, что

св. елеопомазание имеет целью освящение всех, приемлющих его – больных и здоровых, а также (но не главным образом) и исцеление болящего. А так как оно часто принималось и теперь иногда принимается после исповеди и перед св. Причащением, то преосвященный Стефан полагает, что св. Елеопомазание возвращает принимающему его утраченные им плоды таинств Миропомазания, подобно тому, как покаяние возвращает падшему в тяжкий грех плоды св. Крещения. Мне приятно было и в этой статье заметить очень близкое знакомство автора и согласие с содержанием моих лекций.

¹³⁶ - В смягчение грубого, излишне материального толкования слов: преложения или пресуществления (transsubstantiatio), толкования, замеченного в римско-католической, да отчасти и в русской богословской литературе, – можно указать, например, выражения некоторых церковных молитв пред св. Причащением, именно: «Наслади душу мою Твоею Честною Кровию от горести, ею же мя сопротивник напой» (молитва после 19-й кафизмы, в Псалтире издания 1883 г.). «Сердце мое очисти, храм то творя пречистому Твоему Телу и Крови» (тропарь после трёх псалмов в последовании ко Святому Причащению). «Хлебе святой... сходяй с небесе... вниди в сердце мое... в душу мою внеуду и внутрьуду...» (Молитва св. Амвросия Медиоланского пресвитерам, готовящимся ко Святому Причащению).

¹³⁷ - О взглядах некоторых новейших мыслителей на награды и наказания в будущей жизни, как несовместимые с чистотой нравственности, и о том, что евангельское учение о последствиях земного поведения христианина имеет в виду главным образом указать предначертанный Богом нравственный миропорядок и вместе с тем служит к ободрению и поддержанию немошной воли в борьбе со злом. См. статью «Зависимость нравственности от религии» А. В. в журнале «Вера и Разум», июль, 1889, с. 143–146. В том же журнале (октябрь, 1903, с. 375) в статье «При каких условиях жизнь может иметь смысл и ценность» священника Липского на основании исследования Schreiber'a «Wie ist der Vorwurf des Egoismus zu beurtheilen, der gegen die christliche Moral erhoben

wird?» напечатанного в журнале «Der Beweis des Glauben» за 1892 год, излагается такой взгляд на отношение обещанного блаженства к нравственности: «Блаженство есть ничто иное, как достигнутое нравственное совершенство. Нравственность и блаженство относятся между собой, как начало и конец, как стремление к цели и достигнутая цель». Это не совсем так: блаженство есть неизбежный, постоянный спутник осуществления добродетели, спутник чисто духовный всякого доброго настроения и дела; оно растёт вместе с возрастом добродетельного настроения. Гораздо точнее на 376-й странице и в той же статье (она принадлежит священнику Николаю Липскомму) говорится о том же вопросе так: «Христианин и теперь может быть назван блаженным». К сожалению, автор прибавляет: «Он находится в предвкушении будущего блаженства». Это прибавление совсем здесь неуместно. Далее сам же автор поправляет себя, когда продолжает: «Царство Божие на земле есть не только виноградник, в котором терпят тяготу и зной дня, но также и дорогое сокровище, драгоценная жемчужина, брачный пир, где голодные насыщаются хлебом, сходящим с неба, и жаждущие напояются водой, исходящей из источника вечной жизни. Добродетель уже в самой себе заключает награду». Нельзя не согласиться с последними словами того же о. Липского: «Но так как исполнение воли Божией здесь на земле встречает многообразные препятствия, ей противится и ветхий человек, то полное нравственное совершенство (полная награда: опять не мог так не употребить этого выражения о. Липский) осуществится только на небе, там идеал нравственно-совершенной жизни станет действительностью, там во всём будет воля Божия благая и всесовершенная». «В основу моего исследования (предисловие к сочинению «Православное учение о спасении» епископа Сергия, ректора Санкт-Петербургской Духовной академии, издание третье, 1903 г., с. 9) положена идея тождества блаженства и добродетели, нравственного совершенства и спасения». Как раз эта самая идея впервые в нашей богословской литературе проведена именно в моих чтениях. Преосвященный Сергей, к моему удовлетворению, нашёл её в

творениях отцов Церкви, а я в Слове Божиим и философских творениях, из которых Аристотель и стоики известны были светилам из отцов Церкви. Та же идея о верховном благе просвечивает и в сочинении г. М. М. Тареева «Религия и нравственность» (см. «Богословский вестник», ноябрь, 1904 г.). Та же идея прекрасно раскрыта в статьях о. Матфея Александровича Горского в книге 2 и 3 «Вера и Церковь» за 1905 год (в первой книге статья подписана просто М. Горский), под заглавием «Правда и милость Божия в домостроительстве спасения человека». Вот суть этой статьи: «Наказания и награды, с точки зрения раскрытого нами понятия божественной правды, – это естественный логический результат человеческого самоопределения, не извне вменяемый ему, но в буквальном смысле созданный (курсив автора) человеческой самодеятельностью» (кн. 3-я, с. 347).