Опыт нравственного православного богословия в апологетическом освещении. Том I
протоиерей Николай Стеллецкий

Том II * Том III
Том первый (общий или основоположительный)
Предисловие
Введение
I. Определение нравственного богословия как науки
II. Нравственность и религия
III. Нравственность и право, право и религия
IV. Отношение нравственного богословия к догматике и к нравственной философии
V. Значение и важность нравственного богословия
VI. Исторический очерк науки нравственного богословия
VII. Источники, метод и разделение науки нравственного богословия

Предисловие

Предлагаемый труд – это результат более чем пятилетних занятий наших на кафедре богословия в Императорском Харьковском Университете. Если бы кто поинтересовался спросить, почему мы в своих лекциях студентам из всей совокупности богословских наук[1] остановились именно на нравственном богословии, тот может найти для себя ответ в нижеследующих наших соображениях[2].

Христианство, становясь предметом изучения, образует целую и обширную систему различных богословских наук, известную под общим наименованием богословия (θεολογια). Само собой разумеется, что богословие во всём своем объеме может быть предметом изучения только тех, кто специально посвящают себя высшему богословскому образованию – студентов наших духовных академий и теологических факультетов в западных университетах. В русских же университетах, кроме кафедр церковной истории и церковного

права, есть только одна собственно богословская кафедра с одним лишь профессором богословия, и потому далеко не все богословские предметы могут быть преподаваемы в наших университетах. Какие же из богословских наук могут войти в круг наук университетского образования (universitas scientiarum)? Каких-либо определенных официальных указаний на этот счет, в смысле, например, нормальной программы по богословию, в министерских планах университетского преподавания не имеется. Поэтому преподавателю богословия самому приходится выбирать предмет для своих чтений. И насколько можно судить по современным печатным курсам богословия в университетах и других высших светских учебных заведениях, в данном отношении, к сожалению, существует большое разнообразие. Исходя из различных взглядов на богословие в этих учебных заведениях одни преподаватели богословия хотят в своих чтениях дать студентам нечто вроде энциклопедии богословского знания, вводя для этой цели в чтения отрывки разных богословских дисциплин[3], другие, по своим соображениям, соединяют в чтениях догматику с апологетикой[4], третьи ограничивают объем своего преподавания богословия или одною догматикой[5], или, и таких большинство, одной апологетикой[6].

Но разнообразные взгляды на значение богословия в системе университетского образования, так отражающиеся на самом выборе богословских наук для преподавания, объединяются в одном, разделяемом всеми преподавателями богословия. Университетское богословие, по этому взгляду, имеет своей задачей содействовать укреплению учащейся молодежи в христианском воззрении на жизнь посредством углубления и расширения религиозно-нравственных познаний, полученных ею в средней школе. Такая задача согласна с христианским требованием бесконечного усовершенствования в человеческом познании и допускается большей умственной зрелостью учащейся молодежи в высшей школе, а потому представляется вполне возможной и осуществимой. Однако надо пожалеть, что при достижении указанной цели – обоснования в учащемся молодом поколении христианских,

религиозных и нравственных убеждений, исключительное внимание уделяется теоретической стороне христианской религии – вероучению, и не обращается почти никакого внимания на практическую сторону ее – на нравоучение. Одной из причин этого в высшей степени странного, прямо-таки поразительного явления, быть может, служит печальное положение науки нравственного богословия у нас, в России, справедливые жалобы на которое раздавались особенно громко в последние десятилетия прошлого столетия. Так проф. М.А. Олесницкий жаловался, что этика в научном отношении находится у нас «в весьма неудовлетворительном состоянии», страдает «схоластичностью и бедностью содержания"[7]. «По нравственному богословию, писал И. Пятницкий, хотя мы и имеем несколько систем, но систем неудовлетворительных, не имеющих научного построения, научной постановки их вопросов, и отличающихся схоластическим направлением»[8]. Подобные же неутешительные отзывы о положении нашей науки в России разделялись Н.П. Архангельским (ныне архиеп. Стефаном)[9] и другими. Тем не менее, сама по себе эта наука, как имеющая непосредственное отношение к действующему лицу, к его духовному строю, ощущениям, убеждениям и помыслам, является наукой по преимуществу психологической, жизненной. По верному замечанию К.Д. Кавелина, «она, вместе с психологией, из всех наук всего глубже проникает в тайны психологической жизни и деятельности человека и всего ближе подходит к источникам, где последняя непосредственно зарождается... И эта именно близость психологии и этики к непосредственным источникам психологической жизни и деятельности людей делает обе эти науки венцом и последним заключительным словом всего знания»[10]. Интерес к таким наукам понятен сам собой, а между тем нравственное богословие и доселе далеко не может похвалиться этим. Об этом прискорбном несоответствии нам говорит и наблюдаемое ныне в высших светских учебных заведениях очевидное предпочтение христианской догмы христианской морали. Тогда как, по нашему убеждению, дело скорее должно бы обстоять иначе. На преподавание в высшей и особенно светской школе

нравственного богословия должно быть обращено большее внимание, чем на преподавание догматики, по следующей причине.

Нравственные истины, бесспорно, стоят ближе к жизни сравнительно с догматическими. Мы вовсе не хотим этим сказать вместе с гр. Л. Толстым, Гарнаком, Ренаном и др. представителями «бездогматического христианства»[11], что догматы христианской веры, как носящие будто бы исключительно отвлеченный характер, не имеют никакой связи с ее моралью, а, следовательно, и с жизнью. Напротив, мы охотно приветствуем всякую попытку как наших старых славянофилов (например, А. Хомякова), так и «новых богословов» (например, высокопреосв. Антония Храповицкого) – уяснить нравственный смысл и значение христианских догматов. Но всё же нельзя отрицать, что эти последние не имеют такого непосредственного отношения к жизни, как истины нравственные. Именно интерес к вопросам о нравственности наиболее возбужден в настоящее время и в обществе, и в науке. Ныне каждый старается так или иначе определить свое отношение по преимуществу к этическим проблемам. Если в прежние времена люди, главным образом, интересовались вопросами догматическими и метафизическими и спекулятивным разрешением их, то в наше время не замечается особенного интереса к этим вопросам. Теперь, по словам П. Левитова, «ни интеллигенция, ни простой народ не интересуются вопросами о соединении естеств и воли во Христе, о причинах падения ангелов, об отношении между ипостасями Святой Троицы. Почти невозможно себе представить, чтобы где-нибудь кружок не только светской интеллигенции, но даже и богословов, горячо занимался обсуждением подобных предметов. Напротив, вопросы о том, что делать и как жить, где искать цели и смысл жизни, как поступать в том или другом случае, волнуют и занимают всех. Что такое добро и зло, какими правилами следует руководствоваться при столкновении обязанностей, в какой степени позволительны те или иные удовольствия, как бороться со страстями и похотью, в какой мере следует давать свободу

плоти, как нужно относиться к ближним различных положений и состояний, равным, высшим и низшим, каковы должны быть социальные отношения людей с христианской точки зрения, всё это приходит на ум каждому мыслящему человеку»[12]. Все подобные возникающие ныне в таком множестве недоуменные вопросы личной и общественной жизни входят в круг предметов науки нравственного богословия, и на все эти вопросы богослов-моралист должен дать ответы всякому вопрошающему.

Таково главнейшее основание, которым мы руководствовались в выборе из всей системы богословских наук именно нравственного богословия как предмета для своих чтений с университетской кафедры. Центральное положение христианского нравоучения в преподавании богословия сообщит всей жизни учащихся молодых людей более духовное, идеальное направление, предохраняя их от увлечения грубым реализмом и черствым эгоизмом. Оно приучит их более всего ценить в жизни «единое на потребу» (Лк.10:42), ту «драгоценную жемчужину» (Мф.13:46), которая является лучшим украшением человека, его доброе нравственное поведение.

Как в своем преподавании православного нравоучения, так и в нашем «Опыте» построения нравоучительной системы, мы, вообще говоря, следуем обычному плану в систематическом распределении нравственно-богословского научного материала, тому плану, который принят в наших духовных школах и указан в нормальных 1867 и 1884 гг. программах по нравственному богословию. И в этом случае мы руководствовались следующими соображениями.

«Составить план (удовлетворительный) нравственного богословия, пишет проф. М.А. Олесницкий, очень трудно. На Западе написаны десятки систем нравственного богословия, но нет и двух между ними, составленных по одному и тому же плану. Следовательно, нравственное богословие – наука, не установившаяся еще (как установилась уже, например, догматика). Еще не найден такой план, который можно было бы назвать более или менее общепризнанным»[13]. «Хаотическое же

разнообразие» опытов систематизации этой отрасли богословского знания в значительной мере наблюдается и у нас, в России. Высокопреосв. Стефан на основании обстоятельного обзора всех наших отечественных систем христианского нравоучения[14] находит возможным установить четыре точки зрения в классификации откровенных нравственных истин[15], христианская нравственность излагалась у нас либо с точки зрения учения о добродетели и ее противоположности – грехе, либо с точки зрения изображения царства Божия, либо с точки зрения (принятой самим высокопреосв. Стефаном) описания процесса нашего объективно-субъективного спасения, либо, наконец, с точки зрения требований нравственного закона Божия и вытекающих из него нравственных обязанностей. Первой из указанных точек зрения в систематизации нравственного христианского учения, по мнению высокопреосв. Стефана, держались преосв. Феофан Прокопович, архим. Платон Левшин, архим. Леонтий и проф. прот. Н. Фаворов , в «Чтениях о христианской нравственности» (Киев, 1879 г.). Второй точке зрения следовали г-н Пятницкий, под сильным влиянием нравственной системы Мартенсена, и проф. М.А. Олесницкий, в книге «Из системы христианского нравоучения»[16]. В отношении к третьей точке зрения высокопреосв. Стефан считает своими предшественниками Иннокентия Борисова, проф. Гренкова, преосв. Петра, в «Указавши пути ко спасению» (1872 г.), преосв. Феофана Затворника, протопр. Янышева. Что же касается четвертой и последней точки зрения, то на ней остановилось большинство наших моралистов, ее разделяли Феофилакт Горский, о. И. Арсеньев, автор «Сокращения Нравственного Богословия», проф. Левицкий, в конспекте по нравственному богословию 1817 г., преосв. Иннокентий Пензенский, прот. Кочетов, протопр. Бажанов, архим. Платон Фивейский, прот. Солярский, прот. Халколиванов, архим. Гавриил, прот. Н. Каменский, А. Покровский, С. Никитский, о. Вышеславцев, проф. М.А. Олесницкий в «Нравственном Богословии, или христианском учении о нравственности», и Павел Левитов[17]. Что сказать о каждой из этих точек зрения в классификации нравственных

истин со стороны их научно-богословской состоятельности? И прежде всего нельзя не присоединиться к совершенно справедливому замечанию высокопреосв. Стефана, что изложение православного нравоучения в виде только учения о добродетели христианской (и грехе) есть дело решительно невозможное[18]. Невозможность эта обусловливается существенным различием христианской добродетели от добродетели естественной, в падшем состоянии человека. Добродетель естественная как основывающаяся на одном человеческом разуме, иногда неверно понимающем требования нравственного закона, на внушениях совести, часто заблуждающейся, на естественных усилиях нашей немощной воли, хотя и имеет свое достоинство пред Богом (Деян.10:34,35; Ср. Деян.18:27), всегда, однако же, бывает несовершенной, не могущей пролить в сердце человека надежды на спасение и освободить его от мучений совести и страха будущих мук (Рим.14:23,7:23,24). Напротив того, добродетель христианская как доброе сердечное расположение (Лк.6:45), вытекающее из любви к Богу и ближним, рождаясь в душе христианина силою благодати Божией (Ин.15:5; Гал.2:20; Флп.2:23,4:13), просвещающей разум, очищающей совесть, укрепляющей волю, является вполне совершенной, приводит нас в теснейший союз с Господом Спасителем и внушает нам совершеннейшую надежду спасения[19]. Если же христианская добродетель есть плод благодатной силы Божией, подаваемой христианину чрез Церковь, таинства, обряды и прочие ее установления, то учение об этих предметах как необходимом условии истинно-добродетельной жизни должно войти в состав нравоучительной системы, поскольку, конечно, оно касается христианской нравственности. Между тем в понятии добродетели как нравственного внутреннего расположения не заключается необходимое представление о внешних, видимых средствах, чрез которые спасительная сила Божия невидим действует на это расположение. Отсюда все попытки построить систему православного нравоучения с точки зрения описания добродетелей оказались весьма неудачными, так как внесение в такого рода систему учения о Церкви и ее благодатных

установлениях всегда было и должно быть искусственным, нарушающим стройное единство системы[20].

Не менее было и должно быть неудовлетворительным построение православной нравственной системы и с точки зрения изображения идеи царства Божия[21]. Неудовлетворительность эта, по нашему убеждению, объясняется не столько тем, как полагает высокопреосв. Стефан, что идея царства Божия, положенная в основание подобного типа нравоучительных систем, отличается особенной «объемистостью», совпадающей по своему объему с понятием всего христианства и потому одинаково могущей быть основой всякого богословия, а не только нравственного[22], сколько просто тем, что эта идея понята авторами рассматриваемых систем не совсем правильно с православной точки зрения. По крайней мере, по поводу известной книги проф. М.А. Олесницкого такой тонкий православный догматист, как проф. М.Ф. Ястребов, пишет следующее: «В последнее время в постановке нравственного богословия замечается тенденция обособиться от догматического богословия»[3]. Правда, творцы рассматриваемого способа построения нравственного богословия нигде не дают точного определения идеи Царства Божия по ее существу и внутреннему содержанию. Однако проф. Ястребов на основании содержания рецензированной им книги проф. Олесницкого определяет положенное последним в основание своей нравоучительной системы понятие о Царстве Божием как о «созидаемом любовью на принципе свободы, отдельном от Церкви и существующем на земле обществе»[23]. Но так понимаемая идея Царства Божия как отдельного от Церкви общества едва ли может быть признана строго православной. Сам высокопреосв. Стефан по этому случаю совершенно справедливо замечает, что с православной точки зрения Царство Божие на земле не может быть понимаемо отдельно от Церкви. «Ибо, если могло бы существовать вне Церкви такое Царство, тогда не нужна была бы и Церковь. Доводя отсюда логический вывод до конца, мы должны будем признать, что не нужен был бы и Христос как глава Церкви, снабжающий ее – тело Свое, всеми божественными силами для

жизни, благочестия и причастия Божественному естеству (2Петр.1:3,4), дабы она была свята и непорочна» (Еф.5:25–27)[24]. Даже протестантские богословы – экзегеты, не могут отрицать, что в некоторых, по крайней мере, притчах Спасителя, например, в притче о плевелах (Мф.13:24–30,36–43)[25], под Царствием Небесным (ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν) или Царством Божиим (ἡ βασιλεία τοῦ υεοῦ)[26] разумеется Церковь. Она – Царство Бога и Христа. Она не есть невидимый союз благочестивых»[27], а есть видимое общество, управляемое Самим Царем Небесным – Богом, общество, к которому можно принадлежать и не принадлежать, можно внешне принадлежать и не быть действительным его членом, и из которого можно быть исключенным[28]. Идея этого общества проходит через весь Ветхий Завет и особенно ясно выступает у пророков (Быт.1:1; Исх.19:5,6; Пс.9:9,23:1,7–10,94:4,95:5,10,102:19; Ис.6:3,11:1,11,12,13:11,19:1; Иер.23:5,6; Иез.28:24,25; Дан.2:44; Агг.2:22; Зах.14; Иоиль.2,3; 1Мак.2:17,18; Тов.13; Прем.10:10 и др.) С пришествием же Христа на землю это общество открылось, заступив место ветхозаветной теократии, оно водворилось в основанной Им Церкви. Поэтому мы не можем, согласно Священному Писанию, иначе представить Царство Божие, или Царство Сына Человеческого, как лишь в образе Церкви Христовой[29]. А между тем моралисты, о которых идет у нас речь, пытаются обосновать всю систему христианской морали на идее Царства Божия, отдельного от Церкви. «Как будто, говорит проф. Д.И. Богдашевский (ныне архим. Василий), можно быть членом Царства Божия, трудиться над его созиданием, не принадлежа к Телу Христову. Если говорят, что Царство Божие есть такой порядок жизни, где воля Божия является законом для людей, то естественно спросить, где же и каким образом этот порядок достигается?.. Царство Божие приносит величайшие блага, но оно ни в каком случае не может быть разрешаемо в чисто этическое понятие» и, следовательно, не может быть полагаемо, добавим от себя, в основание системы христианской этики[30].

Если сейчас рассмотренной нами точке зрения в постановке христианского нравоучения не чуждо стремление обособить

нравственное богословие от догматического, то усиленно рекомендуемая высокопреосв. Стефаном точка зрения проф. Гренкова на изложение христианской нравственности как на описание объективно-субъективного спасения человека, по-видимому, впадает в противоположную крайность. Эту последнюю точку зрения на данный предмет проф. Гренков развивает в общих чертах в известном своем проекте нового построения системы христианского нравоучения. «Описание и изображение свойства благодатного Царства Христова как идеальной сферы нравственного совершенства, как объективной идеи добра, по этому проекту, есть первая и ближайшая задача православного моралиста. Это часть нравственного богословия теологическая, дивинарная – главные основы ее в догматике». Изображение царства мира сего, от которого предостерегал Господь Своих учеников, должно, по мнению проф. Гренкова, составить вторую часть нравственного богословия. Описание того, «как именно человек с известным своим тварным достоянием, со своим насущным нравственным складом может стать членом благодатного Царства Христова, или иначе – описание того, что и как должен поступать христианин, стремящийся жить по-христиански», составит собою третью сторону дела, сторону педагогическую[31]. Как очевидно, сам проф. Гренков не скрывал столь близкого соприкосновения своей проектируемой системы христианской «ифики» с догматикой, что им требуется обязательное включение в систему нравственного богословия таких предметов, которые входят обычно в состав систем догматического богословия, вся первая часть ее так и называется у него теологической, дивинарной, то есть проще догматической. Поэтому критика не без основания высказывает свои опасения, что в дальнейшем, при условии строго последовательного проведения данных воззрений на дело, «как предположения проф. Гренкова, так и особенно осуществление их в системе преосв. Стефана, не только должны привести к самой непосредственной связи нравственного богословия с догматическим, но и положительно должны будут побуждать своих сторонников вторгаться в область этой науки, вводить в

свою систему почти в целом и даже неизмененном виде целые отделы, несомненно и по праву принадлежащее одной только догматике[32]. Подобные же критические замечания высказывает проф. Тареев, по поводу системы другого нашего моралиста, следующего рассматриваемой точке зрения в построении христианского нравоучения. «Ничем нельзя оправдать, говорит он, того метода нравственно-богословского учения, при котором нравственное богословие не только заимствует из догматического, но и ограничивает всё свое содержание лишь этим заимствованием из догматического богословия». А это так и случилось, по словам профессора, с нравственно-богословской системой о. И.Л. Янышева, где в первом отделе ее обсуждается им нравственность собственно христианская с точки зрения именно описания объективно-субъективного спасения человека[33].

Бесспорно, что нравственное богословие как учение о христианской жизни (Ин.13:34; Гал.6:2) должно отличаться и отличается догматическим характером, потому что оно говорит о такой свободной жизни, которая оживотворяется верой, и все его основные положения утверждаются на вероучении и излагаются под углом зрения, принятым в догматике как христианском учении о вере (Рим.3:27; 1Кор.9:21). Тем не менее нравственное богословие при всём своем внутреннем близком сродстве с догматикой, в силу которого обе эти богословские науки излагались долгое время как две части одного и того же цельного учения христианской религии – de credendis et de agendis, еще со времени реформатора Данэя или Данеуса († 1596 г.) начало обособляться в отдельную от догматического богословия систему, оставаясь, впрочем, родной сестрой последнего. И доселе оно излагается и будет всегда излагаться отдельно от догматики как самостоятельная богословская дисциплина, хотя и весьма близкая и родственная ей. Нравственное богословие, предполагая вероучительные истины, на которых оно утверждается, большей частью известными из догматики, где они излагаются подробно, собственным своим предметом поставляет оправдание человека-грешника и плод этого оправдания – святую жизнь его,

касаясь догматических истин лишь настолько, насколько они способствуют обоснованию, уяснению и раскрытию нравственных истин, соединенных с ними[34]. Нравственное богословие только выиграет и в стройности своего изложения, если богословы-моралисты будут заниматься преимущественно изображением собственно нравственной жизни человека-христианина, не позволяя себе незаконного вторжения в область догматики. Ввиду всего сказанного, учение об объективно-субъективном спасении человека, полагаемое известными представителями нравственного богословия в основу своих систем, «надобно рассматривать, по нашему мнению, лишь как часть всей системы православного нравоучения», в которой излагается учение о спасительной благодати Божией, этого важнейшего догматического пункта в нравственном учении о нашем спасении, в этом именно пункте систематического богословия, по справедливому замечанию о. И.Л. Янышева, «нравоучение совпадает с вероучением»[35].

В суждении о степени целесообразности рассматриваемой точки зрения на постановку нравственного богословия не случайно, по-видимому, и то обстоятельство, что эта точка зрения доселе еще не получила (да едва ли и получит) надлежащего осуществления в соответствующих системах христианского нравоучения. Так, в «Пути ко спасению», занимающем центральное положение среди нравоучительных трудов преосв. Феофана, представлена вся история каждого спасающегося христианина, от начала зарождения христианской жизни до конца, как он и сам говорит об этом в письме к одной из своих почитательниц[36]. Однако самое содержание христианской жизни, в истории ее постепенного роста, намечается здесь лишь отчасти, как бы мимоходом, в чертах самых общих. При этом нравственная жизнь христианина изображена тут безотносительно как к окружающему его материальному миру, так и к его ближним, чего на самом деле или вовсе не бывает, или если и бывает, то только в жизни пустынников и отшельников[37]. Этот очевидный недостаток «главной книги» своей преосв. Феофан пытается восполнить в другой книге: «Начертание христианского нравоучения», где,

именно во второй части ее, «излагается самая жизнь христианина, как ей следует быть, или предлагаются правила жизни христианина как христианина и как лица, находящегося иногда в разных состояниях и положениях[38]. Но при изображении христианской жизни преосвященный автор почему-то оставляет принятую им в «Пути ко спасению» точку зрения, излагая содержание этой жизни уже не в последовательном ходе ее постепенного развития, а в форме учения об обязанностях[39]. Подобное же недоумение оставляет в читателе и нравственно-богословская система о. И.Л. Янышева. Вторую часть своего труда, поставляющего своей задачей изобразить развитие естественной нравственной потребности в христианском направлении, он, как мы знаем, посвящает вопросу о процессе объективно-субъективного спасения человека, или о постепенном возрастании его христианской жизни[40], придерживаясь в этом случае известных книг преосв. Феофана и таким путем внося в эту часть своей системы специфически-аскетические суждения. В третьей части своего труда о. Янышев предполагал дать учение о том, как христианское настроение выражается во внешних формах христианской жизни. Но намеченный им план системы остался не выполнен. В объяснение этого он пишет: «Учения же о том, как это (христианское) настроение выражается в формах внешней христианской жизни, что должно было составить содержание третьей части, перемена моей службы и другие обстоятельства не дозволили мне докончить»[41]. Однако проф. Тареев, разумея здесь под «другими обстоятельствами» предполагаемую им «исключительную трудность» и даже «неразрешимость» для о. Янышева вопроса о внешних формах христианской жизни при его взгляде на христианскую нравственность как на внутреннее настроение[42], не без основания сомневается в правдоподобности этого объяснения. «Легко ли согласиться с тем, говорит он, что талантливому автору, любившему свою тему, не выпало благоприятного времени для написания 50–100 страниц в течение столь многих десятков лет?»[43]. Да и высокопреосв. Стефан, разделяющий взгляды проф. Гренкова по вопросу о систематизации

христианского нравоучения, в изданной в 1907 г. книге его «Православно-христианское нравственное учение по сочинениям Иннокентия, архиеп. Херсонского», которая является практическим осуществлением прежде высказанных им по этому вопросу теоретических положений и выводов, не мог «исчерпать всего своего плана, во всех его деталях», как он сам заявляет в предисловии к другому своему сочинению, имеющему в виду закончить обработку рекомендуемого им плана нравоучительной системы[44]. Не говорим уже о том, что, так сказать, пионеры разбираемой нами точки зрения в постановке нравственного богословия, архим. Иннокентий Борисов[45] (впоследствии архиеп. Херсонский) и особенно благоприятно относившийся к нему проф. Гренков[46], вовсе не дали нам соответствующих образцов системы христианского нравоучения[47].

Но если ввиду всего вышеизложенного не представляется возможным исходить в систематическом изложении нравственных истин ни из учения о добродетели, ни из изображения Царства Божия, ни из описания объективно-субъективного спасения человека, то остается поставить вопрос о построении нравоучительной системы в связи с точкой зрения большинства наших моралистов, выходивших в изложении христианского нравоучения из идеи закона Божия и нравственных обязанностей. Правда, эта точка зрения, в постановке нравственного богословия, вызывает против себя сильные нарекания со стороны некоторых других наших моралистов. Так, например, проф. М.А. Олесницкий, сам же написавший известный (семинарский) учебник с точки зрения нравственного закона и его обязательности, в своем труде «Ифика как наука» считает эту именно точку зрения принадлежащей евреям и католикам, обличающей тех, которые руководствуются ею, не сынов (свободных), а рабов, а потому в настоящее время (и на основании новозаветной свободы, и на основании высокой ступени прогрессивного развития, достигнутого современным поколением) отсталой, анахронизмом»[48]. Подобным образом и высокопреосв. Стефан усматривает в наших системах, построенных по плану,

заимствованному у католических моралистов, «несвойственность духу православия исходной их точки зрения»[49]. Он указывает на то, что преобладание в этих наших учебниках так называемого номистического направления, которое коренится, собственно говоря, в католическом учении об оправдании, внесло в интереснейшую из богословских наук страшную сухость и схоластическую безжизненность. «Как ни улучшались учебники по нравственному богословию за последнее время, прибавляет высокопреосвященный автор, но лежащая в основании их схоластическая программа всё же убивала в них живой дух, почему они и учащим и учащимся кажутся скучными». Нравоучительная система прот. Солярского, составленная, как известно, под влиянием католических образцов, характеризуется у высокопреосв. Стефана как крайний предел в развитии схоластического принципа с его казуистической изобретательностью всякого рода дроблений, крайней прозаичностью и сухостью. «Деления, пункты и подпункты, и вместе с тем сухость и безжизненность изложения, вот наследие западной схоластики!», восклицает он, имея в виду учебники, подобные системе о. Солярского[50]. Итак, несвойственность самому духу православия исходной номистической точки зрения таких наших систем и тесно связанная с этим схоластическая дробность, сухость и безжизненность их изложения – вот основания для возражения против построения православного нравоучения по плану учения о нравственном долге и обязанностях.

Но ведь сам же высокопр. Стефан справедливо замечает, что «наши нравоучительные системы в значительной мере избегли всех этих недостатков западных образцов. Наша православная догматическая основа нравственного учения, совершенно чуждая католической юридической точке зрения, не давала возможности усвоить недостатки западных образцов вполне, по крайней мере, со стороны содержания, которое оставалось по основной идее и по ее раскрытию всегда православным. Недостатки наших нравственных систем скорее касаются внешнего построения и метода изложения исключительно дедуктивного»[51].

И тем более наши нравоучительные системы могли избежать и в значительной степени избежали важнейшего, по крайней мере, из указанных недостатков католических систем, что, по совершенно верному же замечанию высокопр. Стефана, «понятие долга и обязанности несомненно присуще Христову учению. Ибо последнее сколько есть благодатный призыв, столько же обязательное поведение, требование долга, налагающее на людей ответственность как за непринятие Христова учения, так и за неисполнение его в жизни»[52]. Мало того, не только откровенный нравственный закон Христа[53], но, добавим от себя, и естественный нравственный закон, основание которого заключается в премудрой и всеблагой воле Божьей[54], имеет для нас обязательную силу, являющуюся в форме требований высшего авторитета, высшей власти (Рим.13:1,2). «Бог, говорит св. Иоанн Златоуст, даровал людям закон, естественный и писаный, как божественного пестуна, чтобы, воспитываемые им, они исполняли волю Законодателя»[55]. Нравственный закон признается нами обязательным не только для людей, но и для всех духовно-разумных существ, даже для Самого Богочеловека, обладавшего сознанием внутренней необходимости этого закона и неотделимым от такого сознания чувством долга. "Мне должно делать дела Пославшего Меня, пока есть день» (Ин.9:4). «Мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему» (Лк.2:49).

Правда, Иисус Христос, озабоченный установлением истинного отношения между законом и свободной деятельностью человека, освобождал человеческую личность от множества таких чисто внешних повелений и предписаний, ограничивающих свободу, как произвольный, измышленный фарисеями закон о субботнем покое, заявляя, что «суббота для человека, а не человек для субботы» (Мк.2:27). Но это Он делал и так учил в противовес формально-одностороннему пониманию нравственного долга иудейскими книжниками, вопреки евангельской свободе не обращавшими должного внимания на необходимый момент индивидуальности при исполнении этого долга каждой нравственной личностью.

Игнорировать в этом случае индивидуальные особенности человеческой личности возможно только при обыденном, ходячем представлении о нравственном долге как о чем-то внешнем по отношению к человеку, противостоящем его внутренним естественным расположениям. Между тем долг и высшие склонности человеческой природы нельзя противополагать друг другу, так как первый совпадает с последними. Сознание нравственного долга есть сознание своего истинного «я», самораскрытие идеальных свойств человеческого духа. Значит, следовать долгу и следовать своей нравственно-разумной природе – понятия тождественные[56]. Соединяя воедино требования нравственного долга с натуральными склонностями, человек начинает следовать добру даже с особенной приятностью. Вот как изображает святой пророк нравственное удовольствие человека, полученное им от заповедей Божиих: «Блажен человек, которого вразумляешь Ты, Господи, и наставляешь законом Твоим", "закон уст Твоих для меня лучше тысяч золота и серебра», «если бы не закон Твой был утешением моим, погиб бы я в бедствии моем»... «Как люблю я закон Твой! Весь день размышляю о нем»... «Как сладки гортани моей слова Твои! Лучше меда устам моим»..., «Откровения Твои... веселие сердца моего» (Пс.93:12,118:72,92,97,103,111). Для такого человека «иго» закона Христова становится «благим» и «бремя» его делается «легким» (Мф.11:30; 1Ин.5:3). Потому-то Сам Богочеловек в делании добра находил Свою пищу» (Ин.4:34). Потому же, призывая Своих последователей к высоким подвигам добра, Он, конечно, не напрасно называл их блаженными, если они подъемлют на себе эти подвиги (Мф.5:3–12). Индивидуальный момент при исполнении нравственного долга имел в виду и ап. Павел, когда сказал о праведнике, что ему «закон не лежит» (1Тим.1:9), то есть что для него нет закона положительного, как чего-то отличного от его внутреннего святого настроения и обязательного по одному внешнему авторитету, он поступает так, как бы никто ни к чему не обязывал его, и живет по закону Божию, как по своему естественному закону духовной жизни. Ввиду же тех, кто в этом

случае не обращали надлежащего внимания на индивидуальные особенности каждой личности, апостол учил верующих: «вы не под законом, но под благодатию» (Рим.6:14), «если вы духом водитесь, то вы не под законом» (Гал.5:18). Так как евангельский нравственный закон совпадает, таким образом, с собственными внутренними стремлениями возрожденной воли человека, то ап. Иаков и называет его «законом свободы» (Иак.1:25). Прекрасно рассуждает об индивидуальном характере исполнения нравственного долга св. Иоанн Златоуст. Изъясняя слова ап. Павла «вемы же, яко добр закон есть, аще кто его законне творит» (1Тим.1:8), он говорит: «Можно исполнять закон, как следует, именно, когда ты будешь соблюдать его от избытка доброго расположения... Подобно тому, как говорят, конь надлежащим образом употребляет удила, когда он не прыгает и не кусает, а просто носит их, как украшение, так и закон исполняет надлежащим образом тот, кто целомудренно живет не вследствие необходимости от буквы закона»[57].

Но настаивая на обязательном праве индивидуальности при исполнении нравственного закона в противоположность внешнеформальному отношению к закону, какое к последнему имело ветхозаветное фарисейство, христианское учение не распространяет этого права на самое существо закона. Ибо в своем существе нравственный закон всеобщ, неизменен, не знает никаких исключений, обязателен для всех людей и всех положений. Когда Спаситель учил, что «суббота для человека, а не человек для субботы», то это, конечно, безусловно справедливо относительно субботнего закона и других ему подобных. Касательно же вечного закона Божия одинаково справедливо можно бы сказать, что и человек создан для или ради закона, то есть ради Бога, Который ищет любви и послушания от человека. Этот закон, по словам ап. Павла «свят» и заповеди его «святы, и праведны, и благи» (Рим.7:12), а, следовательно, обязательны для нашей свободы, во имя его, между прочим «власти надобно (ἀνάγχη), повиноваться не только из страха, но и по совести» (Рим.13:5). Вот почему св. Иоанн Златоуст выражается о законе таким образом: «Закон не

только светильник, но и свет, и жизнь»[58], «закон венец и совокупность благ»[59].

Как видим, понятие о законе Божием и его обязательности как «несомненно присущее Христову учению» есть понятие совершенно православное, и потому едва ли можно усматривать в нравоучительных системах, исходящих из точки зрения нравственного долга и обязанностей, «несвойственность духу православия исходной их точки зрения». «Закон, по словам св. Иоанна Златоуста, не противоречит Христу, да и как это может быть, когда он дан Им и к Нему руководит нас?»[60].

По тому же самому мы не можем согласиться и с тем положением, что разбираемая точка зрения в построении системы христианского нравоучения как «принадлежащая» будто бы одним «евреям и католикам» «обличает тех, которые руководятся ею, не сынов (свободных), а рабов». Согласиться с этим положением, по нашему мнению, значит стать на точку зрения протестантов-антиномистов, которые учат, что с той минуты, когда совершилось искупление человека, освободившее его от всякого духовного рабства, с этой минуты искупленный человек совершенно изъят из-под опеки закона, под которым неизбежно было сознание и чувство рабства, и уже не имеет никакого отношения к закону[61]. Но, очевидно, закон рассматривается здесь только с той стороны, с которой он являлся для ветхозаветных верующих «рабским игом» (Гал.5:1), не позволявшим им беспрепятственно ходить по влечениям грехолюбивого сердца своего и подчинявшим их действия строгим повелениям и запрещениям Божиим (Исх.20:5; Втор.2:28; Ср. Гал.3:10), но не обращается внимание на ту его сторону, с которой он как закон любви (Мф.22:36–40; Мк.8:34; Ин.15:13; Рим.13:10; Гал.5:14 и др.), служит духовными узами, соединяющими новозаветных верующих с Богом как с Отцом их Небесным. Рассматриваемый же с этой последней стороны, закон преисполнен не ветхозаветным духом рабства и страха, а решительно отличным от него духом избрания и усыновления Богу (Рим.8:15), полученным людьми через воплотившегося Сына Божия, принесшего Себя в жертву Богу для освобождения их от всякого духовного рабства (2Кор.5:12–20; Гал.4:1–7).

«Видишь ли, какой кротостью и попечительностью исполнен Закон Христов, замечает св. Иоанн Златоуст по поводу евангельского изречения (Мф.5:27–28), и какое великое оказывается человеколюбие в мнимой его строгости?»[62].

Что же касается внешнего изложения и построения наших нравоучительных систем, написанных с разбираемой точки зрения, при которых ограничиваются схоластическим обозрением даже мельчайших обязанностей христианина, в результате чего получаются обычные дробности и подразделения, обыкновенно быстро же забывающиеся, то наличность этих недостатков, общих в наших системах с западными, надобно признать, по крайней мере, за большинством их, согласно указанию высокопреосв. Стефана и других авторитетных наших моралистов. Ввиду этих неудобств, то есть этого бесконечного раздробления откровенного нравственного закона на множество разных обязанностей, при котором трудно даже удержать их постоянно в памяти, а также ввиду несогласия такой дробной регламентации нравственной жизни с достоинством христианина, необходимо, конечно, всячески избегать подобных недостатков наших систем православного нравоучения. Однако эти недочеты, как очевидно, относятся не к самому существу нравственного закона, положенного в основание систем, а к внешним формам, к методу изложения (исключительно дедуктивному) вытекающих из этого закона обязанностей. Но ведь и всякое самое лучшее дело может быть искажено при неудовлетворительном его выполнении. Зачем же от неудовлетворительного выполнения дела переносить невыгодные заключения к самому делу? Зачем ввиду лишь означенных, чисто внешнего характера, недостатков считать рассматриваемую нами точку зрения в постановке нравственного богословия совершенно «отсталой, анахронизмом» и осуждать ее на решительное изгнание? И это тем более странно, что всегда ведь можно легко устранить или, по крайней мере, значительно ослабить отмеченные внешние недостатки, если следовать в распределении нравственно-богословского материала не букве, а духу требований «нормальной программы» по нравственному богословию, их

внутреннему смыслу, избегая, по возможности, бесконечных делений и подразделений, свойственных многим нашим системам и их западным образцам. Прекрасные результаты подобного отношения к делу в особенности можно видеть, по отзыву проф. А.А. Бронзова[63], отчасти же и высокопреосв. Стефана[64], в семинарском учебнике проф. М.А. Олесницкого, а еще более в известных очерках по нравственному богословию современного нам бесспорно талантливого моралиста Павла Левитова.

Не претендуя в своем «Опыте» в виду вышеизложенного на самостоятельность и оригинальность в создании «нового» плана нравственного богословия, мы обратили внимание на нечто другое, на некоторые другие действительные дефекты в существующих у нас системах христианского нравоучения. Каковы же эти дефекты?

В наш век, по современным условиям жизни и науки, в области богословия всё более и более заявляет о себе потребность научной защиты христианской истины, к каким бы отраслям богословского знания эта последняя ни относилась. В такой защите по нынешним запросам знания и жизни (по каким именно – будет указано в своем месте) нуждается, в частности, и нравственная христианская истина. Вот почему в области нравственного богословия апологетические исследования вызывают в настоящее время особенный интерес. В монографической нравственно-богословской литературе по апологии христианского нравоучения сделано уже довольно много и хорошо. Желательно, чтобы на апологетический элемент ввиду его важного значения в наше время обращено было серьезное внимание и в самых нравоучительных системах, как уже обращено такое внимание в системах догматики. А между тем он выдвинут здесь слишком ничтожно (чтоб не сказать более), одного положительного раскрытия тех или других нравственных истин далеко недостаточно, как бы это раскрытие ни было само по себе обстоятельно… Это-то соображение заставило придать нашему «Опыту нравственного православного богословия» апологетический характер, что мы и отметили в самом заглавии своего труда. При этом нашему

«Опыту» (особенно это нужно сказать о второй и третьей частях его) мы вообще старались дать такую постановку, что хотя посвятили его раскрытию положительного православного нравоучения, но попутно не опускали из виду и своей апологетической задачи.

Доселе в наших системах нравственного богословия, за исключением системы преосв. Феофана, всецело проникнутой библейско-отеческим духом, не обращалось должного внимания на выяснение христианского учения о нравственности данными из святоотеческих творений, имеющих нравоучительный характер. Правда, в большом количестве имеются выдержки из творений святых отцов и учителей Церкви в «Записках по нравственному православному богословию» прот. Солярского, но, к сожалению, приведенные здесь выдержки обыкновенно отрывочны, а главное – не всегда уместны, если читать их в контексте речи того или иного церковного писателя. Даже авторитетнейший наш богослов-моралист о. Янышев, к сожалению, должен был оставить в своей системе без надлежащего внимания «обширное поле» святоотеческой письменности за его «невозделанность наукой», пользуясь Священным Преданием, лишь насколько оно выражено в символических книгах православной Церкви[65]. По той же самой, вероятно, причине, вполне, конечно, уважительной, осталось без осуществления и обещание нашего покойного учителя М.А. Олесницкого дать «третий опыт (многотомный)» из области нравственного богословия, в котором «должно быть обстоятельнейшим образом рассмотрено и изложено учение отцов и учителей церкви о нравственности»[66]. В настоящее время с изданием в русском переводе большей части святоотеческих творений нравоучительного характера и с большим сравнительно изучением их эта сторона дела значительно облегчена, и потому мы имели возможность ввести в наш «Опыт» (преимущественно опять-таки во вторую и третью части его) святоотеческий элемент в гораздо большей мере, чем это было в предшествующих системах нравоучения.

Относительная сухость и безжизненность наших моральных систем обуславливается, между прочим, бедностью их

внутреннего содержания, на которую жаловался еще профессор М.А. Олесницкий[67] и которая в свою очередь объясняется тем, что они чаще всего наполнялись материалом, взятым из вторых рук, за неизвестностью их составителям многого из существующего даже на русском языке. А между тем уже большой труд проф. А.А. Бронзова: «Нравственное богословие в России» ясно показывает, в какой степени и наша отечественная богословская литература представляет достаточный материал для составления системы нравственного православного богословия, лишь бы была добрая охота к изучению и сведению этого материала.

Но мы при составлении своего «Опыта», кроме русской обильной литературы, в значительной мере пользовались и иностранной. Из протестантских нравственно-богословских систем важнейшим пособием служило для нас изданное в переводе проф. А.П. Лопухина «Христианское учение о нравственности» еп. датского Г. Мартенсена (т. I–II. Спб. 1890 г.), «знаменитого западного богослова, благодаря своему беспристрастию, близко подходящего к православию»[68]. Из римско-католических систем мы в подлежащих случаях руководствовались главным образом сочинением выдающегося современного моралиста на Западе, Viktor'a Cathrein'a: «Die katholische Weltanschauung in ihren Grundlinien mit besonderer Berücksichtigung der Moral. Ein apologetischer Wegweister in den grossen Lebensfragen für alle Gebildete». Zweite, bedeutend vermehrte Auflage». Freiburg im Breisgau, 1909[69]. Кроме этих систем, в нашем распоряжении были еще следующие системы западных богословов-моралистов последнего времени: Anton'a Koch'a «Lehrbuch der Moraltheologie». Freib. im Breisg., 1907; Ludwig'a Lemme «Christliche Ethik», Bd. I-II. Berlin, 1905; Julius'a Kostlin «Christliche Ethik». Berlin, 1899; Robert'a Kübel «Christliche Ethik», Thl. I-II. München, 1896, и др. Само собой разумеется, что кроме этих и других ранних западных систем морали[70], так или иначе повторяющих друг друга, мы не должны были оставить без внимания и некоторых по крайней мере иностранных монографий по тем или другим отдельным вопросам

христианской этики, иногда приближающихся по своему объему к системам.

При пользовании различными источниками и пособиями мы обычно цитировали их с возможной точностью в подстрочном примечании, а иногда в конце той или другой главы, в подстрочном же примечании указывали и остальную известную нам литературу данного вопроса. При этом считаем долгом совести заявить, что мы не смотрели на свои цитаты как на украшение своей книги. Кто не знает, как мучительны так называемые глухие ссылки, если читатель не знаком с подлинными сочинениями, кто не знает, насколько важно читателю самому разобраться в обсуждаемых предметах, опереться на твердую почву в своих выводах?

Предлагаемый «Опыт нравственного православного богословия в апологетическом освещении» мы предположили издать в трех томах, совпадающих по своему содержанию с тремя же его частями. Впрочем, в состав первого тома, кроме первой части нашего «Опыта», входят еще введение и предисловие. Первый том – общий, или основополагающий учение о личной, или индивидуальной, нравственности должно будет составить содержание второго тома, учение о нравственности общественной – третьего и последнего.

Настоящий том, по чувству глубокой благодарности, посвящается нами Императорской Киевской Духовной Академии, давшей нам высшее богословское образование.

В заключение позволим себе выразить чувства искренней признательности нашему известному моральному библиографу и специалисту своего дела, проф. А.А. Бронзову, из личной приязни его к нам, хотя и по нашей просьбе к нему, снабдившему нас в свое время ценными библиографическими указаниями в области иностранной нравственно-богословской литературы.

Пр. Н.Стеллецкий

12 января 1914 г.

Введение I. Определение нравственного богословия как науки

Задача его. Различные названия науки. Понятие о нравственности и отличие ее от нравов и обычаев

Под именем нравственного богословия как науки разумеется систематическое изложение православно-христианского учения о нравственности, или о нравственной жизни человека, частное же – о нравственном законе Божием как общей норме человеческого поведения и об основанных на нем частных нравственных отношениях и обязанностях человека-христианина.

Раскрывая и объясняя человеку нравственный закон Божий и нравственные взаимоотношения или обязанности, нравственное богословие тем самым должно систематически изложить православное учение о том, «что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная» (Рим.12:2) касательно нашей жизни и деятельности, как, следовательно, «должно поступать в доме Божием, который есть Церковь Бога живого» (1Тим.3:15). Отсюда наша наука в качестве задачи своей должна указать нравственный идеал христианина и формы его обнаружения – «да совершен будет Божий человек, на всякое дело благое уготован» (2Тим.3:17).

Но христианский нравственный идеал, как и само христианство, несмотря на свои неизменные и вечные основы, есть явление историческое. До христианства и после него были и являются иные нравственные идеалы. Сопоставление их совершенно необходимо для уяснения характера и содержания христианского идеала. Таким образом нравственные воззрения древних религий и позднейшая философская, и так называемая научная, мораль необходимо соприкасаются с внутренним содержанием нашей науки и должны иметь в ней место. Далее, христианский нравственный идеал осуществлялся в исторической действительности в разнообразных формах. Носители и представители нравственных начал христианства оставили нам множество примеров христианской жизни самого разнообразного характера (особенно в области христианского подвижничества, или аскетизма). Разнообразие это зависело не только от личного характера их, личного одушевления и проникновения духом евангельским, но, отчасти, и от духа переживаемой ими эпохи. Итак, типические обнаружения христианской нравственности подлежат, с одной стороны,

историческому методу исследования, с другой – своего рода психологическому анализу.

Нравственный идеал прежде всего дан нам как психологический факт, как потребность души. Для того чтобы надлежаще понять эту потребность, надобно знать ту общую почву, на которой она возникает, то есть духовную природу человека, знание которой необходимо для правильного разрешения этических проблем. Но нравственные идеалы представляют собой не только психологическую потребность, но, как мы сказали, и историческое явление. Они существовали всегда, у всех народов, изменяя лишь свои формы в зависимости от разнообразных условий жизни человечества. В особенности разнообразными являются обнаружения христианской нравственной жизни, если рассматривать ее в ее целом историческом ходе.

Христианство не дало определенных форм для общественной жизни, это было ниже его задачи. Религия вечных идеалов жизни не определяет преходящих форм ее, изменяющихся под влиянием разнообразных исторических условий человеческой жизни. Однако эти преходящие формы не могли не видоизмениться под влиянием новых евангельских начал. Но, как и всякие новые начала, они не могли быть вдруг поняты и осуществлены в жизни народов. Усвоение их совершалось постепенно, оно продолжается доселе и будет продолжаться. Таким образом, нравственные начала христианства могли неодинаково пониматься в различные времена христианской истории. С другой стороны, жизнь христианских обществ не всегда положительно стремилась к идеалам христианства, иногда уклонялась от них, создавая свои нравственные идеалы. Каждая эпоха производила свои образцы и положительного, и отрицательного понимания христианских нравственных начал. Это своеобразно отрицательное понимание нравственных начал чаще всего выражается в художественно-литературных типах. Разбор этих нравственных типов, сопоставление их с нравственными идеалами христианства, также могут иметь свое значение для нашей науки, если только эти типы действительно служат

выражением нравственных воззрений времени. В самом деле, художественная литература рисует нам картину жизни человека, открывает недра его души, показывает, как происходят процессы морального возрождения и падения, какие обстоятельства так или иначе влияют на нравственную жизнь, чего хочет и чего не хочет человеческая душа. Особенно важную услугу может оказать нам обращение к литературным типам при разрешении различных недоуменных вопросов нашей совести («Преступление и наказание» Достоевского)[71].

Из многочисленных названий данной науки наиболее употребительны – это нравственное, моральное и этическое богословие, хотя филологическое значение прилагательных этический, моральный и нравственный не дает определенного понятия о нравственности как предмете нашей науки. Греческое название этический (от ἠθος, или в ионическом диалекте ἔθος)[72] не библейского происхождения, хотя оно три раза встречается в Святом Писании (1Кор.15:33; Деян.16:21,26:3). Название это от ἔζω – сажать (в форме среднего залога ἔζομαι сидеть) первоначально, именно у Гомера, означало оседлость, постоянство местопребывания и только у позднейших писателей оно получило значение образа жизни, обычая, характера деятельности. В этом последнем значении τὰ ἔθη или ἠθη – нравы, обычаи, вообще нравственно-свободные действия, стали противополагать τὰ πάθη – страстям, влечениям, вообще не свободному состоянию духа, но еще не разумели собственно нравственных норм. Аристотель, поделивший науку на физику, этику и логику, первый подал мысль о разделении всех истин на теоретические и этические[73], что принято было позднейшими писателями и затем отцами Церкви. По крайней мере, св. Григорий Нисский, подобно Кириллу Иерусалимскому и другим отцам, уже разделяет всё христианское учение на две части – теоретическую, или догматическую, и нравственную. Сообразно с этим разделением вся совокупность нравственных истин стала известна под именем моральных истин, морального богословия – Theologia moralis. Это последнее название – moralis[74], очевидно, получило начало от латинского слова moralitas, mos – нрав, которое в свою очередь происходит от

movis, moveo – двигать и, по свидетельству филологов, указывает ближе всего на движение, следовательно, на силу или волю движущую, а затем уже на поведение и обычай. В разъяснении смысла латинского слова mos нельзя не обратить внимания на древне-индийский корень «ма», заключающий в себе представление об измерении, мере. Соответственно этому понятие «mos» могло бы давать представление о некоторой мерке, масштабе, с которым человеку надобно сообразовать свои действия[75]. Вообще, как латинское, так и греческое название нашей науки, не дает точного понятия о своем предмете[76]. Несколько точнее определяет этот предмет русское слово нравственный, которое своим сродством с глаголом нравиться и с существительным нрав, или, что то же, обычай, указывает на силу или волю, ищущую себе удовлетворения в том, что нравится[77], что приятно или привлекательно, и потому становится делом обычным. Но и наше слово не указывает характеристических особенностей нравственных истин, так как обнаруживает смешение нравственно-доброго с внешним достоинством. Правда, нравственное добро нравится «внутреннему» или духовному человеку, который, по апостолу, «находит удовольствие в законе Божием» (Рим.7:22), но зато оно иногда очень и очень не нравится человеку плотскому, «душевному», «видящему в членах своих иной закон, противоборствующий закону ума его, и делающий его пленником закона греховного» (Рим.7:23). В глубине души всякий, даже самый тяжкий, грешник сознаёт, что всё нравственное прекрасно и совершенно, что именно оно должно быть целью нашей жизни, но его греховная природа влечет его в другую сторону, в сторону зла. В виду этого термин «нравиться», как простирающийся при данном греховном состоянии человеческой природы и имеющий в обычном словоупотреблении несколько чувственный смысл, нельзя считать характерным при уяснении понятия о нравственно-добром. Впрочем, глагол «нравиться» может указывать на привлекательный характер нравственного добра не в наличном, эмпирическом поведении человека, а, так сказать, в его идеальном состоянии.

Что же касается усвоения в нашей науке названия богословия, то оно совершилось по примеру усвоения подобного же названия догматике и выражает мысль о Божественном, или сверхъестественном, откровении истин, излагаемых в нем. Это название усвоено нашей науке собственно католическими богословами, именующими ее «Moraltheologie» или «Theologia moralis». Протестанты же, переменяя это определительное слово в подлежащее, называют нашу науку обыкновенно «Theologische Moral» (Ethik) или «Christliche Ethik». Это различие в наименованиях происходит от разных целей, преследуемых теми или другими богословами. Католическое название имеет в виду, главным образом, придать христианскому нравоучению церковно-богословский характер, показать, что нравоучение есть доктрина, имеющая значение определенной заповеди как святой воли Божией, истина нравственная есть составная часть общего учения веры. Протестантское же название старается высвободить нравоучение из сферы богословия, показать, что нравственность есть нечто, существующее само по себе, независимо от религии, сообщающей ей лишь свой особый характер. Уже в XVIII столетии можно встречать западных моралистов, которые христианское нравоучение прямо противополагают богословию и думают, что название его богословием несправедливо. Таков, например, янсенистский богослов Петр Николя. Из отечественных моралистов такое же мнение отчасти высказывают проф. Гренков[78] и протопр. И.Л. Янышев[79]. Православное название нашей науки – нравственное богословие, воспроизводит католическое как более соответствующее существу предмета.

Как бы то ни было, принимая во внимание этимологическое значение слова нравственность в вышеуказанных (русском, латинском, греческом и древне-индийском) языках, под понятием нравственности должно разуметь согласное с нравственным законом Божиим, как нормой человеческого поведения, более или менее прочное настроение воли человека, возбуждающее в нем известные приятные чувствования и выражающееся в известных внешних действиях

или поступках[80]. Это более или менее постоянное и устойчивое настроение воли человека, выражающееся во внешних его действиях, можно уподобить тому дереву, о котором Иисус Христос сказал, что «его можно узнать по плодам его» (Мф.7:17–20). Как всякое дерево доброе приносит и плоды добрые, а худое дерево приносит и плоды худые, так и нравственное качество данного настроения человека определяется известными его поступками, выражающими это настроение. Что же касается тех чувствований, приятных или неприятных, которые вызываются в человеке данным настроением его воли и свидетельствуют в свою очередь о качественном достоинстве как самого настроения, так и его выражения в поступках, то их можно сравнить с тем оком в душе человеческой, о котором Господь говорил, что оно «есть светильник для тела». «Итак, если око твое будет чисто, то всё тело твое будет светло. Если же око твое будет худо, то всё тело твое будет темно. Итак, если свет, который в тебе, тьма, то какова же тьма?» (Мф.6:22–23).

Так понимаемую нравственность нужно отличать от существующих у каждого народа нравов и обычаев. Каждый человек, как известно, вырастает в футляре нравов и обычаев, обвивающих его, как пеленки обвивают младенца. В форме нравов и обычаев норма для действий воли человека выступает как нечто уже совершенно принятое, привычное в человеческом обществе. Поэтому нравственность не исчерпывается нравами и обычаями, которые касаются больше видимых действий и внешнего образа жизни, чем внутреннего настроения воли человека или того, что собственно составляет предмет нравственности. Нравы и обычаи, образующиеся в человеческих обществах в определенное время по взаимному ли соглашению людей, или по воле какой-либо выдающейся исторической личности, суть только производные нормы для воли человека (normae normatae), тогда как в основе нравственности лежит прирожденная нашему духу идея, которая как таковая ведет свое начало не из опыта или практики, а скорее сама служит безусловной нормой для практической деятельности. Эта идея по своему происхождению теснейшим образом связана с самой

идеей человека, «созданного по Богу в правде и в преподобии истины» (Еф.4:24), с последней, то есть вечной целью его бытия, к которой он предназначен. Эта последняя задача, или конечная цель, для воли человека есть добро. Добро есть то, что хорошо, а хорошо то, что соответствует своему назначению, своей цели. В этом значении мы применяем это слово не только к нравственным деяниям человека, но и ко всему, что таково, каким оно должно быть. Идея нравственности, по выражению ап. Павла, у людей «написана в сердцах» (Рим.2:15), так что они по самой природе своей не могут не знать и не осуществлять ее[81].

II. Нравственность и религия

Вопрос о взаимном отношении между религией и нравственностью – один из важнейших вопросов в науке нравственного богословия, от того или другого решения его зависит то или другое учение о нравственности.

При определении взаимного отношения между религией и нравственностью надобно отдавать должное как религии, так и нравственности и не умалять одной за счет другой. Есть моральные теории, в которых нравственность как бы намеренно принижается пред религией, с целью содействовать большему возвышению последней. Появление этих теорий в значительной мере обусловливалось крайностями учения протестантских реформаторов об оправдании человека одной верой. Это старопротестантское учение, выдвигая веру как единственно необходимое условие в деле нашего оправдания и вместе с тем, считая добрые дела в этом отношении не имеющими значения, тем самым, некоторым образом, унижало нравственное начало за счет религиозного. То учение православной Церкви, по которому человек при помощи божественной благодати оправдывается не верою только, но и добрыми делами, по протестантским символическим книгам, лишь унижает искупительные заслуги Спасителя (Confess. Aug. III, 29). Протестантские же антиномисты XVI века считали добрые дела даже вредными для спасения[82]. Подобные воззрения, угрожавшие большой опасностью для нравственного развития людей, не только не могли возвышать значение

религии, но подали повод к унижению ее. По крайней мере впоследствии, особенно со времени Канта, в противоположность этим крайним воззрениям развились учения, отдававшие решительное преимущество нравственности перед религией. «Мораль, стали говорить, независима от религии и не нуждается в костылях религии"[83].

Впрочем, воззрения, принижающие религию за счет нравственности, непрерывной нитью тянутся еще из языческой древности. Таково учение Будды, по которому всё в деле религии сводится к одной моральной задаче – к освобождению человека и животных от бедствий. Таково же учение Конфуция, сущность которого составляет, так называемая, «трезвая мораль», занимающаяся почти исключительно вопросами о полезном и целесообразном в социально-практическом смысле и умалчивающая о религии. В новое время односторонний морализм получил широкое развитие среди английских деистов, по мнению которых даже полный решительный атеизм не отвергает доброй нравственности. «Можно быть атеистом, говорит один из этих писателей – Шевстбери, и быть всё-таки добродетельным, потому что атеизм никогда не заставляет любить и уважать в качестве прекрасного, благородного и достойного что-нибудь такое, что на самом деле отвратительно, неблагородно и достойно осуждения. Ложная же религия может увлекать ко злу, потому что тот, чье божество себялюбиво и мстительно, через могущество этого образа и сам, наконец, будет считать самые жестокие и несправедливые дела не только справедливыми и дозволенными, но даже образцовыми и чисто божественными[84]. Особый вид подобного же морализма находим в пиетизме Шпенера (1635–1705 г.), который, на своих так называемых «частных собраниях» (collegia pietatis), настаивал на мысли о тождественности всего существенного содержания религии с благочестивой (моральной) деятельностью. В философии Канта подобные воззрения получили уже научное обоснование. По учению философа, «религия по материи или по объему ничем не отличается от морали, так как общий предмет той и другой составляют нравственные обязанности, отличие религии от морали только

формальное. Оно состоит, по Канту, в том, что религия побуждает человека смотреть на свои нравственные обязанности не просто как на требования нравственного долга, но как на предписания Божества»[85]. Далее всех пошел в принижении религии перед нравственностью Фейербах. Он не только проводит ту мысль, что вера не внушает человеку никаких нравственных расположений, что часто становится она в противоречие с нравственностью, но старается доказать, что религия будто бы систематически губит нравственность[86]. Мысль о поглощении религии нравственностью высказывается и в настоящее время. «Если в наши дни, пишет французский философ Гюйо, религиозная вера в собственном смысле слова клонится к исчезновению, то она во многих умах замещается верой моральной. Абсолютное переместилось, оно перешло из области религии в область этики»[87]. Такого же учения, между прочим, держится и наш гр. Л.Н. Толстой, который сводит всё христианство к одной морали и всю христианскую этику включает в известные пять нравственных заповедей Иисуса Христа из нагорной проповеди.

Не только в теории стараются отделить мораль от Бога и религии, но существуют многочисленные организации, которые пытаются и на практике придать важное значение «независимой морали». Даже хотят ввести в школы нравоучение, не зависимое ни от каких религиозных верований. Во Франции эти стремления уже осуществлены, так как там всякая религия из школ изгнана и на ее место поставлено преподавание гражданской морали (instruction morale et civique). В особенности заслуживают упоминания так называемые «общества этической культуры», а также «этические общества», которых множество в Америке, Англии, Франции, Германии, Австрии и т.д. и которые преследуют явную цель – вырвать этику из «помочей догматики». Неверующие автономисты нашего времени желают, как сказано в основных положениях названных обществ, «развить этическую культуру, независимо от всяких различий в жизненных отношениях, а равно от религиозных и политических воззрений». Существует уже и большой «Этический союз», обнимающий все этические общества и объединяющий их для

совместной борьбы в пользу автономной морали. Главное основание, на которое опираются поборники независимой морали, заключается в том, что мораль есть общее достояние всех людей без исключения, между тем как в отношении религии они отличаются друг от друга, как небо от земли. Если бы мораль обусловливалась религией, то по различию религии и мораль должна бы быть различна[88]. Решение этого вопроса зависит от правильного понятия о взаимном отношении между религией и моралью[89].

Психологической основой религии служит религиозное чувство, а нравственности – нравственное чувство. Религиозное чувство характеризуется стремлением к бесконечному, нравственное чувство – стремлением к истинно-доброму. Конечная цель религиозных стремлений – общение или единение с Божеством, а цель нравственных стремлений – достижение возможного богоподобного нравственного совершенства (Мф.5:48). Однако религия и нравственность несмотря на столь существенное различие находятся в такой тесной связи между собой, что их можно отделять только в теории, в действительности же они неотделимы. При этом они взаимно влияют или действуют друг на друга. Это взаимодействие их простирается до того, что делает невозможным ни существовать совершенной нравственности без религии, ни истинной религии без соответствующей ей нравственности. Религия и нравственность существуют совместно, где нет последней, там нет и первой, как на это указывает ап. Иоанн, говоря: «не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, которого не видит? И мы имеем от Него такую заповедь, чтобы любящий Бога, любил и брата своего» (1Ин.4:20,21). Любовь к ближнему или к брату есть душа нравственности, а любовь к Богу – душа религии. Обе они неразрывно связаны между собой, но именно поэтому обе они и не составляют одного и того же, хотя и не могут быть одна без другой, так как служат восполнением друг другу. Можно сказать: нравственность без религии есть дерево, оторванное от своего корня, религия без соответствующей нравственности – дерево без плода.

Если нередко встречаются в обыденной жизни примеры несоответствия между нравственной и религиозной жизнью людей, то эти примеры доказывают только несовершенство общего и религиозного, и нравственного развития таких людей, а вовсе не то, как думают протестантские писатели[90] и наш Толстой в своем «Евангелии», что религия и нравственность по самому своему существу могут находиться в разладе и противоречии между собой. Ханжество так называемых святош, по видимому набожных, а в действительности склонных к самым безнравственным поступкам, нужно строго отличать от истинной религиозности, всегда свидетельствуемой доброй нравственностью. Но кроме обмана фарисейского лицемерия, есть и другие, более общие и существенные причины, достаточно объясняющие отмеченное превратное направление религиозно-нравственной жизни людей. Искреннее желание благочестивых людей – жить так, как предписывает религия, большей частью вытекает у них из их, так сказать, натуральной, природной религиозной восприимчивости. Но эта восприимчивость есть только первая ступень, ведущая к истинной религиозности, но не самая религиозность. Вот почему такие натуры в известное время и при известных условиях бывают в высшей степени восприимчивы к влияниям религиозно-нравственным, в другое же время и при других обстоятельствах оказываются столь же восприимчивыми к дурным влияниям. Таких людей Господь сравнивает то с каменистой землей, на которой упавшее семя, хотя и скоро всходит, но, не имея достаточно глубокого корня и влаги, так же скоро и засыхает от солнечного зноя, то с полем тернистым, на котором выросшее терние совершенно заглушает посеянное семя (Мф.13:3–9; Мк.4:2–9; Лк.8:4–8). «Царствие Божие», блаженство которого сообщено людям в христианской религии, по словам Спасителя, «внутрь нас есть» (Лк.17:21), однако оно, по Его же словам, не дается нам уже готовым, но «силою берется» (Мф.11:12), то есть приобретается ценою более или менее продолжительной и тяжелой борьбы с живущим в нас грехом, воюющим против христианского закона Божия (Рим.7:14–25). Потому-то слово Божие так настойчиво

увещевает нас неустанно «бодрствовать и молиться, чтобы не впасть в искушение» (Мф.26:41; Рим.7:24,25). А так как мы по естественной слабости своей греховной воли недостаточно внимаем этому увещеванию веры, легкомысленно считая себя огражденными от всякого искушения, то отсюда и возможно наше падение. Но, очевидно, виной такого падения бывает не религия, которая, напротив, своими увещеваниями касательно постоянного бодрствования и молитвы старается всячески предостеречь нас от искушения, а недостаток у нас глубокой, истинной религиозности, которая становится нашим достоянием лишь после упорной борьбы с собственными дурными наклонностями.

Ничего не говорит против внутреннего взаимодействия религии и нравственности и ссылка проповедников безрелигиозной морали (Вольтера, Фейербаха, Лааса, Л. Толстого, В. Соловьева и др.) на кровавые преследования иноверцев, совершаемые под прикрытием христианской религии[91]. Действительность религиозных преследований, конечно, не может быть оспариваема. Но сама по себе христианская религия не ответственна за эти противонравственные деяния, потому что в ее нравственно-религиозных заповедях нет никаких предписаний, вменяющих нам в обязанность такого рода действия. Правда, она для сохранения общественного благочиния допускает некоторые меры против разных, возможных в обществе, проступков против веры и нравственности. Но меры эти, составляющие церковную дисциплину, носят характер, свойственный духу самого христианства, то есть суть меры «созидания», а «не разорения» (2Кор.13:10) – меры духовные, нравственно-воспитательные, а не внешне карательные, например, духовное увещание заблуждающегося брата, убеждение его и, как крайняя мера, в случае решительного непослушания или упорства грешника, исключение непокорного из церковного общества, отсечение его, как больного члена, от целого организма для предотвращения заразительного влияния его болезни на весь церковный организм (Мф.18:15–17; 1Петр.5:2,3). Но и эта мера есть мера вынужденная самим виновным и потому, с одной

стороны, не противна христианской любви, с другой – не исключает милости и прощения, если отлученный, оставив свое упорство, будет искать снова общения с Церковью. Христианская религия не могла быть причиной религиозных преследований уже потому одному, что она видит во всех людях, не исключая иноверцев, образ и подобие Божие, отражение в них Его совершенств, и заповедует нам любить ближнего, как самого себя. Любя совершенства в Боге, христианин не может не любить и отражения их в людях, и, следовательно, его любовь никогда не может переходить во вражду и ненависть к ним. Только религии, не основанные на любви и в то же время отвергающие догмат богоподобия (например, религия магометанская), могут проповедовать религиозные преследования как дело богоугодное. «Не оковами, не мечом и не вооруженною рукою проповедуется истина, говорит св. Афанасий Александрийский, но убеждением и советом». Бл. Феофилакт рассуждает так: «Богу не угодно, чтобы еретики были истребляемы оружием, а то вместе с ними пострадали бы и были истреблены и праведные»[92]. Но гонения за религиозные убеждения противны всему духу христианства как религии любви и мира, как религии Бога, который «так возлюбил мир, что отдал Сына Своего единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин.3:15; Ср. 1Тим.2:4). Так как отлучение от церкви есть не насильственное, а нравственное врачевание, то и Христос не запрещает «исключать в случае нужды из христианского братства»[93]. Поэтому христианская религия не может и не должна отвечать за все те религиозные преследования, которые совершались под ее прикрытием в темные времена западно-католического средневековья. Ответственность за всё это, очевидно, должна падать ни на кого другого, как только на тех ее последователей, кто, действуя по ревности о славе Божией, на самом деле злоупотребляли именем Божиим. Таким ревнителям о славе Божией всегда нужно помнить наставление Спасителя апостолам: «Не знаете, какого вы духа. Ибо Сын человеческий пришел не погублять души человеческие, а спасать» (Лк.9:55,56). Сама же христианская религия никогда не

воздвигала кровавых гонений против своих заблуждающихся чад, хотя и осуждала самые заблуждения, более или менее угрожавшие чистоте ее учения. Если же и бывали религиозные преследования в кругу истинной Христовой Церкви, то они исходили не от самой Церкви, но от мирской, государственной власти (преимущественно Византийской), которая в этих случаях преследовала не убеждения религиозные, но те волнения и смуты, которые производились в государстве еретиками. Итак, мнимо присущий христианской религии дух преследований и гонений за религиозные убеждения также не может служить доказательством против теснейшего взаимоотношения между религией и нравственностью. Напротив, доказательство в пользу той мысли, что между религией и нравственностью существует отношение их взаимного влияния друг на друга, мы находим в самом Священном Писании. Здесь, например, с одной стороны, утверждается что «без веры невозможно угодити Богу» (Евр.11:6), с другой – «вера без дел мертва есть» (Иак.2:26; Ср. Иак.2:17), приписывается полное значение только вере, «поспешествуемой любовию» (Гал.5:6). Указание на ту же истину мы находим в учении отцов Церкви. Так, св. Игнатий Богоносец пишет: «Вера есть путеводитель, любовь – путь к Богу»[94].

Как же влияет религия на мораль и, наоборот, мораль на религию?

Жизнь морального сознания проявляется тем, что оно требует от человека исполнения нравственного долга. Но это требование долга не совершенное, оно очень мало гарантирует исполнение долга. Никогда не чувствует себя человек таким беспомощным, как в трудные минуты нравственных испытаний, когда зло насильно влечет его к себе и как бы издевается над его усилиями сохранить свое человеческое достоинство. «Знаю, говорит ап. Павел, что не живет во мне, то есть в плоти моей доброе, потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю» (Рим.7:18,19). Апостол различает в человеческом существе как бы две стороны:

высшую, духовную, и низшую, плотскую. Между этими двумя сторонами происходит постоянная борьба, вследствие которой человек испытывает мучительное внутреннее раздвоение. Лучшей частью своей природы он хочет нравственного добра, но греховное начало, живущее в нем, противодействует этому хотению, почему человек не находит в себе сил осуществить его. Фактически он делает не то, что в глубине души своей считает наилучшим, а то, что противно идеальным стремлениям его богоподобной природы. В такой-то слабости морального сознания падшего человека, предоставленного себе самому, религия сообщает требованиям нравственного закона силу, и старается обеспечить их исполнение особенным, ей только свойственным, впечатлением на волю и сознание человека. Религия обеспечивает, воодушевляет и усиливает моральное сознание именно тем, что говорит человеку: «Человеческих глаз и суда ты можешь избежать, но Божиих – никогда, всякого человека Бог приведет на свой праведный суд». Не говорим уже о том, что моральное сознание поврежденного грехом человека для осуществления своих требований нуждается в благодатной помощи Божией, которая и даруется христианской религией всем верующим ради искупительных заслуг Спасителя. Что из религиозной сферы заимствуются наиболее действительные мотивы и могущественные силы для совершения добродетели, это именно имел в виду и такой злейший враг христианства, как Вольтер, когда говорил, что если бы не было Бога, то пришлось бы Его выдумать.

Но разве красота и высота добродетели сами по себе, без помощи религии, не могут удержать человека на пути нравственного добра? Да, добродетель высока и прекрасна, но только когда она понимается в связи с вечностью человека, когда она есть результат его стремления к Богоподобию и определяет его вечную участь. Что же остается от нее, если жизнь в наших глазах имеет смысл и значение только здесь на земле, если нет личного бессмертия и воздаяния за гробом?[95].

История религии, подтверждая полную зависимость морали от религии, показывает, что в религиозных верованиях народа, иногда чрезвычайно грубых и далеких от истинного благочестия,

непременно есть задаток нравственного развития его. Религия всегда считала своей первой и главной задачей охранять святость нравственных законов: нравственные предписания всюду прикрываются религиозной санкцией, как предписания Божества, нравственные законодатели действуют во имя Божие. Наиболее типичный пример в этом случае представляет закон Моисеев. Нравственные обязанности в нем являются вместе с религиозными в одинаковой степени частями одного и того же закона Божия. Все имеют один источник в воле Иеговы. Но закон Моисеев в этом отношении вовсе не составляет явления единичного. То же самое мы находим и у других народов: у греков и римлян, у индийцев и персов, у египтян и ассирийцев, и даже у мексиканцев и перуанцев[96]. Особенно хорошо это понимали знаменитейшие из представителей древнегреческого образования. Так, философы Сократ и Платон, не разделяя вполне верований своего народа, не хотели, однако же, ни сами отрываться, ни других отрывать от религии. Внушая своим ученикам общее правило поступать всегда и во всём согласно с разумом, они обращали при этом внимание их к Верховному Разуму, отражением Которого является разум человеческий. Поэтому человек, поступающий разумно, следует воле Божией, а кто руководствуется, подобно животным, только чувственными побуждениями своими, тот оказывается преступником перед Богом, вложившим в нашу душу закон разума. Сократ, по свидетельству Ксенофонта (в «Достопамятн.»), одного из учеников его, подобными своими рассуждениями располагал учеников своих к воздержанию от пороков не только тогда, когда их видели другие, но и когда они были одни в невидимом присутствии Всевидящего, от глаз Которого никто не может укрыться.

Но кроме морального воздействия религия производит на человека еще эстетическое впечатление, весьма важное в его нравственной жизни, ибо раньше моральных впечатлений, вытекающих из религии, на наше сердце и волю влияют эстетические впечатления, соединенные с религией или ее культом (вспомним послов св. Владимира в константинопольском храме св. Софии). Известный философ

Гербарт (1776–1841 гг.), основатель школы так называемой «эстетики реализма»[97], даже думает, что последние впечатления принадлежат религии столь существенно, что если бы религия вовсе не воздействовала на нас эстетически, то не могла бы действовать и морально. Есть даже культы, которые злоупотребляют эстетическими впечатлениями религии. Как бы то ни было, эти впечатления, в свою очередь, служат одним из сильнейших мотивов нравственной жизни.

Независимо от этих воздействий на моральное сознание, общих для всяких религий, христианская религия производит на человека свое особое воздействие. Она именно предлагает нам высочайший образец нравственности – идеал божественного страдания и божественного прославления, идеал, ни на минуту не позволяющий нам предаваться самообольщению своей нравственностью подобно, например, евангельскому фарисею, гордому стоику или безбожному автономисту наших времен. Такой идеал один – это Бог христианский: «будите совершени, якоже Отец ваш Небесный совершен есть» (Мф.5:48). Но так как дохристианский человек, поврежденный в своей природе, не мог сам собой возвыситься к Богу невидимому (Деян.17:23) и войти в живое общение с Ним, то Бог послал в мир во плоти Сына Своего единородного (Гал.4:4), Который взывает: «Приидите ко мне вси труждающиися и обремененнии, и Аз упокою вы» (Мф.11:28), «видевый Мене, виде Отца» (Ин.14:9). Совершеннейших свойств этого идеала никто не может отрицать. Нельзя вообразить самого высшего нравственного совершенства, которого бы в Нем не было. Он есть сама истина, любовь, благость, чистота, правда, бескорыстие, самоотвержение, трудолюбие, терпение, мужество, но кто исчислит все Его совершенства? Разве то в Нем не по духу людей мира сего, что в Нем нет страстей, которыми мы могли бы себя оправдывать, и Он не потворствует им, что Он «беззакония не сотвори, ниже обретеся лесть в устех Его» (Ис.53:9)[98]. Конкретное представление о личности Иисуса Христа и совершенном Им искупительном деле имеет особенное значение для нравственной жизни христианина. Яркий образ мученика – Богочеловека, принявшего зрак раба,

унижаемого и оскорбляемого, страдавшего и умершего на Кресте за наши грехи, делает для нас психологически невозможным оскорблять Его своим недостойным поведением. Этот же образ ежеминутно будит в нас нравственную потребность подражать и уподобляться Ему в своей собственной жизни.

Воодушевляя нашу волю, укрепляя нашу энергию, религия в то же время влияет на самое формулирование нравственных требований, дает им тот или иной вид, то или иное направление. Известно, что суждения нашего разума о нравственных качествах наших действий находятся в неразрывной связи с общим взглядом нашим на целую систему бытия, то есть с общими понятиями о происхождении мира вообще и человека в частности, о месте, какое занимает человек в мире, о конечной цели его жизни и т.п. Каким бы то ни было мировоззрение у человека, но оно непременно должно быть у него, потому что разумное существо не может жить и действовать слепо, не давая себе отчета в том, откуда он, где он, к чему он идет, какое главное призвание и назначение его[99]. Вот почему общее мировоззрение народа имеет неотразимое, определяющее влияние на нравственное сознание его. Оно есть руководитель народа на пути жизненном, ведущем его к нравственному совершенству или падению, смотря по тому, какие идеалы и цели вводит оно в народное сознание. История человеческих мировоззрений, со своей стороны, свидетельствует, что нравственные нормы, или правила нравственной жизни, берутся как «прямой логический вывод» из понятий о причине, сущности и цели бытия, то есть из умозрительных, или теоретических, принципов мировоззрения. Этим, главным образом, объясняется различие во взглядах у разных народов и в разные времена на те или другие добродетели. Справедливость, например, всегда и всеми признается добродетелью, но смотря по тому, какое где господствует воззрение на природу человека, добродетель справедливости понимается различно. Различие в этом отношении простирается до неспособности понимать друг друга, дикарь на увещания миссионера, что несправедливо и очень

дурно употреблять в пищу человеческое мясо, уверяет, что это, наоборот, очень хорошо[100]. С точки зрения различия в человеческих мировоззрениях понятно и то, почему на известной ступени культурного развития всякий народ признает такие нравственные обязанности, которые потом будет рассматривать как преступления. Таков, например, обычай мести, всюду предшествующий уголовной каре за преступления[101]. Как же образуется у нас общее мировоззрение? Оно не создается каждым особо, а, за немногими исключениями, является как свыше данная истина в религии. Это-то мировоззрение, почерпаемое из религии, дает ответы на общие и основные вопросы бытия и жизни, и каковы бы ни были эти ответы, они всегда имеют первостепенную важность для нравственной жизни.

Наконец, в религии предполагаются, хотя и не всегда высказываются, те или другие умозрительные начала как метафизические основы нравственности, в которых можно видеть единственно надежную гарантию ее безотносительно-объективной ценности, неизменности и общеобязательности. В известном утверждении английского деизма, что атеист может быть добродетельным, несомненно, есть доля правды. Невозможность никакой нравственности без религии противоречит опыту. В жизни нередко можно видеть людей неверующих или, по крайней мере, слабо верующих и в то же время добрых, честных, воздержанных, самоотверженно работающих на пользу общую. В самой моральной организации человеческой природы, инстинктивно отвращающейся от грубейших видов порока, заключается, по-видимому, основание для возможности безрелигиозной нравственности как факта. Это подтверждает и ап. Павел, говоря о язычниках, что они, «не имеющие закона, по природе законное делают» (Рим.2:14). Но иначе представится нам это дело, если мы посмотрим на него с точки зрения метафизических основ морали. Для атеиста обязательна добродетель лишь до тех пор и постольку, поскольку она для него приятна, совпадает с его личными склонностями. В случае же антагонизма между счастьем и добродетелью он может считать для себя необязательным

поступать добродетельно, если только не будет уверен, что так поступать действительно хорошо. Ведь, может быть, присущие нам понятия о добром и злом имеют лишь относительно-субъективный характер и им не соответствует никакой объективной действительности. Подобные мысли естественны для человека неверующего, а между тем они колеблют наше убеждение в абсолютной ценности добра. Чтобы убедиться нам в необходимости быть добродетельными, надобно верить, что это есть действительное совершенство, а не кажущееся только таковым для нас. А такая вера может быть основана только на предположении существования Бога. «В понятии о Боге как существе абсолютном, как существе истинном и как существе благом, пишет П.В. Левитов, дается троякая гарантия объективной значимости морали... Отсюда, если Бог так же мыслит добро и зло, как мы, то они имеют абсолютно-объективный характер. А тождество воззрений абсолютного существа на добро и зло с нашими стоит вне всякого сомнения для человека верующего в Божественную благость и в Божественное происхождение нравственного закона»[102].

Посмотрим теперь, как влияет мораль на религии. Религия («religio») вообще есть нравственный союз (от religare – связывать, соединять[103]) между конечным существом – человеком и бесконечным – Богом. Откуда же происходит этот союз? Кто полагает ему начало? По мнению одних, религия невозможна была бы в роде человеческом без посредственного, по крайней мере первоначально, божественного откровения и научения. Напротив того, другие думают, что откровение или божественное наставление составляет явление случайное и что человек сам собой, на основании своей природы, приходит к религиозному признанию Божества. Как при том, так и при другом взгляде на происхождение религии нравственная жизнь имеет огромное влияние на весь ход нашей религиозной жизни.

Если принять первое мнение и смотреть на религию как на следствие первоначального или продолжающегося откровения Божества, то связь нравственной жизни с религиозной очевидна. Бог есть свет и Он может открываться только светоносному органу, Он есть в высшей степени нравственное

существо и может входить в общение только с нравственным существом, ибо «какое общение праведности с беззаконием? что общего у света со тьмой?» (2Кор.6:14). Напрасно Кант опасается, что при таком воззрении на происхождение религии человек является существом пассивным, а, следовательно, не нравственным. Если религия происходит от Бога, полагает он, и от действий Всемогущего и Всеведущего человек уйти никуда не может, то где же будет простор для человеческой свободы, где будет независимость его нравственной жизни? Но там немыслимо страдательное состояние души, где человек своей нравственной силой вызывается до свободного общения с Божеством. То страдательное состояние души при религиозном откровении, которого боится Кант, на самом деле не исключает свободы как начала нравственной жизни. Человек волен вступать или не вступать в предлагаемый союз с Богом, слушаться или не слушаться голоса Божия, его свобода сохраняется. Сознательная и личная религиозность в этом случае обусловливается свободным послушанием и свободной верой в Того, Кто «есть, и взыскающим его мздовоздатель бывает» (Евр.11:6). Таким образом, только силой нравственной жизни возможно для человека и приобретение и поддержание религиозного союза с Богом с точки зрения первого мнения.

Впрочем, в наше время, не отвергая влияния Божественного откровения, обыкновенно религию производят из врожденной человеку особой потребности, называемой религиозной, под которой разумеют стремление человека искать первопричину всего существующего и ставить себя в те или иные отношения к ней. Как же влияет нравственность на это искание первопричины? «По наружному виду, пишет Климент Александрийский , каждый рисует богов подобными себе. Эфиопляне, как говорит Ксенофонт, изображают их чернолицыми и со вздернутым носом, фракияне – голубоглазыми и с медно-красным цветом лица. Равным образом каждый предполагает и существование в них души, подобной собственной душе. Так, боги варваров отличаются суровостью и жестокосердием, боги греков более кротки, но им свойственны все наши страсти. Что же следует из всего этого?

А то, что люди нравственно дурные составляют себе и понятия о богах такие же, люди же добродетельные воображают их прекрасными»[104]. «Свои чувства и взгляды, пишет проф. К.П. Тилле, человек переносит на своего Бога, и всякое совершающееся в них изменение производит изменение и в его понятие о Боге»[105]. Отсюда понятна пословица: «Каков человек, таков и его Бог». Дознано опытом, что представления о нравственном вообще и об идеале нравственного совершенства в частности влияют на характер наших представлений о Высочайшем Существе. Мыслить первопричину Духом, Законодателем, свободным, благим, словом – нравственной первоосновой всего возможно человеку только тогда, когда он уже сознает себя духовно-нравственным существом и в известной мере свободно – творческой причиной своих собственных нравственных качеств, когда, следовательно, его нравственная потребность достигла известной степени развития. Для существа, лишенного нравственного самосознания, слова Дух, Законодатель, свобода, благость и пр. не могут иметь истинного значения, и искание Бога им было бы исканием не Бога, а чего-то такого, что не определяется никакими духовными свойствами.

Что нравственное сознание имеет влияние на религиозное, подтверждение этому мы находим, между прочим, в религии древних греков. Грек старался образовать и преобразовать своих богов по своему нравственному идеалу. Если в религиях востока человек стремится сообразовать свою жизнь с волею божества, то грек скорее склонен заставить божество сообразоваться с своими вкусами. Религиозный мир греков есть создание их нравственного характера и мировоззрения. Греческие боги – это те же греки, только посильнее обыкновенных смертных, а потому и счастливее[106]. По мере того, как в Греции развивались чисто этические идеалы, замечались попытки, с одной стороны, подчинить народный политеизм более возвышенным религиозно-философским представлениям, с другой – очистить народную религию от безнравственных элементов. Но влияние нравственного сознания на религиозное имеет место не только в религиях

языческих, но и в религии христианской. Хотя религиозные истины христианской веры, как богооткровенные по своему происхождению, независимы от нашего сознания, однако, они должны быть усвоены этим сознанием, и степень их усвоения, несомненно, определяется нравственным состоянием человека, чем выше человек нравственно, тем лучше он поймет христианское учение, которое само же говорит о себе, что только «чистии сердцем Бога узрят» (Мф.5:8). Поэтому христианская проповедь может обращаться только к развитой более или менее совести человека. «Открывая истину, говорит ап. Павел, мы представляем себя совести всякого человека пред Богом», «для погибающих же, для тех, у которых Бог века сего ослепил умы», у кого то есть нравственная потребность заглушена, «благовествование наше закрыто» (2Кор.4:2–4). Неотразимое влияние христианской проповеди на сердца людей обусловливалось тем, что она затрагивала и оживляла нравственные стремления, дремавшие в душе человека. Так, проповеди ап. Петра слушатели поверили именно потому, что «умилились сердцем» (Деян.2:37)! Напротив, неверие иудеев во Христа в Евангелии объясняется ничем иным, как дурным нравственным настроением их, нехотением принять истину, явившуюся в лице Богочеловека. «В мире свет был, говорит ев. Иоанн, но люди возлюбили более тьму, нежели свет» (Ин.3:19). Теперь понятно, почему лучшим опровержением язычества для христианских апологетов служило указание на безнравственность богов народной мифологии. Опровергая обвинения христиан в том, что они будто бы по предписанию своей религии совершают человекоубийство и кровосмешение, Тертуллиан говорит, что никто не поверил бы в божественное происхождение религии, предписывающей такие ужасы и мерзости (Apol. 8). Нравственное развитие, углубляя и совершенствуя понимание религиозных истин, предохраняет вместе с тем религию от вторжения в нее чуждых ей элементов.

Но нравственные понятия не только уясняют для нас религиозные понятия, но и сообщают еще особенную интенсивность и энергию нашей религиозности. Человек желает следовать указанию нравственного сознания, он полон благих

намерений, он стремится к деятельности во имя добра и ради добра. Но жизнь ставит ему неодолимые препятствия, лучшее намерение часто не ведет ни к какому доброму концу. Он замечает даже, что в этой жизни сила нередко одерживает верх над правом, коварство и хитрость торжествуют над честностью, невинный изнемогает под тяжестью страданий, тогда как виновный остается безнаказанным. Если подобные явления, которыми изобилует и всегда изобиловала жизнь, не должны повергать человека в пессимистическое настроение, если жизнь не должна поэтому являться достойной уничтожения и возврата в небытие, то взор человека естественно должен обратиться в другую сторону бытия, перенестись к будущему, к тому состоянию, которое сгладит несовершенства и противоречия нашей жизни, гармонизирует эту всеобщую дисгармонию. Подобное внушение или подобная надежда нравственного сознания и служит опорой нашей веры в Провидение, веры во всесильный, премудрый и благой промысл Божий. И чем чище, искреннее и совершеннее наша вера в этот Божественный промысл, тем выше и полнее и наша религиозность вообще. Мы не то говорим будто подобная религиозность – постулат нравственной жизни, но то, что именно отсюда она приобретает свою интенсивность и энергию.

Но и этого мало. Можно сказать, что нравственная жизнь предлагает своего рода содержание для жизни религиозной. Религия вытекает из сознания отношений между конечным и бесконечным, между тварью и Творцом, но само это сознание, отдельно взятое, еще не религия, а лишь теоретическое убеждение, религия предполагает религиозность, то есть религиозное чувство преданности, любви, благоговения, благодарности перед Высшим существом во всей своей жизни и деятельности. Откуда же возникают в душе нашей эти чувства? Конечно, из общей нравственной жизни. По крайней мере выдающийся богослов-моралист протопр. И.Л. Янишев религиозные отношения человека признает не чем иным, как видом нравственных отношений не по сущности, впрочем, своего внутреннего содержания – ибо правда и любовь составляют содержание и религиозных отношений, а по

свойствам того Существа Божественного, на Которое обращены эти нравственные качества[107]. И известный философ-богослов проф. В. Кудрявцев область религиозную считает одним из высших проявлений нравственного чувства[108].

В силу этой общности содержания между нравственной и религиозной жизнью нравственность даже имеет контролирующее значение для религии. Когда религиозные представления уклоняются в другую сторону, они всегда возбуждают против себя реакцию в нравственной жизни. Реакция исходит из нравственного начала и имеет за собой голос нравственного сознания. Можно сказать, что все религиозные реформы были в основании своем реакцией нравственного сознания против испорченной религии. Так боролись греческие поэты и философы во имя нравственного начала против безнравственных мифологических представлений греческой религии (вспомним, например, Сократа и его сограждан), так боролись ветхозаветные пророки против еврейского язычества, так средневековая реформация выступила на борьбу с римско-католичеством во имя тех же нравственных начал.

Отсюда уже открывается полнейшая несостоятельность мысли Шлейермахера, будто религиозная жизнь, как всецело исчерпываемая проявлением одного только естественного религиозного «чувства безусловной зависимости» от Бесконечного (Abhängikeitsgefühl), может оставаться вне всякой связи с нравственной жизнью человека[109]. Религиозный союз требует, чтобы религиозный человек не только необходимо был в нравственном порядке, в Боге, но чтобы он своей собственной деятельностью осуществил этот нравственный порядок во всей своей жизни. Если бы религиозный человек ограничился одним религиозным чувством естественной зависимости от Бесконечного, не имеющим никакого влияния на его нравственную жизнь, если бы понятиям о добром и злом он не придавал никакого значения, довольствуясь одним только мистическим погружением в глубину религиозных чувств, то он не избежал бы в своей жизни или крайнего ригоризма, или крайнего антиномизма, у него не было бы нравственной нормы,

управляющей его жизнью. История мистицизма и пиетизма[110] вполне оправдывает такой взгляд. Разорвав связь религии с нравственностью, одни из мистиков и пиетистов допустили полную противоположность между духом и телом и впали в суровый аскетизм. Видимая природа была для них не более, как носительницей божественного проклятия, а не отражением премудрости, всемогущества и благости Божией. Напротив того, другие мистики и пиетисты вместо сурового антихристианского аскетизма впали в крайнюю нравственную распущенность. Таковы, например, были протестантские мистики-антиномисты XVI века, отличавшиеся распущенной жизнью, таковы же и наши хлысты и разного рода «люди Божии»[111].

III. Нравственность и право, право и религия

Со времени Гегеля, трактовавшего в своей «Философии права», о высочайшем авторитете общей или «объективной» воли в отношении к воле индивидуальной, некоторые юристы и моралисты стали отождествлять нравственность и право, чрез меру идеализируя последнее и расширяя понятие о нем за счет понятия о нравственности. Хотя нравственность и право близко соприкасаются между собой и нередко обнаруживается в действительности очень схожи, однако это еще не говорит о тождестве идей того и другого.

По свойствам своей духовно-телесной природы человек не может вести одинокого, уединенного существования, множество самых разнообразных потребностей влечет его к общению с себе подобными, то есть к установлению различных взаимных отношений с другими людьми. Для действительного существования этих отношений людей между собой необходимо, чтобы посторонние лица не препятствовали их возникновению. Неприкосновенность общественных союзов должна быть обеспечена от человеческого произвола. Для устранения препятствий, возникающих от этого произвола, люди, вступая между собой во взаимные отношения, сами стараются и гарантировать их неприкосновенность посредством своего общественного мнения. Но общественное мнение, беря взаимные отношения людей под свою защиту, оказывает на отдельных лиц различное влияние. Влияние его выражается в

двух типических формах, резко отличающихся одна от другой, или в форме психического воздействия на членов общества, одобряющего или порицающего их поступки, или же в форме организованного физического, внешнего принуждения (суд, администрация, полиция и т.п.). Первый вид влияния со стороны общественного мнения на человеческие действие может быть назван моральным, второй вид – правовым, или юридическим. Отсюда вся совокупность взаимных отношений между людьми, защищаемых авторитетом общественного мнения в форме внешнего принуждения, может быть названа правом вообще, или юридическим порядком, в отличие от нравственного, или морального, порядка, под которым разумеется совокупность отношений, охраняемых психическим влиянием общественного одобрения или порицания.

Итак, главное различие между нравственностью и правом заключается в способах защиты обеспечиваемых ими общественных союзов. Это главное различие обусловливает собой ряд других отличий.

То или другое, положительное или отрицательное отношение общества к данным поступкам человека предполагает собой их предварительную оценку со стороны общественного мнения. В чем же состоит эта оценка? В одних случаях общественное мнение оценивает человеческие действие ближайшим образом на основании тех мотивов или побуждений, которыми они были вызваны, в других – главным образом по значению этих действий для посторонних отдельных лиц или даже для всего общества. В первом случае поступки людей оцениваются, так сказать, с их внутренней стороны, определяется отношение поступка к лицу, совершившему его. Это субъективная оценка. Во втором случае оцениваются человеческие деяния, так сказать, с внешней стороны, определяется отношение данного поступка не к виновнику его, а к другим людям и к обществу. Это объективная оценка. Это различие в основаниях оценки ведет к различию и в ее результатах, субъективная оценка поступка выражается в более или менее мягких формах общественного приговора, объективная – в более или менее жестких формах внешнего

принуждения. В первом случае мы имеем дело с отношениями нравственными, или с моралью, во втором – с отношениями юридическими, или с правом.

Но если мораль в определении человеческих поступков руководствуется субъективной точкой зрения, а право – объективной, то отсюда еще никак не следует, чтобы первая не обращала никакого внимания на самый поступок и его значение в жизни, а второе не принимало во внимание мотивов, вызвавших его, довольствуясь только оценкой поступка с внешней стороны.

В самом деле, одной чистоты или порочности побуждений, вызвавших данный поступок, еще недостаточно, чтобы мы могли оценить его надлежащим образом. Мы безусловно должны принять во внимание самое значение этого поступка для окружающих людей. Иначе нам пришлось бы возвышать иногда на степень подвигов даже преступления, потому что они нередко вызываются благовидными побуждениями, наоборот, такие действия, которые направлены ко благу ближних, пришлось бы иногда низводить до степени преступлений на том основании, что они не всегда вызываются мотивами идеальными. Объективное значение человеческих поступков часто вносит необходимые поправки в моральную оценку их. Но это значение поступков в морали играет, однако ж, второстепенную, подчиненную роль по сравнению с мотивами, их вызвавшими.

Если мораль не игнорирует объективную сторону наших поступков, то и право в свою очередь не пренебрегает мотивами этих поступков, хотя принимает в соображение только те из них, которые отчетливо обнаружились вовне и не допускают сомнения в действительном их существовании. В противном же случае право по необходимости предпочитает довольствоваться только объективной оценкой поступка. Но в юридической оценке наших действий субъективная сторона их имеет побочное значение, уступая первенство стороне объективной. Центр тяжести здесь сосредоточивается на самом поступке, его отношении к обществу, причем исследование мотивов вносит лишь поправки в юридическую оценку.

Указав существенные различая между нравственностью и правом, покажем и их взаимное соотношение. Это соотношение может быть выражено в следующих двух положениях: 1) всё, что защищается или преследуется правом, одобряется или порицается и моралью; 2) наоборот, не всё то, что одобряется или порицается моралью, защищается или преследуется правом, то есть внешней, открытой силой, потому что не везде и не всегда приложимо это крайнее средство. Припомним, например, с какой суровой жестокостью охранялась в средние века на Западе и у нас чистота супружеских отношений. Не было, кажется, такого нравственного унижения и физического страдания, которым не подвергали бы падшую женщину свирепые блюстители чистоты нравов. Новое время, разумеется, также морально не одобряет разврата, но оно мягче относится к падению, понимая, что каждый может оступиться в своей жизни и что нередко оступившийся оказывается не преступником, заслуживающим открытого преследования, а жертвой, достойной снисхождения.

Отсюда с очевидностью следует, что нравственность обнимает собой право и что это последнее является специфическим видом первой. Нравственность служит необходимым внутренним основанием правовых отношений. Оттого-то «нравственное чувство, по словам одного английского ученого, абсолютно необходимо для самого существования общества»[112]. В самом деле, если бы нравственное чувство чуждо было членам общества, каприз, желания и страсти каждого индивидуума делали бы невозможным поддержание какого-либо прочного общения. Это была бы жизнь без взаимной помощи, без услуг, без симпатии, без искренности и взаимного доверия. «У всех народов, пишет Арнольд, право сохраняет свою силу и свою истинность только до тех пор, пока оно проникнуто национальными нравами и нравственностью. Всякое право и всякий закон имеет значение и силу только тогда, когда они коренятся не только во внешней потребности, но и во внутреннем настроении, другими словами, только тогда, когда они живы, когда они действительно суть выражение национальных нравов, существуют не на бумаге только, но и в

душе народа»[113]. Не напрасно поэтому Кнапп называет право, не проникаемое духом нравственности, бессовестным правом»[114]. Право есть не что иное как minimum нравственности.

Со своей стороны и право оказывает немаловажную услугу нравственности, и именно тем, что старается ограничить свойственными ему мерами и средствами грубые проявления человеческого эгоизма. Право в смысле воспитательного средства так относится к нравственности, как в сфере педагогики воспитательная дисциплина относится к воспитательному управлению, где не достает любви, там должно придти на помощь право[115].

По тесной связи права с нравственностью, находящейся, как мы уже знаем, в неразрывной связи с религией, нельзя не коснуться и вопроса об отношении этой последней к праву. Как и нравственность, право имеет свои основные корни в религии. Все важнейшие правовые отношения, на которых держится человеческое общежитие, развились из религиозных понятий как из своих первоисточников. Самое общежитие в истинно-человеческом смысле слова есть продукт религии. Из одной естественной потребности людей к общительности (appetitus societatis – по Гроцию) никогда не развилось бы того, что называется человеческим обществом. Эта естественная потребность к общежитию не составляет специфической особенности человека, но также врождена и многим классам животных (муравьям, пчелам и др.). А между тем самое большее, к чему могло привести животных натуральное влечение к общежительности, сводится к совместной жизни, к механическому распределению труда, к совокупному образу действий в борьбе против врага[116]. Истинно человеческое общество существенно и решительно отличается от этих животных коммун сознательно-свободным стремлением к вечным идеалам добра, правды и любви. Человек, думая, чувствуя и желая, поднимается над землей в вышний мир, к абсолютному виновнику всех вещей. Он предугадывает о своем потустороннем назначении и ради него отказывается от удовольствий и наслаждений здешней жизни. А всё это может

возникать и развиваться только на религиозной почве. «Если нет благочестия в отношении к Богу, то я не знаю, говорит Цицерон, возможно ли тогда вообще существование какого-либо простого доверия людей друг к другу, существование какого-либо человеческого общества и самой идеи справедливости»[117]. Влияние религии на законы о возмездии, о вменяемости человеку его деяний, служащие выражением справедливости в человеческом обществе, так велико, что если устранить это влияние, то едва ли могло бы продолжаться существование самого благоустройства общественного. Это, конечно, потому, что указанные законы в последнем своем основании зиждутся на признании Высочайшего Виновника нравственного порядка. Естественное право, не имеющее этой религиозной основы, лишено самой главной своей опоры.

IV. Отношение нравственного богословия к догматике и к нравственной философии

Установленная нами выше тесная связь нравственности с религией указывает на такую же связь и нравственного богословия с догматическим. Хотя обе эти богословские науки с конца еще XVI века излагаются отдельно (что, как мы увидим, впервые было сделано реформатором Данэем или Данеусом, ум. 1596 г.), тем не менее между ними продолжает существовать внутреннее нераздельное сродство[118]. Догматика, как христианское учение о вере (Рим.3:27; 1Кор.9:21), отличается нравственным характером, потому что она трактует об откровении личного Бога, Который обращается к свободной личности человека. И нравственное богословие, как учение о христианской жизни (Ин.13:34; Гал.6:2), со своей стороны, отличается догматическим характером, потому что оно говорит о такой свободной жизни, которая оживотворяется верой, и все его положения основываются на вероучении[119]. «Бог есть Дух», говорит, например, Спаситель, – это истина догматическая, «и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Ин.4:24) – это истина нравственная, стоящая в теснейшей зависимости от догматической. Очевидно, что эту связь нравственной истины с догматической должно назвать генетической[120]. Но кроме генетической связи между истинами

догматическими и нравственными есть еще связь выводная, известная в наших догматических курсах под именем нравственного приложения догматов. Таковы, например, все нравственные истины, излагающие наши обязанности к Богоматери, ангелам, угодникам Божиим и пр., они вытекают из соответствующих догматов не непосредственно, а при помощи посредствующих понятий или умозаключений. Особенно богата подобными приложениями догматика преосв. Макария. О нравственном приложении догматов, впрочем, надобно заметить, что оно не всегда достигает своей цели. Дело в том, что тесная связь и внутренняя зависимость существует лишь между всем христианским вероучением и всем христианским нравоучением, но не всегда между отдельными истинами того и другого. Поэтому показать, каким образом из каждого частного догмата вытекает известная нравственная истина, не всегда возможно. Попытки во что бы то ни стало найти такую связь между ними вносят в нашу науку искусственность и заставляют прибегать к натяжкам.

Вообще учение о Боге, об отношении Его к миру и человеку составляет содержание догматики. А учение об отношении человека к Богу, в частности – учение об усвоении человеком спасения и искупления, даров благодати Божией и о свободном последовании его спасительному водительству Божию – составляет предмет нравственного богословия[121]. Поэтому можно сказать еще, содержание догматического и нравственного богословия – есть учение о Царстве Божием. Но в первой науке изображается Царство Божие как оно изначально было уготовано Богом человеку и как снова, через Иисуса Христа, приобретено для человека. А во второй науке излагается учение о том, как это Царство, то есть все богооткровенные истины и благодать Христова, входят в человечество, свободно усвояются им, как самим делом каждый человек освящается, как из людей освященных образуется благодатное Царствие Божие, имеющее смениться Царством славы.

Правда, учение об освящении излагается, как в нравственном богословии, так и в догматике, но в последней

оно рассматривается, главным образом, с точки зрения действия божественной благодати, а в первом – с точки зрения свободной воли человека. В этом отношении догматика говорит: «Бог производит в нас хотение и действие по Своему благоволению» (Флп.2:13), а нравственное богословие – «со страхом и трепетом совершайте свое спасение» (Флп.2:12).

Равным образом и учение о Церкви находит свое изложение как в одной, так и в другой из рассматриваемых наук. Но в догматике Церковь является в особенности как дело и учреждение Божие, вошедшее в божественный план искупительного служения Господа, а в нравственном богословии, напротив – как установление человеческое, вступающее в жизнь благодаря созидающей деятельности верующих на основе божественного порядка и устроения. «Созижду церковь Мою, и врата адова не одолеют ей» (Мф.16:18) – это положение догматическое. «Ревную о дарах духовных, старайтесь обогатиться ими к назиданию церкви» (1Кор.14:12), «Вся благообразно и по чину да бывают» (1Кор.14:40) – это положения нравственные.

Учение о лице Иисуса Христа должно также принадлежать и той, и другой науке. Но в догматике Христос изображается, главным образом, как Искупитель и Спаситель падшего человека, а в нравственном богословии – как образец и пример для подражания, как нравственный идеал.

Учение о самом нравственном законе Божием составляет предмет и нравственного, и догматического богословия. Но в догматике нравственный закон рассматривается по преимуществу с точки зрения откровения Божия и Его воспитательного руководительства человеческим родом, в нравственном богословии, напротив, с точки зрения человеческой деятельности, как обязательная норма для воли и поведения человека, то есть как нравственный долг человека, развивающийся в целую систему обязанностей.

И учение о грехе одинаково должно иметь место как в нравственном богословии, так и в догматике. Только в догматике грех рассматривается как раз навсегда совершившееся по попущению Божию нарушение заповеди

Божией, как повреждение природы человеческой, которое каждый человек естественно наследует от прародителей человечества, имея в самой природе своей предрасположение ко злу и зачатки болезней, или семя смерти. Но в нравственном богословии грех является преимущественно как ненормальность в самосознательной свободной жизни человека, не просто как природное, но как произвольно наживаемое нами расположение ко злу. В догматике грех понимается по преимуществу в смысле всеобщего греховного состояния, проявляющегося сообразно с необходимым законом естественного развития, в нравственном же богословии эта греховность рассматривается по преимуществу в ее разнообразных личных свободных проявлениях. «Ибо всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать» (Рим.11:32) – это истина догматическая. «В искушении никто не говори: Бог меня искушает; потому что Бог не искушается злом, и сам не искушает никого» (Иак.1:13–14) – это, напротив, истина нравственная.

Очевидно, таким образом, что та и другая наука имеют дело с цельным учением христианской религии. Это даже не две части, но только две стороны целой христианской религии. Догматика, если бы она не имела в виду христианского нравоучения – оправдания человека-грешника и плодов этого оправдания, была бы, так сказать, основанием без выводов, силлогизмом без заключения. Учение веры без нравственности оставалось бы без применения к жизни и не приносило бы пользы, как знание без приложения к деятельности (Мф.7:19–23; Иак.2:14). Точно так же и, наоборот, христианская мораль, если бы она отрешилась от догматического учения о Боге, Творце, Промыслителе вселенной, Искупителе и Спасителе падшего человека, Совершителе обновления искупленного человечества, будущем Судии и Царе вечного и блаженного Царства святых, была бы, так сказать, выводом без оснований, заключением без посредствующих посылок. Нравственность без учения веры не имела бы твердости и устойчивости, как здание без фундамента или основания (Евр.11:6; Ср. Мф.7:24–27). Так дают понимать нам взаимоотношение между вероучением и

нравоучением, кроме Библии, святые отцы и учители Церкви. Кирилл Иерусалимский, например, пишет: «Для жизни благочестивой необходимо то и другое, и благочестивые догматы и добрые дела. И догматы без добрых дел не благоугодны Богу, и дела, совершаемые без благочестивых догматов, не приемлются Богом. Что пользы хорошо знать догматы о Боге и срамно любодействовать?»[122]. Св. Иоанн Златоуст так выражается по данному предмету: «Пусть жизнь соответствует догматам и догматы будут глашатаями жизни... Если мы содержим здравые догматы, но нерадим о жизни, нам не будет никакой пользы от догматов, и опять, если мы заботимся о жизни, но хромаем в догматах, и в этом случае также не будет пользы»[123]. И еще: «Будем стараться хранить в душах своих здравые догматы, а вместе с тем и вести правильную жизнь, чтобы и жизнь свидетельствовала о догматах, и догматы сообщали жизни твердость»[124]. О вероучительных истинах, служащих основанием для христианской этики, догматическое богословие говорит подробно, напротив того, нравственное богословие, предполагая эти истины большей частью известными, собственным своим предметом поставляет освящение человека и святую жизнь его, касаясь догматических истин настолько, насколько они способствуют обоснованию, уяснению и раскрытию нравственных истин, соединенных с ними.

Но этого мало. Догматическое богословие кроме своего содержания, служащего основанием или уяснением нравственных истин, устанавливает еще церковную или, точнее, вероисповедную точку зрения на нравственные истины, кладет на них особенную вероисповедную печать, или особенный конфессиональный характер[125]. Можно сказать, что каждое христианское исповедание имеет свою догматику, поэтому каждое из них имеет и свое нравственное богословие, находящееся в тесной зависимости от догматики. Покажем это на примере римско-католического исповедания. Все нравственно-практические обнаружения римского католицизма, резко отличающие его от нашего православия, являются в нем как результат его особенной догматики. С точки зрения же этой

своей догматики, католицизм представляет из себя внешне-юридическое, чисто объективное воззрение на христианство. Всё в нем направлено к тому, чтобы как можно менее способствовать внутреннему, свободному отношению верующего к христианской истине, и этот папа, образ видимого Христа на земле, носитель и податель прощения грехов для всех, кто только просит этого, и это «opus operatum», не требующее от верующего ничего, кроме желания принять на себя действия иерархии, и это запрещение народу самому читать слово Божие, и это лишение его святой крови в таинстве причащения, и это укрывательство от него даже смысла церковного богослужения, совершаемого на непонятном ему языке... Словом – слепая вера и отсутствие всякой деятельности и сознательности в усвоении, вот что полагается католической догматикой в основу нравственной жизни верующего. Удивителен ли после этого католический фанатизм? Католицизм, в основе которого лежит внешне-юридическое воззрение на искупление, не может быть искренне терпимым и благожелательным в отношении к инаковерующим и инакомыслящим. А этот тесно связанный с фанатизмом иезуитизм, целью оправдывающий средства? А софистическая доктрина «пробабилизма», в конце концов разрешающаяся нравственным нигилизмом? По словам А. Гарнака, «орден иезуитов с помощью пробабилизма превращает почти все смертные грехи в грехи простительные. Он давал беспрестанно указания, как копаться в грязи, как приводить в смущение совесть и грех грехом же истреблять»[126]. Самый тип католической праведности и святости носит также особенный, по большей части чисто внешний характер искусственной экзальтации. Читая житие какого-либо католического святого, мы непременно встретим здесь положенные на персях руки, воздетые к небу очи, но не найдем ни глубины, ни искренности религиозного чувства. Всё это и многое подобное – порождение особенной, именно католической догматики[127]. Всем этим мы хотели показать, что и наша православная догматика, как носящая свой вероисповедный характер, имеет право требовать от православного моралиста особенного изложения

нравственных истин, изложения, вполне согласного с духом и учением нашей православной Церкви.

После всего этого кажется странным мнение, будто нравственное богословие совершенно независимо от богословия догматического. Если вообще нельзя отрицать тесной связи между теорией и практикой, убеждениями и жизнью, то нельзя также отрицать ее и между христианским нравоучением и христианским вероучением. Истины этого последнего далеко не так абстрактны, как это иногда кажется. В самом деле, для нашего поведения вовсе, например, не безразлично, будем ли мы смотреть на Бога как на грозного властолюбивого деспота, способного упиваться человеческой кровью, или же как на источник любви и милосердия. Человек, естественно, старается быть таким, каким он представляет себе Божество, необходимо служащее для него образом совершенства. Восточные языческие народы мыслили Бога в образе кровожадного властелина, потому они и не считали кровожадности и жестокости злом. Христианское же представление о Боге как источнике любви и милосердия выдвигает заповедь о любви как о верховном начале нравственно-практической деятельности. Отсюда христианин старается угодить Богу преимущественно делами милосердия[128]. Или, христианский догмат о грехопадении обусловливает собой известный взгляд на природу человека и ценность ее естественных влечений. Если природа человеческая, как учит христианство, испорчена и растлена грехом, то далеко не все ее потребности одинаково нравственны и заслуживают одинакового удовлетворения. Наоборот, если существо человека не заражено грехом, человеческая природа совершенна, то все ее потребности одинаково святы, чисты и законны, имеют равное право на удовлетворение. На этой именно точке зрения стоят наши «неохристиане». Исходя из мысли о совершенстве естественного человека, они требуют одинаковых прав для плоти и духа, говорят о святой плоти, святом сладострастии и т.д.[129]

Из светских наук в самом близком отношении к нравственному богословию стоит нравственная философия. Спрашивается, нравственные идеи, раскрываемые нравственным богословием, те же ли суть идеи, которые раскрываются и нравственной философией? Морально-философские идеи, без сомнения, суть те же идеи, о которых трактует и наша наука, заимствующая их из Откровения. И естественное и христианское нравоучение изображает идеал человеческой нравственности, исследует законы и нормы или правила нравственной жизни, говорит о свободе и добре, о долге и добродетели, и пр. Но при этом, чисто формальном тождестве идей того и другого нравоучения, есть между ними большее или меньшее различие материального характера (то есть по содержанию). Различие это состоит в том, что идеи естественной морали, как «чистые» идеи разума, не имеют жизненной полноты и определенности откровенных идей, и более или менее суть только формальные отвлеченные понятия, потому что вне христианства им не достает средоточия в личном и живом Боге как высочайшем образце нравственного совершенства (Мф.5:48) и источнике нравственного возрождения и жизни христианина (Ин.14:6). Христианские нравственные идеи относятся к идеям естественного учения о нравственности как положительные и полные содержания идеи к абстрактным общим понятиям.

Отсюда, далее, христианские нравственные идеи носят в себе возможность к действительному развитию и совершенствованию, потому что это развитие оживотворяется фактом искупления и благодатной помощи, между тем как идеи естественного разума обречены оставаться абстрактными отвлечениями без жизненного уяснения и развития. К естественно-философскому учению о нравственности применимы слова св. ап. Иоанна: «Свет во тьме светит, и тьма его не объят» (Ин.1:5). Ибо и естественный человек имеет совесть и нравственное сознание (Рим.2:13), но это сознание и совесть не могут сами собой, без помощи благодати Божией, постигнуть во всей жизненной полноте и определенности

нравственные идеи: «Божия никтоже весть, точию Дух Божий» (1Кор.2:11)[130].

При таком воззрении на отношение нравственных идей, естественных и откровенных, мы равно чуждаемся супранатурализма (Филон, монтанисты, протестантские богословы XVII и XVIII вв.), который исключает в этике всё естественно-разумное и считает его плодом божественного откровения, так и рационализма (Деисты, Кант, Фихте, Лессинг и др.), который исключает откровенную нравственность и признает ее плодом только естественного разума.

Супранатурализм забывает то, что Откровение дано именно для разума, для внутреннего сознательно-свободного усвоения его людьми. Другими словами, первоначальнейшие и глубочайшие моральные вопросы разума суть именно те, на которые ответы мы находим в Откровении, и разум, руководимый духом Божиим, должен постоянно учиться лучше спрашивать Откровение и получать лучшие ответы. Но если допустить абсолютное противоречие между разумом и христианским Откровением в решении моральных вопросов, тогда должно допустить, что или естественное откровение в разуме проистекает от иного Бога, чем Откровение сверхъестественное (манихейство), или природа человеческая до такой степени извращена грехом, что в ней ничего не осталось нравственно-доброго (августинизм, лютеранство)… Допустить коренное противоречие между разумом и Божественным Откровением в учении о нравственности, значило бы делать совершенно непонятным, как было бы возможно для падшего человека восстановление его Богом, ибо оно необходимо предполагает в естественном человеке некоторое нравственное значение и способность к нравственной жизни, благодаря которым он сохраняет восприимчивость к евангельскому откровенно. Что разум и христианское откровение в нравственном учении не находятся в полном противоречии между собой, но имеют, наоборот, некоторое сродство друг с другом, это следует уже из того, что многие откровенные нравственные истины, в известной мере доступные и разуму, при пособии его могут быть разъяснены,

подтверждены и ограждены или защищены от различных нападок со стороны разных противников Божественного Откровения. На такое отношение между ними указывает и само слово Божие, и святые отцы Церкви. Так Премудрый учит: «Начало премудрости – страх Господень, и познание святого – разум» (Притч.9:10). «Полагаю, говорит св. Григорий Богослов, что всякий, имеющий ум, признает первым для нас благом… ученость внешнюю, которой многие из христиан, по худому разумению, гнушаются как злохудожной, опасной и удаляющей от Бога... Из наук мы извлекали все полезное и для самого благочестия, через худшее научившись лучшему, и немощь их обратив в твердость нашего учения. Посему не должно унижать ученость, как рассуждают о сем некоторые, а, напротив того, надобно признать глупыми и невеждами тех, которые, держась такого мнения, желали бы всех видеть подобными себе, чтобы в общем недостатке скрыть свой собственный недостаток и избежать обличения в невежестве»[131].

С другой стороны, рационализм совершенно не обращает внимания на то, что естественный разум в деле разрешения моральных, как и всяких других, вопросов поврежден грехом, и, что христианство должно относиться к разуму в этом отношении так же, как оно относится к природе человеческой вообще, то есть частью восполняющим, частью совершенствующим образам. Допуская, таким образом, этическое единство между разумом и откровением, мы отвергаем, однако же, абсолютное единство или тождество между ними именно вследствие повреждения разума грехом, мы утверждаем, что для естественного разума всегда в откровении будет оставаться нечто трансцендентальное, нечто превышающее его силы и нечто всегда препобеждающее, по мере преспеяния в христианской нравственной жизни.

На основании всего сказанного мы можем определить более или менее точно отношение между нравственным богословием и нравственной философией. Они не тождественны друг с другом, но, будучи в сродстве между собой, существуют одно подле другой и могут оказывать взаимную услугу друг другу. Нравственное богословие, как

говорят, изощряет у нравственной философии нравственную совесть, то есть развивает чуткость в различении того, что добро и что зло, а нравственная философия изощряет у нравственного богословия логическую совесть, то есть помогает научной постановке его[132]. И действительно, при научном раскрытии христианской нравственности нравственное богословие должно иметь в виду факты естественной моральной жизни человека и выводы философского нравоучения. «Без него (то есть естественного нравоучения), замечает преосв. Феофан, обойтись нельзя. Христианство восстанавливает наше естество и поставляет его в должный чин. Естество наше, таким образом, служит точкой отправления для воздействия на него христианства. То же и в нравоучении, показание, каким должен бы быть человек по естеству, служит истолкованием, почему от него требуется то и то, если он хочет стать в настоящий свой чин, что есть в целях христианского нравоучения»[133]. Подобным образом рассуждает и Мартенсен. «Так как христианская этика, говорит он, должна выяснить и развить только истинный идеал человечности, то поэтому-то именно ничто человеческое не может оставаться чуждым ей, и ее задача должна состоять в том, чтобы выяснить единство христианского и человеческого, следовательно, показать, что то человеческое, из которого исключается и отвергается христианское, не есть именно истинно человеческое, как и наоборот, что то христианское, которым отвергается чисто человеческое, в действительности не есть истинно христианское»[134]. Здесь именно точка соприкосновения философского нравоучения с нравственным богословием.

Вследствие указанных особенностей рассматриваемых наук метод нравственной философии менее дедуктивный сравнительно с методом нравственного богословия. Первая наука идет от периферии к центру, от изучения человеческой природы к выяснению сущности нравственного добра, между тем как вторая, в известном смысле, направляется от центра к периферии. Принимая откровенные нравственные истины как нечто несомненно данное и безусловно истинное, нравственное богословие, путем психологического изучения естественного

человека, старается уяснить их соответствие с основными запросами нашей природы.

V. Значение и важность нравственного богословия

Нравственное поведение имеет, бесспорно, главное значение в нашей жизни. Достоинство человека как человека, как гражданина, как члена общества, как семьянина определяется, главным образом, его нравственными качествами. Ничто не может заменить и вознаградить в нем недостатка добродетели. Добрая нравственность в ряду всех других проявлений человеческого совершенства занимает самое высокое место, имея безусловную ценность. Не только различные внешние преимущества, каковы, например, богатство, знатность, красота, сила, но и такие, сами по себе действительные, чисто внутренние преимущества, как выдающаяся талантливость и гениальность, стоят ниже нравственного добра, уступая ему в своей ценности. Доброе нравственное поведение имеет безусловное значение, тогда как все прочие преимущества сохраняют в наших глазах свою ценность лишь под условием их согласия с ним. Умственная даровитость, глубокое и широкое образование, художественный гений, сила и энергия воли как свойства человеческой личности превращаются в ничто или же могут приносить и приносят гораздо больше вреда, чем пользы, как ей самой, так и другим личностям, если она пренебрегает правилами нравственной жизни и пользуется своими природными талантами для достижения низких эгоистических целей. Короче, добрым нравственным поведением непременно обусловливается истинное достоинство человека, а также истинная благоплодность всякой его деятельности. Прекрасно рассуждает о значении нравственности Лютардт. «Во всех предметах, говорит он, нравственная точка зрения есть самая главная и высшая, и занять по отношению к предметам и людям нравственное положение, значит занять положение наиболее соответствующее нравственному достоинству человека. Во взаимообщении людей между собой, в воздействии одного на другого самое главное заключается в том, что мы обращаемся к нравственной природе другого… Нравственное воздействие

имеет наивысшее значение. Когда мы по отношению к другому истощили все средства, то последнее, к чему мы прибегаем, состоит в том, что мы апеллируем к его совести. Делая это, мы обращаемся к его высшему достоинству и напоминаем ему об его внутреннем святилище»[135]. В самом слове Божием говорится о великом значении для нас нравственной жизни. Так, внимание к истинно-нравственному учению и жизнь по этому учению Господь называет «единым на потребу» (Лк.10:42). И ап. Павел учит: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви (неотделимой, конечно, от доброй воли) не имею, то я медь звенящая, или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества, 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.13:1–2). Он же заповедует христианским женщинам украшать себя «не плетением волос, ни золотом, ни жемчугом, ни многоценной одеждой, но добрыми делами«(1Тим.2:9,10; Ср. 1Петр.3:3,4). Это не значит, что христианину непозволительны никакие внешние украшения, а значит только, что истинное достоинство его не в этих украшениях, а в добродетелях.

Понятно после этого, какую важность и значение для нас должно иметь учение об истинно нравственной жизни. В одном из своих сочинений («Что такое искусство?») Л. Толстой высказал такой свой взгляд на современную науку вообще: «Людям, пишет он, надо жить. А для того, чтобы жить, им надо знать, как жить. И это знание того, как должно жить людям, со времен Моисея, Соломона, Конфуция считалось всегда наукой, самой наукой наук. И только в наше время стало считаться, что наука о том, как жить, есть вовсе не наука, а что настоящая наука есть только наука опытная, начинающаяся математикой и кончающаяся социологией. И выходит странное недоразумение. Простой и разумный рабочий человек по старому, да кроме того и по здравому смыслу, предполагает, что если есть люди, которые всю жизнь учатся, и за то, что он их кормит и содержит, думают за него, то, вероятно, эти люди заняты тем, что изучают то, что нужно людям, и он ждет от науки, что она разрешит для него те вопросы, от которых зависит благо его и всех людей.

Ожидает он, что наука научит его, как надо жить, как обходиться с семейными, как с ближними, как с иноплеменниками, как бороться со своими страстями, во что надо, во что не надо верить и многое другое?.. Наша наука для того, чтобы сделаться наукой, действительно быть полезной, а не вредной человечеству, продолжает Толстой, должна прежде всего отречься от своего опытного метода, по которому она считает своим делом только изучение того, что есть, и вернуться к тому единственно разумному и плодотворному пониманию науки, по которому предмет ее есть изучение того, как должны жить люди. В этом цель и смысл науки, изучение же того, что есть, может быть предметом науки только в той мере, в какой это изучение содействует познанию того, как должны жить люди».

В словах Толстого, конечно, есть значительное преувеличение. Заслуги опытной науки немаловажны и уже далеко не вредоносны, хотя, конечно, ими можно и злоупотреблять. Но основная мысль Толстого совершенно верна. Наука, посвященная предметам нравственным, то есть наука, которая имеет целью сделать жизнь человеческую более доброй и нравственно-прекрасной, многими не считается за настоящую науку, на нее в лучшем случае смотрят снисходительно, а в худшем презрительно[136]. Между тем знание того, как надо жить людям сообразно своему человеческому достоинству и воле Божией, «како подобает в дому Божии жити» (1Тим.3:15), должно, действительно, считаться наиболее ценным. Древний философ Сократ сходится с современным нам писателем Л. Толстым в признании исключительной важности этого знания. Нельзя возражать против важности изучения науки о нравственной жизни как по тому предмету, который она излагает, так и по той цели, к которой она стремится. В самом деле, «предмет» ее, по словам одного западного моралиста, «наша собственная жизнь в глубочайшем и обширнейшем смысле этого слова, ее содержание в отношении к Богу и ее всестороннее выражение в человечестве и в мире»[137]. Эта наука разрешает для нас важнейший вопрос, необходимо представляющийся каждому, достигшему

самосознания, именно что он должен делать, как должен жить, чтобы угодить Богу и наследовать жизнь вечную.

Учение о нравственности имеет высокое достоинство не само по себе только, но и по тому благотворному влиянию, какое оказывает оно на нашу жизнь и деятельность. Однако в наше время особенно распространена мысль о том, что нравоучение бесполезно или, по крайней мере, бессильно. Если бы добродетель действительно происходила, говорят, из абстрактных понятий, то можно было бы научить добродетели, и тот, кто понял бы наши наставления и усвоил наши понятия о существе и основании добродетели, тот и действительно улучшился бы. Но абстрактные догмы не имеют влияния на доброту намерения и настроения, ложного направления они не исправляют и вряд ли благоприятствуют истинному. Мысль эта с особенной силой развита Шопенгауэром. Он утверждает, что посредством морали никакой настоящей добродетели достигнуть невозможно. Приготовить добродетельного этическими уроками и проповедями столь же мало возможно, как «когда-либо произвести поэта всеми эстетиками, начиная с Аристотелевской», ибо для внутреннего существа добродетели, говорит Шопенгауэр, понятие бесплодно, как оно бесплодно и для искусства. «Velle non discitur» («хотеть не научаются»). Очевидно, что в основе этой мысли лежит ложное представление, будто человек есть только экземпляр своего рода, подобно тому, как и животные созданы только по роду своему, без всякой возможности развития и совершенствования, или представление о том, что врожденные склонности и расположения человека всегда должны оставаться неизменными. Но первое представление совершенно ложно, потому что человек есть не только носитель своего рода, но и образ и подобие Божества и способен к бесконечному развитию и совершенствованию. Что же касается второго представления, то невозможность или, вернее сказать, трудность естественного видоизменения своих врожденных предрасположений устраняется в христианстве благодатной помощью и силой, с нашей стороны достаточно только желать искренно и хотеть

этой перемены, что, без сомнения, может возбудить в человеке нравственное научение и наставление.

Наша наука имеет весьма благотворное влияние именно как наставление, как научение. Мы знаем, что воля Божия – святость наша (1Фес.4:3), но сами по себе не знаем, что именно угодно воле Божией, или не имеем в том надлежащей уверенности, и как часто люди от недостатка твердой уверенности, что внутренний голос их совести есть вместе и голос воли Божией, медлят на добро либо покушаются на зло потому лишь, что совесть не назвала его решительно злом, здесь и сказывается во всей силе необходимость ясного и отчетливого этического наставления или научения, к чему и призывается наша наука. Она проясняет нам нравственный взор, делает ясным то, что прежде казалось смутным, вносит свет в ранее темные углы нашей психики. В моменты выбора и решимости, когда мы колеблемся поступить так или иначе, когда в нас происходит борьба различных побуждений, правила нравственного поведения приходят нам на помощь, склоняя весы нашей воли в ту или другую сторону. Естественное нравственное чувство или совесть не всегда ясно указывает нам, что мы должны делать, и вот в этом-то случае нравственное наставление имеет огромное значение. Оно вместе с тем вносит в наше поведение сознательность, показывая, почему мы должны поступать так, а не иначе. Особенно важным должно быть признано этическое наставление для христианина, обязанного знать, что есть «воля Божия благая, и угодная, и совершенная» (Рим.12:2). Всё это сознавали даже лучшие языческие философы, которые посвящали иногда всю жизнь свою на определение идеала истинного мудреца[138]. Что посредством нравоучения можно много сделать – показывает факт, это именно его продолжительное существование, если бы оно не помогало, то давно бы исчезло и уничтожилось.

Кроме наставления и научения в нравственном законе, наша наука разъясняет силу побуждений к исполнению нравственного долга, вводит эти побуждения в живое чувство человека и, таким образом, возбуждает волю к исполнению

нравственного закона, указывая при этом действительнейшие средства к избежанию греха, к очищению совести своей и к утверждению в добродетели. Наконец нравственное учение христианское не только научает человека должным образом пользоваться настоящим бытием своим, но делает его спокойным относительно будущей его судьбы (Лк.2:29–32; Ин.14:16,17,23,27,16:33; Рим.8:31–39; 2Тим.4:6–8), ибо указывает человеку на благо непреходящее, вечное, поддерживает и укрепляет его союз с Существом Высочайшим, Источником жизни и Виновником нашего спасения, и помогает ему в достижении того блаженного единения с Богом, о котором некогда Сам Иисус Христос молил Отца своего Небесного, взывая к Нему: «Отче, да будут все едино; как Ты во Мне и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин.17:21).

Но есть мыслители, которые, не отрицая совершенно значения за христианским нравоучением, вместе с тем утверждают, будто бы нравственные правила полезны только в самом общем их виде, то есть как общие требования делать добро и избегать зла, а частное содержание этих требований и приложение их к разнообразным предметам деятельности при различных обстоятельствах жизни определяется мерой человеческих познаний. Поэтому совершенствование человека и возвышение его жизни зависит будто бы всецело от развития его умственных способностей и расширения научных сведений. «Без науки и научного мышления, говорят, нет истинной морали»[139]. Только знание есть сила, которой род человеческий постепенно приобретает господство над природой, облагораживает свою жизнь и может достигать большего и большего благосостояния. Бесспорно, знание есть сила, и сила могучая, но эта сила может быть направлена и на добро, и на зло. Разве не было и нет людей, которые, обладая такой силой, пользовались и пользуются ею ко вреду других, руководствуясь в своей деятельности самыми своекорыстными целями и поступая, таким образом, против требований нравственности? Разве не было и нет и таких, которые в своем многознании находили и находят, можно сказать, отраву для собственной жизни, впадая в мрачное настроение духа и смотря на жизнь

вообще как на зло? Не это ли явление имел в виду и древний библейский мудрец, когда в проповеди своей о суете мирской говорил: «Приложивый разум (то есть умноживший, расширивший познания) приложит болезнь» (увеличит внутренние, душевные скорби свои) (Еккл.1:18). В самом деле, человеку, достигшему по сравнению с другими большей степени познания, с высоты его кругозора виднее все неустройства нашей жизни, все тягости, удручающие нашу душу, все болезни, какими страдает человечество! Само по себе научное развитие, не согласованное с требованиями нравственности, может порождать лишь то, что так ярко изобразил гр. Л. Толстой в комедии «Плоды просвещения». Итак, отождествлять знание и добродетель, или подчинять всецело нравственность умственному образованию, невозможно. Что для доброй нравственной жизни весьма много значит умственное просвещение – это само собой понятно[140], но тем не менее никакое знание человеческое не ручается еще за добрую нравственность, равно как и малознание не исключает возможности добродетельной жизни.

VI. Исторический очерк науки нравственного богословия

Научное изложение нравственного богословия необходимо предполагает ознакомление с историей этой науки. Предварительное ознакомление с прошлым науки нравственного богословия наглядно показывает ее постепенный рост, многие нынешние особенности ясно говорят о том, какие были испробованы при изучении нравственных истин методы, какие из них оказались годными, какие нет, какие задачи науки уже выполнены, какие еще предстоит выполнить и прочее. Зная историю науки, мы не будем делать того, что уже сделано, не повторим прежних ошибок и т.д.

Из богословских наук наука, имеющая своим предметом систематическое изложение христианского нравоучения, возникла и образовалась сравнительно в поздние времена. Первоначальная христианская наука зародилась в области вопросов теоретических, а истина нравственно-практическая была не предметом научного исследования, а нормой для воли и деятельности человека. Начало христианского научного

мировоззрения относится к тому времени истории христианства, когда умирающее язычество в борьбе с новой религией выставило со своей стороны накопившиеся в течение веков истины и поставило их рядом с простотой христианской веры, а так как языческая наука любимой темой своих исследований ставила умозрительные вопросы теогонии, космогонии и космологии, то и христианство должно было дать положительные ответы прежде всего на эти вопросы. Христианское сознание первоначально и главным образом занято было точнейшим определением христологии, а в связи с ней космогонии и эсхатологии, что и составляет содержание христианской догматики. Нравственное же учение христианства оставалось как бы вдали и без развития, и первоначально явилось не как система, излагающая отвлеченные положения, а как живое отображение в жизни христиан святейшего лица Богочеловека. Первые христианские учителя не пытались в системе выводить нравственные наставления из евангельского учения, а призывали к подражанию величайшему идеалу, выступившему перед ними как исторический факт в лице Иисуса Христа. Однако ж и в то время дано было полное содержание нашей науке. В посланиях апостольских нравственный идеал христианства уже начинает раскрываться в своих видовых моментах. Так, ап. Иаков в своем послании новозаветный откровенный нравственный закон, называемый им в отличие от ветхозаветного Моисеева закона совершенным законом свободы (Иак.1:25), рассматривает в его органическом единстве как целостную нравственную норму, так что нарушивший одну его заповедь разрушает весь закон (Иак.2:10,11). Очевидно, ап. Иаков является учителем нравственности, проявляющейся в добрых делах христианина (Иак.2:20). У ап. Петра главной добродетелью является христианская надежда как твердое упование христианина на спасение (Деян.4:12). Ап. Павел преимущественно раскрывает учение об оправдании верой (Евр.11:6). Ап. Иоанн является разъяснителем великого христианского начала – любви, данной в качестве новой заповеди (Ин.13:34), рядом с верой и надеждой, раскрытыми Петром и Павлом, любовь, проповедуемая Иоанном, есть как

бы завершение главных моментов нравственно-христианского идеала. Таким образом апостолы указали три главные христианские добродетели: веру, надежду и любовь (1Кор.13:13), легшие в основу христианской нравственности и впоследствии сделавшиеся известными под именем богословских добродетелей, так как они имеют непосредственным предметом своим Самого Бога.

В последующей борьбе с еретическим иудейским номизмом и языческим антиномизмом продолжалось научное раскрытие христианских истин нравственной жизни. Но попытки представить христианское нравоучение в системе являются только в конце IV века. Св. Амвросий Медиоланский в трех книгах своих «De officiis» первый оставил нам нравоучительную систему в виде божественного права, противополагая свое сочинение цицероновым книгам «De officiis», общий характер этого сочинения показывает сильное влияние на автора стоической этики, начала которой, конечно, получают у него другой – христианский смысл[141]. Амвросий ищет в библейских примерах образцов стоических добродетелей – мудрости, правды, храбрости и законообразности и образует, таким образом, то именно «summum bonum», о котором особенно хлопотала стоическая этика[142]. Весьма важное значение для развития нашей науки имеет бл. Августин, опровергавший в начале V века лжеучителя Пелагия, в своих многочисленных сочинениях он хорошо объяснил многие степени и состояния нравственной христианской жизни, хотя, впрочем, не оставил нам цельной системы.

После Августина наступил век усыпления богословско-научной жизни на Западе. В VI и VII веках церковные писатели ограничивались выписками из отеческих творений, древних философов, и из такого электического материала составлялись назидательные сборники (sententiae), назначенные для популярного чтения. Замечательнейшие из таких сборников были – Боэция († 524 г.), Григория Великого и особенно Исидора Севильского († 636). С началом VIII века на Западе появляются так называемые пенитенциалы (libri poenitentiales), которые смешали христианскую этику с каноникой и содержали в себе

подробный перечень грехов с показанием, какое церковное наказание (пост, чтение псалмов, отлучение, извержение из сана) должно следовать за тем или другим грехом. Лучшие из пенитенциалов, служивших, вообще говоря, лишь сильным средством в руках иерархии, принадлежат Федору Кентерберийскому († 690 г.), Бэде Достопочтенному († 735 г.), Ионе Орлеанскому († 828 г.) и многим другим.

В X-XI веках стало усиливаться мистическое направление христианской этики, начало которой положено было восточными подвижниками – пр. Макарием Великим, Дионисием Ареопагитом и Максимом Исповедником. На Западе мистика, учившая о внутреннем, таинственном единении души человека с высочайшим благом – Богом, стала усиливаться с переводом творений Дионисия Ареопагита на латинский язык Иоанном Эригеной (IX века). Наиболее известными западными мистиками были Бернард Клервосский, Бонавентура и Фома Кемпийский (XV в.), творение последнего «О подражании Христу» доселе считается лучшей нравоучительной книгой в католическом мире и было переведено на все языки, не исключая и русского.

Но собственно христианская этика, как и вообще богословие, обязана своим образованием в науку, в систему, схоластикам. Так, Абеляр († 1142 г.) пишет целое философско-богословское введение в науку о нравственности, где решаются общие вопросы, что такое грех, нравственное вменение и прочее, причем высказываются мнения, вошедшие после целиком в иезуитское нравоучение. Но более всех средневековых ученых систематиком нравственного богословия надобно считать Фому Аквината († 1274). В основу своей нравоучительной системы, содержащейся во 2-ой половине его известной «Summae Theologiae», Аквинат положил главные августиновские идеи. Общей схемой деления добродетелей и пороков для Фомы послужила аристотелевская. Ученым противником Аквината был Дунс Скотт († 1308 г.), который в противоположность Фоме стоял за автономию нравственной идеи. Вместо нравственного божественного закона нормой деятельности у него является свободная воля человека,

которая у разумного существа сама движется к нравственному добру, закон Божий в своих повелениях совпадает с стремлением разумной воли.

Продолжателями схоластиков были так называемые суммисты, потом казуисты, из которых могут быть названы Раймунд Пенафортский (XIII в.), Астезан (XIV в.), Ангелюс Клавазио (XV в.), Сильвестр Приериас (современник и антагонист Лютера) и др. Их «summae casuum conscientiae» были просто алфавитным перечнем разных нравственных предметов, софистически – юридическим определением количественной величины каждого поступка. Преувеличенное до грубости учение о добрых делах, грехах смертных и простительных, действиях нравственно безразличных, возможности откупиться от грехов, о сверхдолжных заслугах, все эти положения латинского богословия, вызвавшие себе реакцию в реформации, развиты были суммистами и казуистами.

С появлением протестантства нравственное богословие распадается на католическое и протестантское, причем при взаимных спорах у первых реформаторов развивается полемический элемент. Сам Лютер, главным образом, учил об оправдывающей вере вопреки католическому учению о делах закона, Меланхтон, классически образованный философ, смотрел на христианскую мораль как на философскую доктрину и в сочинении своем «Loci theologici» излагает на основании послания ап. Павла к Римлянам свои мысли о законе, свободе человека, грехе, добродетели и т.п., но ни тот, ни другой не оставили цельной науки, своей конфессиональной этики. Система такой этики является впервые у реформатов. Первым систематиком-моралистом из реформатов был Ламберт Данеус, или Данэй († 1596 г.), книга которого «Ethica Christiana» построена на суровом кальвиновом понимании христианства, он оправдывает внешние меры против свободы совести и доказывает законность смертной казни еретиков. Данеус в первый раз попытался придать науке нравственного богословия самостоятельное положение в ряду остальных наук и ближайшим образом в отношении к догматическому

богословию. «Как в собственном смысле этическая наука, говорит Кюбель, и притом с сознанием различия от философской этики, христианская этика выступает на сцену у Данэя»[143], Данэй может быть назван в некотором смысле отцом науки о христианской нравственности[144]. Что же касается католиков, то в это время у них развивается иезуитская (в пелагианском духе) мораль, сущность которой состоит не в выяснении нравственной идеи, а только в учении о внешней законоообразности человеческих действий в недрах видимой церкви и в поставлении вместо откровенного нравственного закона авторитета церковного учителя.

С XVIII века начинается сближение христианского нравоучения с философией, и прежде всего с Лейбнице-Вольфианской философской школой. Во главе этого направления стоят протестантские богословы Буддей и Мозгейм, служившие долго образцами и для наших русских богословов. Последний пользовался особенно большой известностью в ученом мире. В своем «Нравоучении Священного Писания» (1735 г.) Мозгейм старается освободить богословскую науку от давления Вольфианской философии, и единственным источником христианского нравоучения считает слово Божие, теоретическая сторона у него превосходна, но богослову не достает знания жизни и исследования человека, отсюда его книга страдает отвлеченностью и резонерством. Английский деистический моралзим и французский материализм, ставившие вместо евангельской любви нравственным началом жизни то чувство симпатии, то благожелания, то эгоизм, то общественное благо, неблагоприятно влияли на развитие науки христианского нравоучения. Особенно сильное влияние испытала наша наука от критической философии Канта. Вместо эвдемонизма и утилитаризма, проводимых английским и французским моралзимом, Кант выдвинул на первый план идею долга как требования нравственного закона, говорящего человеку свое категорическое «должно». Отсюда нравственный закон получает у него твердость, устойчивость, но с другой стороны вместо чувства как нравственного мотива теперь поставлена была

холодно-рассудочная идея отвлеченного требования долга, религия явилась следствием нравственности, а не ее началом. Богословы-кантианцы по преимуществу моралисты, в век неверия и рационализма, навеянного деистами, они обратились к нравственной стороне христианства, полагая в ней всю сущность христианской религии. Евангелие, по ним, есть лишь ряд моральных идей, не нравящиеся им идеи критиковали и Самого Христа считали не Божественным Учителем, а идеальным типом, воплотившим в себе нравственную идею.

С новой теорией христианской нравственности в сочинении своем «Христианские нравы» (Die christlich. Sitte». Berlin, 1843) выступил Шлейермахер. Вместо Кантовской идеи о нравственном законе, исходным началом нравственности полагается христианское самосознание, которое не есть неизменное требование, беспрекословное «должно», а только толчок (impuls) к деятельности, свободное «нужно», нравственность есть, таким образом, не исполнение закона, а свободный творческий процесс, так что каждый есть оригинальный нравственный деятель, а не безличный экземпляр, как у Канта. Но эта антропологическая точка зрения на нравственность в свою очередь страдала некоторым субъективизмом и своего рода спекулятивностью, которая неприятно примешивается к простому христианскому учению[145]. Такова, например, «Богословская Этика» Роте (1848 г. 1-е Изд., I-III т.), последователя школы Шлейермахера, где автор рядом с библейским учением мешает мысли гегельянской философии.

В новое время заметно стремление освободить этику от философских теорий, построить ее на строго библейских началах, но в то же время сообщить ей научную твердость. Более замечательные сочинения этого направления суть: католические – фон-Гиршера, Риглера, Штапфа, Зайлера, Геринга, Коха, Лемме, Кюбеля, Катрейна и др., протестантские – Сарториуса, Шмидта, Вутткэ, Пальмера, Мартенсена, Кэстлина и др.

В нашем отечестве долго не было науки о христианском нравоучении, и нравоучение ограничивалось аскетическим материалом, который частью в целом виде, частью в отрывках,

заимствовался из сочинений святых подвижников и, таким образом, составлял собой сборники нравственно-назидательного чтения. «Добротолюбие» – первый такой (переводный) сборник, приближающийся по методу к системе изложения нравственных истин[146]. Среди сочинений мистиков XVIII века, носивших причудливые названия вроде «духовных мостов», «небесного ключа», «лествиц» и «зеркал» и страдавших мистической туманностью, отличаются большей трезвостью творения св. Тихона Задонского[147]. В школах по программам академий Киевской и Московской и Лаврской семинарии существовали курсы нравственного богословия Феофана Прокоповича, справедливо почитающегося «отцом» нашей науки, и Феофилакта Горского, составившего свою систему («Doctrina de agendis», изд. 1784 г.) по Буддею. Митрополит Платон (Левшин) в своей «Сокращенной Богословии» (1765 г.), в третьей части «О законе Божии» дает место нравоучению. Эта система имела у нас в свое время чрезвычайный успех и была принята за руководство в духовно-учебных заведениях. Причиной такого успеха был русский язык ее вместо латинского, на котором писались тогдашние системы. С преобразованием духовных школ, богословские науки стали преподаваться на русском языке и появились печатные труды, к числу их относится «Деятельное Богословие» (1821 г.) Иннокентия Пензенского (Смирнова), державшегося в своем сочинении Буддея и Мозгейма. Хорошим учебником того времени была почти тождественная по плану книга о. Иоакима Кочетова, законоучителя царскосельского лицея «Черты деятельного учения веры» (1824 г.), где всё нравоучение излагается в строго религиозном духе, книга написана ясным, общедоступным языком и всякое положение подкреплено текстами, а изредка и ссылками на святоотеческую письменность. В 1833–1835 годах нравственное богословие было предметом чтений в Киевской духовной Академии известного церковного витии Иннокентия Борисова. Некоторые из этих чтений, о которых существуют «восторженные» отзывы непосредственных «слушателей профессора», напечатаны в «Сборнике из лекций бывших профессоров Киевской Духовной

Академии архимандрита Иннокентия, прот. И.М. Скворцова, П.С. Авсенева, архим. (Феофана) и Я.К. Амфитеатрова, изданном Академией по случаю 50-летнего юбилея ее, 1819–1869». Киев, 1869 г. В чтениях преосв. Иннокентия можно найти много новых не только для того, но и для нашего времени взглядов и метких мыслей[148]. Программа 1851 года исключила из гимназического преподавания нравоучение, включив его как составную часть в катехизис, и учебники по этому предмету перестали появляться, оно осталось только в программах духовных семинарий и академий, в которых составлялись «записки» по этому предмету, переходившие из поколения в поколение, причем трудно было отметить первоначальную редакцию и самого автора. Эти «записки» обработаны были ректором Владимирской семинарии, архим. Платоном (Фивейским) и изданы в 1854 году под заглавием: «Православное нравственное богословие». Это сочинение носит на себе следы построения нашей науки богословами Московской академии и Лаврской семинарии, которые, в свою очередь, заимствовали схему построения у католического богослова Штапфа. В начале 60-х годов явились «Записки по нравственному православному богословию» прот. Ф. Солярского в трех томах, руководившегося Риглером и сильно раздробившего видовые проявления христианских действий – добродетельных и греховных, так как автор на многие параграфы сделал выписки из отеческих писаний, то книга разрослась в своем объеме до размеров обширной «моральной энциклопедии»[149]. Впрочем, эта нравоучительная система при своих недостатках, общих в ней с западными, весьма богата содержанием, написана по недурному плану, стройно и с большой любовью к делу. Заслуживают упоминания здесь как плод большего богословского ума «Очерки нравственного православно-христианского учения» проф. Киевского университета, прот. Н.А. Фаворова, изданные впервые в 1863 году и пользовавшиеся в свое время большой известностью в Киеве. С введением в 1867 году нового устава в духовно-учебных заведениях явилась и нормальная программа нравственного богословия, составленная применительно к книге

о. Солярского. По этой программе, оставшейся, за малыми исключениями, и в уставе 1884 г., составлено в 1872 году «Православного нравственоого богословие» прот. И. Халколивановым, которое учебным комитетом не признано, впрочем, учебником, а только рекомендовано в качестве учебного пособия. Много хорошего есть в «Православном нравственном богословии» (1885 г.) архим. Гавриила. Эта чрезвычайно большая книга (951 стр.) во многих местах отзывается академическими чтениями, а в других крайне проста и кратка. В 1890 году вышло «Православно-христианское нравствственное богословие» ч. 1-я (труд не окончен) прот. Н. Каменского (впоследствии архиепископа Никанора). Эта учебная книга производит до известной степени приятное впечатление. «Опыт православного нравственного богословия» Ив. Пятницкого (1890 г.) более подходит к цели, чем указанные нами перед этим учебные книги. Обращают на себя внимание классические «опыты аскетики», принадлежащие еп. Феофану, этому колоссу-моралисту. «Начертание христианского нравоучения» (1891 г.) и «Путь ко спасению» (1875 г.). Первая книга, по заявлению самого преосв. автора, составляет систематический свод его же «Писем о христианской жизни» 3-го и 4-го выпусков, а вторая книга – заключительное прибавление к этим «Письмам»[150]. Довольно распространенным в духовных семинариях учебником является «Православно-христианское нравственное богословие» А. Покровского (1891 г.). Учебная книга проф. М.А. Олесницкого: «Нравственное богословие, или христианское учение о нравственности» (1892 г.), при скромном своем виде является весьма ценной, автор с успехом построил христианское нравоучение не только на строго библейских и церковных началах, но вместе и сообщил ему научную форму и научную твердость. Тому же автору принадлежит и более обширный труд: «Из системы христианского нравоучения» (1896 г.), где предметы нравоучения подвергаются более глубокому и широкому рассмотрению[151]. В 1899 году вышла в свет книга С. Никитского: «Учение христианской православной Церкви о нравственности, или нравственное богословие» Выпуск I. Содержательность

этой книги не подлежит сомнению. Стремление автора сообщить здесь по возможности новейшие научные данные также неоспоримо. В научном отношении выше всех перечисленных систем «Православно-христианское учение о нравственности» о. протопр. И.Л. Янышева (1906 г. Изд. 2-е). Это лекции, читанные им студентам Санкт-Петербургской духовной Академии, а затем изданные (впервые) одним из слушателей автора – проф. А.Ф. Гусевым в 1887 г. Предварительно они печатались на страницах «Православного Обозрения» за 1886 год. По глубине анализа моральных явлений, по ясности и основательности определений существа и условий нравственной жизни, по самому изложению своему, точному и изящному – это труд классический, самобытный и пока у нас в России единственный[152]. Вот и всё существенное, что мы имеем по нравственному богословию[153].

VII. Источники, метод и разделение науки нравственного богословия

Если нравственное богословие в отличие от нравственной философии, познавательным принципом которой служит естественный разум человека, главным образом опирается на сверхъестественное Божественное Откровение, то поэтому главным источником его как науки являются источники самого же Божественного Откровения, в котором Бог открыл нам «тайну Своей воли» (Еф.1:9), то есть Священное Писание и Священное Предание. Господь Иисус Христос свидетельствует: «Слова, которые говорю Я вам, суть дух и жизнь» (Ин.6:63). «Священные писания», по словам ап. Павла, «могут умудрить» нас «во спасение верою в Христа Иисуса» (2Тим.3:15), «всё Писание боговдохновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности, да будет совершен Божий человек, ко всякому доброму делу приготовлен» (2Тим.3:16,17). «Как тот, кто хочет изучать мудрость мира, пишет св. Ипполит, ученик св. Иринея Лионского, не иначе может достигнуть сего, как изучением философов, так, если хотим изучать благочестие, достойное Бога, не иначе, как из Божественных писаний должны изучать его» («Против ересей» кн.10, гл.9). Св. Василий Великий пишет:

«Самый главный путь, которым отыскиваем то, к чему обязывает нас долг, есть изучение богодухновенных Писаний, потому что в них жития блаженных мужей, представленные в письменах, подобно каким-то одушевленным картинам жизни по Богу, предлагаются нам для подражания добрым делам»[154].

Вместе со Священным Писанием в учении о нравственности «нужно держаться, выражаясь словами св. Епифания, и предания, ибо невозможно обрести всё в одних писаниях, святейшие апостолы одно оставили в Писании, другое в Предании» (Haeres, 60, cap. 6). Св. Василий Великий об этом пишет: «Из догматов… иные имеем в учении, изложенном в Писании, а другие, дошедшие до нас от апостольского Предания, прияли мы в тайне. Но те и другие имеют одинаковую силу для благочестия»[155]. Потому-то ап. Павел убеждал верующих: «Стойте и держите предания, которым вы научены или словом, или посланием нашим» (2Фес.2:15; Ср. 1Кор.11:2). Кроме необходимого восполнения Священного Писания Преданием, мы в последнем находим еще высокие образцы благочестия в лице святых отцов Церкви, хранителей и носителей апостольского Предания, много подвизавшихся на пути добродетели, очищавших себя от страстей и становившихся через то друзьями и угодниками Божиими[156]. Касательно Священного Предания как источника нашей науки надобно заметить, что при пользовании им важны не столько отрывочные выдержки из творений отцов Церкви, сколько целостное нравственное миросозерцание того или другого святого отца и такой же взгляд его по каждому отдельному вопросу. К сожалению, доселе у нас при разрешении тех или иных нравственных проблем мало принимается во внимание святоотеческое учение. Впрочем, «поле Священного Предания, по выражению о. протопр. И.Л. Янышева, относительно нравственного учения необозримо, и притом пока мало возделано наукой»[157], хотя на инославном Западе уже давно обращено самое серьезное внимание на эту сторону дела[158].

Если, далее, христианские нравственные истины открыты нам Богом, чтобы мы осуществляли их в своей жизни для

достижения возможной степени нравственного совершенства, не ввиду только присущего им Божественного авторитета, но и по влечении к ним нашего собственного сердца, то отсюда открывается сродство этих истин человеческому духу и полное согласие их с естественными основами, заложенными Создателем в самую душу нашу, так что они в этом отношении не привносят в нее ничего неестественного, а лишь будят в нас то, что в нашей душе уже есть, но что как бы только дремлет в ней (Втор.30:11–14). Вот почему учение о нравственности, рассматривать ли ее как известное настроение воли, соединенное с известными чувствованиями, или как внешнее выражение этого настроения и этих чувствований, не может быть нам вполне понятно без сознания движения своей собственной воли и чувства, или, что то же, без самонаблюдения и самосознания. Ап. Павел указывает на этот именно источник христианского нравоучения, когда спрашивает: «Кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем?» (1Кор.2:11). В сердце человека, как исходище его духовной жизни и Сам Спаситель указывает источник всего нравственно доброго и злого: «Из сердца исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления» (Мф.15:19). Источник же этот, кроме всеведущего Бога (1Ин.3:20), доступен только нашему самонаблюдению. Поэтому все науки антропологические и философские, то есть те, которые черпают свой материал преимущественно из фактов самонаблюдения, составляют непосредственный после откровения источник для нравственного богословия.

Указанием этого последнего источника определяется и метод нравственного богословия. Он, в отличие от метода догматики, вносит в область христианской этики в значительной степени рациональный элемент и научные приемы исследования.

Значительная свобода разума в решении нравственных вопросов сравнительно с вопросами догматическими обусловливается самой природой тех и других. Догматы веры, как истины относящиеся к премирному Божественному

Существу, «живущему в свете неприступном» (1Тим.4:16), не могут давать для спекулятивного исследования так много материала, как истины нравственные. В области христианского вероучения, в силу свойств самого предмета, деятельности мысли и разума остается сравнительно немного места. Между религиозными догматами – большинство таких, которые известны только из откровения, ни дойти до них, пока они не были даны, ни вполне постигнуть их, когда они уже даны, разум наш не имеет возможности. Такие истины христианского вероучения принимаются только верой. Разум может разъяснить лишь основания, на которых принимает их верующий, раскрывать их внутреннее содержание, уяснить их смысл и взаимоотношение. В ином положении находятся вопросы христианского нравоучения. Нравственные истины могут быть изучаемы и уясняемы до бесконечности путем сопоставления их с данными общечеловеческого сознания.

И это тем более, что проблемы морали не были в свое время разработаны Церковью и не получили в ней точной формулировки. В эпоху вселенских соборов, когда раскрывались основы христианской веры, главное внимание святых отцов было обращено на решение догматических вопросов. В то время как по каждому из последних существует определенное церковное учение, по многим вопросам христианской нравственности могут быть составляемы лишь частные богословские мнения. Ни в одной символической книге нашей православной Церкви[159] нельзя найти прямого указания на то, каковы, например, условия нравственного вменения, возможны ли нравственно-безразличные действия, как следует поступать при столкновении обязанностей, какой из форм благотворительности следует отдать предпочтение – общественной или частной, как смотреть на войну и дуэль, каково отношение христианства к социализму, к различным видам общественно-государственной организации, к так называемой общественности и культуре и т.п. Решать все эти вопросы нравственное богословие должно самостоятельно, непосредственно на основании слова Божия. Но чтобы можно было сделать из Священного Писания и Священного Предания

правильные выводы в применении к бесконечно разнообразным явлениям нравственной жизни, необходимы общенаучные соображения разума. Отсюда дедуктивный метод в нравственном богословии имеет меньшее приложение, чем в догматике. В последней требуется только правильно понять, уяснить и изложить церковное учение как нечто, данное в слове Божием, между тем как в первом на основании Священного Писания и Священного Предания надобно еще найти, как следует думать по тому или другому моральному вопросу[160].

Наконец, применение научного метода в нравственном богословии, как и вообще внесение в него рациональных приемов исследования, требуется современными апологетическими задачами этой науки. Миновало то время, когда христианские нравственные истины нуждались почти только в одном положительном их раскрытии, в одном систематическом их изложении, хотя бы и с достаточным углублением в их внутренний смысл и на высоте научных о каждой из них данных. К нам широкой волной вливаются теперь с Запада разные гнилые учения о нравственности, из которых так называемый утилитаризм, кажется, находит себе особенно много последователей. Иные из утилитаристов видят в нем как будто какое-то нравственное открытие, способное произвести благодетельный переворот в направлении человеческой жизни, тогда как на самом деле им подрывается нравственность в самом корне ее. Это утилитаристическое учение, трактующее о нравственности как о чем-то «случайном», не связанном непосредственно с нашим существом и придуманном лишь для обуздания человеческого эгоизма, с появлением так называемого дарвинизма нашло для себя новую точку опоры в эволюционной этике Герберта Спенсера, Летурно[161] и др. Кому, наконец, не известен душевно больной философ-моралист Ницше, признающий право за одним животным эгоизмом и нагло насмехающийся над всем, что так или иначе говорит о любви к людям?[162]. Не говорим уже о пресловутом монисте Геккеле и нашем Л. Толстом с его пятью заповедями и сонатой. Апологетические задачи нравственного богословия, однако ж, этими учениями не исчерпываются. Так, ныне нельзя не

считаться еще с воззрением, что будто бы христианское учение о нравственности есть только лишь завершение древней греко-римской морали, морали некоторых иудейских сект и даже буддизма. Из сказанного нами уже ясно можно видеть, как важно при научных запросах нашего времени применение апологетического и, следовательно, рационального метода в науке нравственного богословия.

Само собой разумеется, что нравственные истины нашей наукой должны излагаться в таком порядке, какой указывается естественной связью их между собой, то есть чтобы они одна другую поясняли и восполняли, а в общем составляли одно систематическое целое, или науку. Ибо «нравственные истины, предложенные в связи и последовательности, делаются понятнее для ума, тверже сохраняются в памяти и сильнее могут действовать на волю». «Проистекая из одного начала и следуя в неразрывной связи, они взаимно объясняют себя, напоминают и подкрепляют»[163].

Между тем, есть моралисты, которые готовы отрицать всякое научное значение за нравственным богословием. Общее основание, из которого выходят эти моралисты в отрицании научного метода за нашей наукой, заключается в том, что она указывает принцип нравственной оценки поступков не в человеческой природе, а в том, что выше ее, в Откровении[164]. Но здесь упускается из виду то соображение, что нравственный идеал, начертанный в откровенном законе Божием, является в то же время, как мы знаем, внутренней потребностью нравственной природы человека. Откровенный нравственный закон служит истолкованием естественного нравственного закона и на него опирается. Отсюда задача науки нравственного богословия, как тоже нам известно, состоит не в том только, чтобы систематически изложить христианское учение о нравственности, но и исследовать психологическую природу нравственности, раскрыть учение о нравственной природе человека и его силах в точном соответствии их с требованиями откровенного нравственного закона. Таким образом, нравственное богословие, проникая в тайны духовной жизни и деятельности человека, весьма близко подходит к источникам,

где последняя непосредственно зарождается[165]. Такое чисто психологическое изучение нравственности, ее природы, законов и условий ее возникновения и существования, и возвышает нравственное богословие на степень науки в собственном смысле слова.

Совершенно ложно и то мнение, будто наука христианской нравственности не имеет собственного своего содержания. То, что она может почерпать свой материал из многих наук, вовсе не отрицает ее содержательности, а, напротив, указывает на особенное ее значение, так как она всё сводит к образованию центральной духовной силы в человеке, то есть его свободной воли.

Из данного нами в своем месте определения нравственного богословия как науки, а равно из самого понятия о нравственности открываются и главные части, на которые наша наука может быть разделена. Так как наука нравственного богословия есть систематическое изложение христианского учения не только о нравственном законе Божием как общей норме человеческой деятельности, но и о частных нравственных отношениях и обязанностях человека-христианина, так как, далее, нравственность есть не только известное настроение воли и состояние чувства, но есть вместе такое внутреннее настроение и чувство, которое непременно выражается во внешней его жизни и деятельности, то поэтому нашу науку можно разделить на следующие три части: 1) на учение как о внутренней сущности нравственности вообще, насколько она выражена в естественном нравственном законе, написанном на сердцах всех людей, так и об общих началах христианской нравственности, как они раскрыты в слове Божием; 2) на учение о внешнем выражении нравственного настроения христианина в разнообразных видах частных отношений и обязанностей его как индивидуума по отношению к Богу, себе самому и ближним, отношений и обязанностей, которые сами собой вытекают из общих начал христианской нравственности, и 3) на учение о христианских началах нравственности общественной, содержащих в себе более частные начала, или правила жизни семейной, гражданской и церковной, которые также составляют,

конечно, только приложения общих начал христианской нравственности.

Часть первая. О внутренней сущности нравственности вообще и об общих началах нравственности христианской

VIII. Свобода воли человеческой

Свобода как основная черта или условие нравственной природы и деятельности человека. Бытие в человеке свободы как силы нравственного самоопределения. Индетерминизм и детерминизм. Побуждение не исключает собой свободы. Нравственная статистика. Свобода как творческая причина наших действий. Истинная свобода – нравственная свобода. Сущность нравственной свободы состоит в стремлении к высочайшему нравственному благу

Всякий нравственный поступок необходимо предполагает *свободное* действие, управляемое сознанием *законности* дела. Где нет такой свободы в действии и такого сознания, там нет в собственном смысле ничего нравственного. Поэтому в основе нравственного поведения нашего лежат способность определять себя к деятельности, или *свободная воля*, и сознание того, что должно и чего не должно делать, или, что то же, внутренний *нравственный закон*.

Итак, первое условие, или черта, нравственной жизни и деятельности человека есть его *свобода*. Она есть не что иное, как сила нашего самоопределения, удерживающая наши хотения и действия или усиливающая их, останавливающая нашу волю или возбуждающая ее к деятельности. Прекрасно некоторые моралисты приравнивают интенсивность этой силы, по крайней мере, в нравственно развитом человеке, к математической формуле умножения: 5x5=25. То есть, по их мнению, самоопределение, вытекающее из свободы, усиливает или ослабляет наши хотения и действия наподобие того, как увеличиваются или уменьшаются произведения при посредстве данных сомножителей, между тем как интенсивность естественных расположений при данных мотивах их проявления увеличивается или уменьшается только пропорционально математической формуле сложения: 5+5=10.

Эта сила нравственного самоопределения, или свобода, прежде всего сообщает *моральный характер* всем нашим поступкам. За наше действие или бездействие нас могут

настолько хвалить или порицать, награждать или наказывать, насколько мы были при этом *свободны*. Отправления других способностей нашей души, например, внешних чувств, настолько *нравственны*, насколько находятся под властью свободной воли, и эта последняя распоряжается и руководит ими. Это самое надобно сказать о нравственных качествах и внешних поступках наших, которые именно настолько нравственно ценны, насколько имеют свое начало в свободной воле. Если воля, из которой они проистекают, добра, то и они будут добры, иначе будут дурны. О нравственной ценности поведения человека можно говорить лишь при условии его свободы. Чем больше свободы в том или другом человеческом поступке, тем высшую моральную ценность имеет он. Этот принцип лежит и в основе права: сила мотива к тому или иному преступлению служит обычно основанием к смягчению наказания, так как она уменьшает степень свободы, а, следовательно, и ответственности. Тем более свобода составляет необходимое условие и предположение нравственности. «Для нравственной жизни человека, скажем словами *К. Ушинского*, свобода также необходима, как кислород для физической»[166]. По словам высокопреосв. *Антония* (Храповицкого), «сознание свободы составляет необходимое условие нравственной жизни и входит непосредственно во все нравственные интуиции. Она есть та красная нить, которая связывает в одно целое всю нравственную область и отличает ее от всякого другого рода деятельности именно как нравственную»[167]. Если нет свободы, нет и нравственности. Почему так? Ясно. Действие, совершаемое по необходимости, не может иметь нравственной цены, как не имеет ее, например, падение черепицы, оторванной от крыши дома бурей, или наклонение ветвей дерева в сторону, куда дует ветер. Биение сердца, кровообращение, пищеварение и прочие процессы телесные точно так же не подлежат нравственной оценке, потому что совершаются помимо свободы[168]. С другой стороны, действие, вызываемое необходимостью, не может быть нам вменяемо, мы не отвечаем за него, каково бы оно ни было – худо ли, хорошо

ли. Самое различие между нравственным и безнравственным исчезает для нас с отрицанием свободы, тогда оправдывается всякое действие человека, как бы оно ни было безнравственно, потому что все действия его становятся одинаково необходимыми. Заслуга выделения свободной воли как органа нравственной деятельности, принадлежит *Аристотелю*, который в противоположность Сократу учил, что добродетель заключается не в знании, а в доброй воле. Это положение – одно из величайших открытий философии. Благодаря ему в первый раз была выделена из всей области науки *этика*, как и самый этот термин (τὰ ἠθιχά) был впервые введен Аристотелем же[169].

Но свобода не только сообщает моральный характер нашим поступкам, но еще *дает бытие нашей личности*. То, что мы называем нашей свободой, то есть силой или энергией самоопределения, есть принадлежность не воли как совокупности хотений, и не рассудка или ума, как совокупности знаний, и не сердца, как совокупности чувствований, а нашего *я*, нашей личности, для которой и хотения, и знания, и чувствования суть только орудия ее нравственной жизни. Совокупность наших душевных отправлений составляет периферию, но не центр нашей внутренней жизни, составляет духовный организм нашего *я*, но не самое *я*, организм нашей личности, но не самую сущность личности. Если некоторые философы и богословы утверждают, что воля есть собственно корень человеческой личности (*Шопенгауэр*, а также *Юл. Мюллер*), что «она первооснова человеческого существа», то это справедливо относительно собственно не воли, а нашей свободы, или, что то же, нашей личности. Без свободы мы были бы особями или индивидуумами, но не личностями, живыми тварями, но не человеческими существами. Ибо личность есть не только центр сознания, которое всегда пассивно и связано законом необходимости, но именно постоянно развивающаяся сила самоопределения, сама в себе носящая закон своей деятельности, сама сознающая согласие или несогласие свое с этим законом, сама созидающая свои собственные нравственные качества или достоинства.

Но свобода не только дает бытие нашей личности, она еще сообщает и *индивидуальные особенности* нашей личности. Неразумное существо отличается от других подобных существ своего рода не какими-либо особенностями, но тем, что оно имеет внешнее, случайное отличие, в сущности же каждый индивидуум такой же экземпляр одного и того же рода, как и другие, и есть повторение одного и того же бытия. Напротив того, каждый личный дух, свободно осуществляя цели своей жизни, вместе с тем приобретает известную, исключительную особенность – свою собственную отличительную личность, имеющую цель бытия своего не в роде только, но и, главным образом, в себе самой. Этой личной особенности дух наш не получает от природы и не достигает таким развитием, какое свойственно живым неразумным тварям. Она обусловлевается нашей свободой, нашей деятельностью при данных условиях места и времени, нашим свободным творчеством, поэтому дитя уже с самого начала жизни получает разумное расположение и призвание быть особенной личностью, каждый из нас с самого начала призывается не только быть носителем общечеловеческого достоинства, но и быть творцом индивидуальных особенностей своей личности. Поэтому пессимистический детерминизм, допускающий *природное* различие личностей, или мнимо-художественная красота, усматриваемая *Шлейермахером* в натурально-нравственном разнообразии лиц и народов, предваряющая *личный труд самообразования*[170], одинаково претят нравственному чувству, вводят *партикуляризм, кастацию*, приводят к противоречиям, заставляя признать даром природы то, чего нет в самой природе, и глубоко восстают против премудрости и благости Божией, так как при таких воззрениях всякое зло в нравственной жизни личности надобно относить к Богу как его первоисточнику.

Итак, свобода сообщает моральный характер нашим поступкам, дает бытие человеческой личности и сообщает индивидуальные особенности нашей личности.

Принимая во внимание всё вышесказанное, большинство понимают свободу воли собственно как *свободу действия под*

условием хотения, то есть как свободу поступать согласно с собственным хотением. *Бытие* в человеке такого рода свободы обыкновенно доказывают теми несомненными фактами, что человека иногда никакие внешние силы не могут принудить к каким-либо нежеланным ему поступкам, и что, напротив, для осуществления своих желаний человек часто побеждает все материальные, внешние препятствия, как это видно на примере религиозных мучеников (Песн.8:6–7), а равно всех пострадавших за ту или другую идею. В последнем случае достаточно вспомнить, например, геройские подвиги во время войны хотя бы прославленного римского героя-мученика *Муция Сцеволы*, который, желая показать неприятелям, с какими людьми им придется иметь дело, положил свою руку в огонь для сожжения. Но эти факты служат доказательством собственно не свободы воли, но единственно крайней степени и напряженности хотения, силы, крепости и интенсивности его. Самое же хотение, или желание, преодолевающее все внешние препятствия, в своей обширности, силе и напряженности, может быть, не есть дело добровольности человека[171], но плод и выражение его природы, или его лучших и сильнейших убеждений, с которыми он сроднился и которые вступили с ним в обширные и прочные ассоциации. Поэтому-то человек, сознавая себя способным хотеть всего, к чему влекут его психофизические инстинкты, в то же время может и не знать ни о нравственном достоинстве своих хотений, ни об ответственности за них. Если в подобных фактах и обнаруживается свобода воли, то это свобода лишь *психологическая* или *естественная*. Такую именно свободу, то есть как свободу поступать согласно с собственным хотением, проповедует и *Ницше*, который поэтому присваивает ее не человеку как нравственному существу, а сверхчеловеку, стоящему *по ту сторону добра и зла*, следовательно, *безнравственному* или, по крайней мере, нравственно-безразличному существу. О такой свободе действий под условием хотения говорится и в Священном Писании: «Он (то есть Господь) предложил тебе огонь и воду; на что хочешь,

простреш руку твою. Пред человеком жизнь и смерть, и чего он пожелает, то и дастся ему» (Сир.15:16–17).

Но все моралисты и лучшие психологи-философы понимают свободу человеческой воли не в этом психологическом или эмпирическом смысле, а в *трансцендентальном*, как именно *свободу самого хотения*, независимо от нашей природы и наших убеждений[172]. Именно спрашивают, есть ли у нас трансцендентальная свобода воли, которая не обусловливалась бы никакими мотивами природы, характера и убеждений человека, которая, независимо ни от чего давала бы бытие самым актом хотения? В решении этого вопроса есть два ответа: *индетерминистов* и *детерминистов*.

Индетерминисты утверждают, что человек каждую минуту обладает возможностью поступить совершенно иначе, чем он поступает, может независимо от своего прошлого, когда ему угодно, полагать начало новой жизни, человек добродетельный самостоятельно во всякое время может попрать добродетель и вступить на путь порока, а порочный человек самостоятельно в каждый момент может перемениться и вступить на путь добродетели. Словом, по этому взгляду, человек в каждое мгновение имеет полную, безусловную и неограниченную свободу самоопределения и решения. Поэтому, будучи абсолютно свободной, воля человека безразлично (индифферентно) относится ко всякого рода мотивам, вовсе не определяясь ими к деятельности, не питает никакого интереса к тому или другому предмету хотения или действия (liberum arqitrium indifferentiae) или питает совершенно одинаковый интерес к двум избранным предметам (libertas aequilibrii). Отсюда индетерминисты иначе называются *индифферентистами и эквилибристами*. К числу защитников индетерминистического понимания свободы можно отнести, например, английского философа *Рида (Read)*, автора «Опыта об активных способностях человека». В религиозно-богословской сфере индетерминизм известен под именем *пелагианизма*, он отвергает грехопадение и наследственную испорченность человеческой природы, приписывает человеку

способность в каждый момент свободно решаться на добро или зло.

Очевидно, взгляд индетерминистов на свободу человеческой воли составляет крайность. Если *индетерминизм* провозглашает arbtirium brutum, то есть такую волю, которая хочет чего-либо без всякой причины, то это просто *крайнее* воззрение, которое *Руд фон Иеринг*[173] сравнивает со сказочным *Мюнхгаузеном*, «извлекающим самого себя из болота за волосы», и которое, по справедливому суждению *Вильг. Вундта*, «противоречит глубокому религиозному чувству»[174]. Человек может быть признан свободным, но только в том ограниченном смысле, что он обладает силой самоопределения внутри положенных Богом границ. В самом деле, «способности абсолютного начала хотений и действий», как определяет свободу Кант (Vermögen des absoluten Anfangs einer Handlung), нигде в мире не существует. Даже в Верховном Существе, в Боге, свобода действует по известным законам, определяется идеей совершенства в самом широком смысле. Замечательны рассуждения о свободе Бога бл. *Феодорита*: «мы говорим, что для Бога всяческих *всё возможно*, разумея под словом *всё* только хорошее и благое…, лишь одно, сообразное Его природе. По природе Своей Он благ, следовательно, не желает чего-нибудь несправедливого, по природе Своей Он истинен, следовательно, гнушается лжи… Итак, многое невозможно для Бога, но это свидетельствует не о немощности Его, но показывает высшее могущество Его. Ведь и говорящие о душе нашей, что она не может умереть, не обвиняют ее в слабости, но признают бессмертие ее чем-то могущественным»[175].

Конечно, затем, мы не обладаем, как утверждают индетерминисты, и абсолютной силой *равновесия* в отношении к добру и злу, по которой с одинаковой возможностью и легкостью могли бы во всякое время определять себя, как к тому, так и к другому. Такая абсолютная сила равновесия мыслима в первоначальный момент нравственного развития, составляющий тайну первобытного состояния человека в раю и его падения, недоступную наблюдению и анализу. Наконец, не понятно, каким образом воля, с точки зрения

индетерминистической доктрины, может решаться на что-нибудь и действовать, если она одинаково индифферентна ко всем мотивам. Невольно припоминается сказка о так называемом «Буридановом осле», который, стоя между двумя связками сена одинаковой величины и достоинства, так и околел с голоду, потому что с обеих сторон на него действовали одинаково сильные мотивы[176]. Разумеется, в действительности ничего подобного не может быть, но почему? потому что полного, совершенного индифферентизма нашей воли в отношении к мотивам никогда не бывает. Так как совершенно безразличное отношение нашей воли к мотивам невозможно на практике, то борьба, столкновение разных мотивов обыкновенно оканчивается решительным торжеством одного из них – не всегда притом сильнейшего, но часто и слабейшего, в зависимости от того, на сторону которого из них решается стать наша воля[177]. Отсюда открывается несостоятельность индетерминизма и в практическом отношении. Если бы человек во всякое время мог действовать иначе, чем действовал доселе, то этим уничтожалась бы всякая связь и последовательность в его жизни. Никакого нравственного прогресса и образования характера, с индетерминистической точки зрения, не могло бы быть. К счастью, опыт ясно показывает, что свобода человеческой воли не так равнодушна к добру и злу, как думают индетерминисты, человеку вовсе не легко нравственно измениться. Если мы знаем человека, то можем положиться на него и с вероятностью судить о том, чего именно ждать от него. На то же указывает постоянство в дружбе, любви и вообще взаимное доверие людей между собой, без чего были бы невозможны никакие общественные отношения. Приписывать себе в каждую данную минуту способность неограниченного безразличного *произвола* в самых противоположных направлениях добра и зла – это значит высказывать положение не только психологически нелепое, но и лишенное всякого нравственного смысла. Если каждый человек в каждое мгновение одинаково способен сделаться грешником и святым, и если ни то, ни другое не служит никаким ручательством за его дальнейшее поведение, действия людей

совершенно теряют моральную цену, не являясь показателями человеческого достоинства и человеческого падения[178]. Итак, вопреки утверждению индетерминистов, надобно признать, что наша свобода есть свобода ограниченная, подчиненная тварной зависимости. Свобода человека зависима не только от Бога и Его святого закона, но и от природы, как внешней, так и его собственной. Человеческая личность ограничивается ее индивидуальностью, как телесной, так и духовной, и хотя она может совершенствоваться нашей волей, но никогда не может собственными усилиями сделаться другой, чем той какой является от природы, в своей индивидуальности человек имеет не только дары природы, но и свои границы.

Совершенно иначе смотрит на это дело *детерминизм* (determino – определяю, ограничиваю), который в духе философии *Спинозы* («omnis determinatio est negatio», в данном случае voluntatis), учит, что человеческая свобода есть не что иное, как *скрытая необходимость*. Отсюда детерминизм иначе называется *нецессарианизмом*, а самые представители его – *нецессарианцами* (по-русски – необходимцами). Это воззрение на свободу очень древнее. Еще *Сенека* сказал: «nihil libere volumus, nihil absolute, nihil semper»[179].

Детерминизм различается на богословский, или религиозный, и психологический.

Богословский детерминизм признает существование силы самоопределения в человеке – как безусловной, так и условной – *несовместимой с понятием о Боге*. Бог, по нему, есть Существо беспредельно всемогущее, не имеющее никаких границ для своей вседейственной силы. Допустив же силу самоопределения в человеке, ни от кого и ни от чего не зависящую, кроме самого человека, мы допустили бы нечто, что составляет именно такое ограничение вседейственности, всемогущества Божия. «Тот, говорит *Фенелон*, кто удерживает хотя малейшую часть своей воли для самого себя, совершает грабительство у Бога»[180]. Но так рассуждать значит не допускать ни *личного Творца* мира, ни *личного творения* – словом, не допускать понятия о личности как центре самосознания и силы самоопределения. Если Богу благоугодно

было создать живые, личные существа с нравственной потребностью, в силу которой они сами должны создать свое нравственное достоинство, 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, свободно полагающей себе пределы и уважающей их как свое 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[181].

Особый вид религиозного детерминизма составляет богословское учение о так называемом *безусловном* предопределении Божием относительно спасаемых, то есть учение о том, будто бы Бог по Своей воле предназначает к спасению только некоторых людей независимо от их нравственных качеств. Происхождение этого учения относится ко времени борьбы бл. *Августина* с *Пелагием* и его последователями. Бл. Августин в полемических сочинениях своих против пелагиан высказал и развил следующие мысли: потомство падших прародителей представляет собой безразличную массу растления и погибели (massa perditionis), потому что в падшем состоянии воля человека сделалась навсегда несвободной (servum arbitrium), могущей только грешить, и если бы люди все предоставлены были себе самим, то все одинаково подлежали бы вечному осуждению Божию. Но Бог, по неведомым для нас судьбам правды Своей, предоставляя одних собственной их участи, других предопределяет к спасению непреоборимою силой благодати (gratia irresistibilis). *Готшальк*, монах IX века, вообще говоря, держался *окказионалистического* взгляда бл. Августина на нравственное состояние падшего человечества, а реформаторы возвели этот взгляд в догмат. Крайности этого ригористического

взгляда очевидны сами по себе. Безусловное предопределение Божие было бы то же, что древнеримский языческий фатум (fatum), или рок, при этом невольно вспоминается изречение *Эпиктета*: «Вор, когда ворует, делает не то, что хочет, но что предопределено ему *фатумом*"[182]. Евангельское же учение совершенно исключает всякий фатализм, в котором, по-видимому, повинны детерминисты,несмотря на все их несогласие с этим выводом[183]. Затем, из фаталистического учения религиозного детерминизма, иначе называемого *августинизмом*, следует, будто бы вне христианства, в язычестве, предоставленном себе самому, невозможна никакая нравственность. Но это не так: «во всяком народе боящийся Бога и поступающей по правде приятен Ему», говорит ап. Петр (Деян.10:35). Значило бы обнаружить великую близорукость, если бы языческие религии мы совершенно отвергли просто как исключительное дело диавола или одного лишь заблуждения. Совершенно иначе судил об этом ап. Павел, когда в Афинах открыто исповедал, что здесь совершалось служение «неведомому Богу» (Деян.17:23)[184]. И язычники – «род Божий» (Деян.17:28), потому что носят в себе образ Его и имеют внутри себя нравственный закон, выражающий волю Божию (Рим.2:14–15). Несмотря на то, что вследствие извращения ими истинного понятия о Боге «омрачилось несмысленное их сердце» (Рим.1:21), однако их совесть неумолкаемо свидетельствовала об их виновности перед Богом (Рим.1:21,32). Если бы действительно в язычнике совершенно не было нравственной свободы, то есть способности делать добро, то было бы невозможно самое обращение его в христианство, или, по крайней мере, это обращение не имело бы никакой нравственной цены, а необращение не делало бы его перед Богом «безответным» (Рим.1:19,20). Язычники, невозрожденные благодатью Божией, могут творить добро собственными силами, это добро угодно Богу, хотя само по себе и недостаточно для спасения[185]. Наконец, *предестинаты*, начиная с Августина и кончая реформатами, забывают, что человек не просто только член рода, как выходит по их детерминистическому учению, но есть вместе с тем и личность, относящаяся к прирожденному

греховному предрасположению не как страдательная невинность, а скорее добровольно усваивающая себе это предрасположение и на почве его произвольно совершающая свои собственные новые грехи.

Совершенно на другом основании отвергает нашу свободу детерминизм психологический. Это довольно распространенная в настоящее время даже среди ученых юристов[186] теория. Научный детерминизм выступает в этом случае из закона мотивирования воли, по которому никакое будто бы решение воли не может состояться без соответствующего мотива. И эта мысль затем доводится им до такой крайности, что будто бы при существовании у человека многих различных мотивов он необходимо подчиняется сильнейшему[187]. Вся разница между так называемыми свободными действиями нашими и несвободными, с точки зрения рассматриваемой теории, заключается лишь в том, что первые совершаются сознательно, а последние бессознательно. «И падающий камень, говорит *Спиноза*, если бы он мог думать, (то есть сознавать), думал бы, что он летит свободно»[188]. Потому-то Гегель, высказывающий подобный же отрицательный взгляд на свободу воли, называет ее «сознаваемой необходимостью»[189].

Но столько же ложно убеждение научного или психологического детерминизма, по которому думают, что если человек в своих решениях воли необходимо подчиняется тем или другим мотивам, то он вовсе не имеет никакой свободы в трансцендентальном смысле. Напротив, опыт показывает, что мы обладаем относительно трансцендентальной свободой хотений и действий, возможностью относительной свободы выбора, возможностью поставлять себя в некоторое безразличное отношение к мотивам.

Бытие такой свободы обыкновенно доказывается самосознанием человека, уверенностью его в своей способности определять себя к деятельности: liber, liber sum[190]. Свобода воли нашей такой факт самосознания, который не требует для себя, кажется, никаких доказательств, сомнение в ней представляется столько же неестественным, сколько неестественно было бы сомнение человека в собственном

своем существовании. «Какое тут может быть сомнение, пишет проф. *П.И. Линицкий*, когда каждый постоянно говорит о себе: я хочу, я не хочу, и сознает до очевидности, что он, пусть и не всегда, волен поступать и так и иначе, и даже когда делает что-нибудь не по воле, а по принуждению, то сознание его говорит ему ясно, что и в этом случае он мог бы иначе поступить, что всегда он сохраняет, удерживает в себе способность поступать в каждом данном случае иначе, чем поступает»[191]. «Помимо всех теорий, пишет *А.Ц. Стадлин* в своей статье об исторических законах английского философа-историка *Д.Г. Бокля*, помимо всех теорий, понятие о свободе есть прирожденное, необходимое, свойственное всем людям без исключения. Нет ни одного человека, будь он молод или стар, глуп или умен, невежда или образован, первобытный дикарь или философствующий позитивист, кто *не сознавал бы себя свободным*, нет ни одного, кто не чувствовал бы, что, хотя он повинуется разным побуждениям, влечению желаний и страстей, однако мог бы действовать иначе. Стало быть, *сознание свободы воли* есть факт неоспоримый, всеобщий, непреложный закон человеческой природы»[192]. За свободу воли говорит непосредственное свидетельство всего человеческого существа. И если человек будет иметь против свободы доказательства ясные, как солнце, то и тогда он отвергнет не свободу, а эти доказательства, ибо свобода неотделима от нравственного добра, а реальность последнего, как говорит *Секретан*, яснее солнца, то есть чувственных восприятий[193]. В подтверждение существования человеческой свободы обыкновенно ссылаются на следующие факты, достаточно подтверждающие справедливость непосредственной уверенности нашей о свободе воли. Так, особенно нервные люди в сильном огорчении, или раздражении, или страхе очень нередко говорят или делают не то, что обыкновенно считают справедливым, приличным и т.п., зато, осуждая потом сами свои речи или поступки, сознаются со скорбью: «У меня вырвалось это слово невольно, я сделал это сам не знаю как». Бывает также, что больные, подверженные каким-нибудь опасным для них или для других припадкам, чувствуя

приближение болезненного припадка, просят иногда вязать себя или удалить от себя какие-нибудь предметы, чтобы не нанести ими вреда себе или другим. Подобных явлений не могло бы быть, если бы мы всегда и во всём подчинялись неотразимому влиянию действующих на нас внешних сил! Всё это показывает, что воля наша есть сила духа, до некоторой степени определяющего себя самого к деятельности.

Не отрицая подобных фактов самосознания, достаточно подтверждающих справедливость непосредственной уверенности нашей в существовании свободы, детерминисты, однако же, стараются ослабить их значение. Они говорят, что наше самосознание в своих показаниях может заблуждаться, и одним из заблуждений его является свобода воли. «Нам, говорят, только кажется, что мы действуем свободно, а на самом деле наша мнимо-свободная деятельность есть только отражение действия внешних сил, которые вызывают в нас воздействие, и это-то воздействие нам представляется нашей самодеятельностью». Словом, свобода будто бы есть самообольщение людей, одна из иллюзий, которых у них вообще много и которые рассеиваются только светом науки. Что самосознание наше может заблуждаться – в этом никто и никогда не сомневался: «cujusvis hominis est errare», сказал еще римский поэт *Теренций*. Но нет и не было, кажется, такого случая, чтобы человек на основании фактов своего самосознания решился отрицать в себе существование свободы. Самые закоренелые преступники, если не всегда, то большей частью, хорошо сознают, что ничто постороннее не нудило их необходимым образом к известному преступлению, что они могли противиться хотя и сильным, но не добрым побуждениям, поэтому они нередко нравственно мучаются, страдают, а иногда сами предают себя в руки правосудия[194]. Поэтому едва ли возможно признать иллюзией ясный всеобщий факт свидетельства нашего самосознания о свободе воли. Заставить всё человечество считать свою свободу иллюзией на том чисто фиктивном основании, что самосознание в своих показаниях вообще может ошибаться, значит представлять всех людей какими-то самообольщенными иллюзионерами. Но тот,

кто решается так думать, не дает ли повода усомниться в нормальности его собственной психики?

Далее – прежде чем признать свободу воли простой иллюзией, надобно еще предварительно объяснить, откуда и как могла образоваться в нас такая иллюзия? Ведь если бы не было свободы, то не было бы и никакого представления о ней. Всякая иллюзия возникает по поводу какого-нибудь действительного события или предмета, но только неверно и в искаженном виде воспроизводимого в нашем представлении. А чтобы искаженно воспроизвести в своем представлении известный предмет, необходимо уже наперед иметь о нем правильное и ясное представление. То же самое нужно сказать и о свободе воли. Мы не имели бы никакого представления о ней, если бы не были свободны[195]. Понятие о свободной воле не дается человеку со вне, а происходит от сознания им того, что в нем уже есть. В вещественном мире всё совершается по закону причинности, всё запечатлено *необходимостью*, в нем нет ни одного *вольного* предмета или явления. Поэтому ни из какого внешнего опыта человек не мог бы составить себе представления о свободе, если бы он на самом деле не имел ее.

Что же касается рассуждений Спинозы о гипотетической возможности сознания своей свободы падающим камнем, то относительно этого нужно заметить, что сознание камнем своей фиктивной свободы отличалось бы непременным признаком необходимости совершаемого. Здесь непременно отсутствовал бы момент самостоятельного выбора, каковой мы находим в самосознании человека. Только в том случае в камне можно было бы допустить сознание свободы, если бы он одновременно сознавал не только свое падение, но и возможность остановить это падение или направить его в другую сторону, то есть если бы он был действительно свободным. Во всяком же случае предположительная возможность сознания камнем своей свободы не дает права на таковое же заключение по отношению к людям.

Детерминистическое отрицание свободы воли может еще иметь вид более или менее серьезного учения, пока оно

остается в теории, но коль скоро стараются применить его на практике, оно тотчас же оказывается несостоятельным. Не говоря уже о том, что подобное учение в корне подрывает весь строй общественной жизни[196], уничтожает всякий разумный правовой порядок в ней[197] и отдает личность на произвол грубых инстинктов толпы, мы спросим только, найдется ли между самыми поборниками детерминизма хоть один такой человек, который не возмущался бы несправедливостью других и не хотел бы привлечь, по крайней мере, своего оскорбителя к законной ответственности? Неужели нравственное чувство его помирится на стоической мысли, что так и должно быть и не признает подобного человека виновным в злоупотреблении своей волей, которое возможно, конечно, только там, где воля свободна? «Когда мне покажут, говорит *А. Стадлин*, приверженца теории необходимости, который на преднамеренный удар палкой станет смотреть совершенно так же, как на случайный ушиб, причиненный ему падением камня, то есть который убежден, что действие его было необходимым следствием предыдущей причины, простое, естественное явление, не более, тогда только я поверю, что существует на свете убежденный искренний отрицатель свободы»[198]. Общечеловеческое сознание точно так же смотрит на это дело. Еще *Платон* справедливо говорил: «Ни один человек *не сердится* на других за такие недостатки, которые, по его мнению, имеют свое основание в *самой природе* или *случае*... Скорее мы чувствуем к таким людям сострадание... Но если у кого замечается недостаток таких благ, которые зависят от *собственного усилия*, от упражнения и обучения, то все негодуют на это и стараются устранить эти недостатки посредством наказаний и увещаний» (Protag., с. 13). Люди признают себя и других ответственными не за всякую испорченность, а только за ту, которую они считают продуктом свободы. Унаследованные *от природы* психические недостатки, например, умственное убожество, возбуждают в нас лишь чувства сожаления, может быть, отвращения, но не нравственного *негодования*. Когда же и последнее имеет место, то это объясняется тем, что мы предположительно считаем

человека *свободно* создавшим в себе те дурные свойства, которые, быть может, являются недостатками *природы*. В таком предположении невольно сказывается убеждение в огромном значении *личного самоопределения* в деле устроения человеком своей нравственной жизни.

С отрицанием детерминистами свободы в человеке, очевидно, сглаживается существенное различие между миром физическим и нравственным, по такому воззрению человек низводится на степень окружающих его предметов и существ неразумной природы (что особенно возмутительно). Между тем древние церковные писатели именно свободу имели в виду, когда старались доказать против язычников и еретиков превосходство человеческой природы перед бессловесными тварями или объяснить образ Божий в человеке как бесконечно возвышающий его над ними. «Бог, говорит св. *Мефодий Тирский*, желая почтить человека и сделать способным узнавать лучшее, дал ему власть, по которой *может делать, что хочет*, и его способность наклоняет к лучшему не с тем, чтобы опять отнять *свободу*, но как отец убеждает сына учиться наукам»[199]. Св. *Григорий Нисский* признавал свободу основным свойством богоподобной природы человека. «Человек, по его словам, был *богоподобен* и блажен, потому что был удостоен *свободной воли*, которая есть *подобие* Божие"[200]. В самом деле, быть свободным в своем решении значит быть подобным Богу, ведь высшее, что можно сказать о Боге, есть то, что Он есть свой собственный Властелин. Так и человек есть свой собственный господин через свою собственную волю[201].

И Священное Писание повсюду предполагает свободу как факт, доступный непосредственному сознанию каждого. В невинном состоянии человек, как существо конечное, был *формально* свободен, то есть одинаково способен как к добру, так и ко злу. Но это не значит, чтобы такое состояние его в нравственном отношении было совершенно неопределенным и бескачественным, чтобы ему предстояло, так сказать, наполнять себя, как пустой сосуд, таким или другим содержанием. Созданный по образу и по подобию Божию, он с первых минут бытия своего отражал в себе и совершенства

Божии. Значит, нравственное совершенство его было *природным* Божественным даром, а не его *личной* заслугой. Для того же, чтобы оно сделалось такой, ему и дана была Богом положительная заповедь в раю, в соблюдении которой заключалась полная возможность его самоопределения к добру, его возрастания и укрепления в добре. (Быт.2:16,17)[202]. Но он отдался злу, и с тех пор последнее сделалось не только наследственным, но и мало-помалу господствующим в духовной природе человека. Потому-то слово Божие называет падшего человека «рабом греха» (Ин.8:34), «проданным греху» (Рим.7:14), «пленником закона греховного» (Рим.7:20). При всём том сознание формальной свободы, свободы самоопределения, выбора и решимости в нем не уничтожилось. Каину, которым овладело злое настроение, Бог говорил: «Грех влечет тебя к себе; *но ты господствуй над ним*» (Быт.4:6,7). Преобладающая склонность ко злу особенно усилилась в предпотопном человечестве (Быт.6:5), но и после потопа человек не лишился совершенно формальной свободы (Быт.8:20,21). На этой истине основано всё домостроительство Божие о спасении человека во Христе Иисусе. «Жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие, говорил еврейскому народу Моисей после того, как последний напомнил ему сущность своего законодательства, *избери жизнь*, дабы жил ты и потомство твое» (Втор.30:15,19).

Сам Господь Иисус Христос предполагал и всячески возбуждал сознание такой свободы в падшем человеке (Мф.19:17,23:37), чтобы последний в акте благодатного *обращения* сделался *истинно формально свободным* (Ин.8:32–36), чтобы стал, как выражается преосв. *Феофан*, «на точке безразличия между добром и злом», или иначе: «точно между двумя распутьями, и ему предстоял решительный выбор»[203].

Свобода воли, бесспорно, таким образом, принадлежащая нам, хотя и в ограниченной степени, *не исключает побуждений к деятельности*, только побуждения эти не имеют безусловного значения, они не имеют для нас безусловно принудительного характера и не могут вынудить нас к той или иной деятельности. В силу присущей нам свободной воле мы способны делать

выбор между побуждениями и следовать тем или другим из них, независимо от их силы. Иногда сильнейшие побуждения мы оставляем без удовлетворения, а менее сильные, но более законные, осуществляем, бывает, конечно, и, к сожалению, гораздо чаще, наоборот. Во всяком же случае выбор между побуждениями возможен для нас, и поэтому свобода воли нашей остается и при них действительной. В настоящем греховном состоянии человека самые сильные побуждения в нем – эгоистические, однако же мы можем возвышаться над ними, следуя побуждениям любви и правды. От нас также в значительной степени зависит ослабить или усилить самый мотив актом внутреннего усилия. По справедливому замечанию *Чичерина*, под свободой воли разумеется не беспричинное хотение, а выбор между различными мотивами. Мотив, говорит он, не есть физическая причина, действующая механическим образом, а представление будущего, которому могут быть противопоставлены другие представления. Каждое из них возбуждает известные желания и влечения, но человек, как разумное существо, имеет возможность воздерживать свои влечения, взвешивать их последствия и решать на основании свободного выбора. В этом, а не в беспричинном хотении, можно полагать свободу[204]. Совершено иначе смотрят на это дело детерминисты. По их понятию, везде царствует один и тот же безусловный закон причинности, по которому всякое действие предполагает свою причину, достаточную, чтобы произвести его. Только, соответственно тройственному разделению предметов видимого мира на царство неорганическое, органическое и животное, общая причинность, господствующая в этих царствах, принимает три главные видоизмененные формы, в Царстве неорганическом она является как собственно причина, в органическом – как возбуждение (Reiz), в животном – как мотивация (побуждения). Чем выше мы поднимаемся по восходящим ступеням природы, тем оригинальнее и разнообразнее является причина по отношению к своему действию, и это потому, что она действует не независимо, но в связи с той, или иной природой предмета видимого мира. Так как природа собственно человека

характеризуется, между прочим, способностью его составлять общие понятия, посредством которых он мыслит и которыми отличается от животных, то мотивация в действиях людей получает особенную широту и разнообразие. Однако это обстоятельство нисколько не уничтожает и даже не ослабляет принудительного и необходимого характера причинности, управляющей деятельностью человеческой. Абстрактные мотивы суть те же причины, действующие необходимо и принудительно, только необходимость или принудительность эта здесь иначе распределяется и размещается. Она именно не вся целиком падает на мотивы, то есть на абстрактные предметы хотения, но принадлежит также собственному характеру человека, собственной индивидуальной природе его, так что всякое действие человека есть необходимый продукт его характера и наступившего абстрактного мотива (Шопенгауэр). Если даны эти оба фактора, мотив и характер, то действие следует из них неминуемо, неизбежно. Чтобы возникло другое действие, должен быть налицо либо другой мотив, либо другой характер.

В доказательство того своего мнения, что действие человека есть необходимое следствие, прежде всего его собственной индивидуальной природы, его собственного характера, детерминисты ссылаются на ежедневный опыт, по которому мы угадываем действия человека по его характеру, на требование искусства, по которому драматическое действие должно быть верно характеру действующих лиц, и, наконец, на самое Священное Писание.

Очевидно, вся сила этих детерминистических соображений основывается на том предположении, что характер человека врожден ему и есть нечто неизменное, что, поэтому, ожидать от человека, чтобы он один раз поступил так, а другой иначе, было бы равносильно ожиданию, чтобы одно и то же дерево принесло раз груши, а в другой раз сливы. Но детерминизму противоречит *опыт*, на который он хочет опереться в своем мнении. Опыт именно указывает нам, что, под влиянием благодати Божией, человек может совершенно возродиться и переменить свой характер. Вспомним, например, нравственную перемену св.

Владимира, Ефрема Сирина, Марии Египетской, св. Амвросия Медиоланского, бл. Августина и др. Да и независимо от благодати, человек собственными усилиями может, если не видоизменять, то, по крайней мере, ограничивать и сдерживать свой естественный характер силой нравственной свободы, что не может не иметь влияния на перемену его характера. На этом основано сознание ответственности за свои поступки и их вменяемости человеку, которое сопровождается тем или иным движением нравственного чувства. Характер человека есть результат сколько врожденных и естественных предрасположений, столько же и свободной его деятельности. Наш характер подлежит развитию, то есть или улучшению или ухудшению. При этом он развивается, так сказать, *диалектически*, проходя через самые крайние противоположности, то возвышаясь до трогательного героизма, то падая в самые страшные глубины порока, как об этом можно судить по гениальным произведениям поэзии Шекспира, Толстого, Достоевского и др. Отсюда понятно, что необходимое соответствие между нравственной деятельностью человека и его натуральным характером всегда мыслится нами предположительно или условно, то есть мы думаем, что деятельность эта должна наступить, если только не произойдет какой-либо перемены в характере действующего лица. Ибо в области нравственных действий человека многое зависит от тех или иных усилий с его стороны, или от его свободы и потому имеет характер явлений и событий *случайных*. Вот почему известный позитивист *Тэн* говорит: «единственное различие между проблемами нравственными и физическими состоит в том, что в первом случае направление и объем сил нельзя вычислить с такой же точностью, как это можно сделать во втором»[205].

Эта же условность соответствия между нравственной деятельностью человека и его характером мыслится как закон и для драматической поэзии. В самом деле, странно было бы требовать от драматического лица прежней деятельности после того, как последовала коренная перемена в его характере[206].

Основания для своей теории детерминисты находят, наконец, в самом *Священном Писании*. «Всякое дерево доброе, говорит Иисус Христос, приносит и плоды добрые; а худое дерево приносит и плоды худые. Не может дерево доброе приносить плоды худые, ни дерево худое приносить плоды добрые» (Мф.7:17–18). Значит, какая природа дерева, таковы и плоды его. По словам детерминистов, всякое действие исходит из «бытия» (operari sequitur esse). Произвольно изменить врожденный характер, врожденную индивидуальность невозможно. Это, конечно, до известной степени правда. Но по свидетельству того же слова Божия, которым детерминизм хочет подтвердить свою теорию, не меньше правды и в том, что индивидуальность человека зависит также от его свободного самоопределения и деятельности. «Или признайте (по славянскому тексту – «сотворите») дерево хорошим и плод его хорошим (то есть и плод его будет хорош), или признайте дерево худым и плод его худым (то есть и плод его будет худ)», ибо, как далее говорит Спаситель, дерево познается по плоду (Мф.12:33). Что нравственная деятельность человека много обуславливается силою его самоопределения – это доказывается и следующими местами Священного Писания: «Бодрствуйте и молитесь, чтобы вам не впасть в искушение» (Мф.26:41), «пусть думающий, что он стоит, заботится о том, чтобы не упасть ему» (1Кор.10:12).

Таким образом, в учении слова Божия о свободе воли надобно держаться двух одинаково справедливых положений: «Каков *ты, так* и будешь действовать», и «как ты *действуешь, таким* и будешь», между тем детерминизм признает только первое положение[207]. В доказательство же того своего убеждения, что действия человека вместе с тем суть и необходимый продукт неизменно влияющих на его волю внешних мотивов или причин, детерминисты ссылаются на фактические и, по-видимому, неопровержимые данные так называемой «нравственной *статистики*»[208], выступая, таким образом, против свободы человеческой воли «в одежде науки»[209]. Статистика свидетельствует, что некоторые события и факты человеческой жизни, кажущиеся нам свободными,

например браки, рождения, разводы, убийства, самоубийства, наконец, даже такие, по-видимому, самые мелочные явления обыденной жизни, как отправка писем по почте без адресов или с неверным адресом, обязанные своим происхождением простой рассеянности, или забывчивости, в данной местности через известные промежутки времени, при одинаковых внешних условиях общественной жизни, повторяются приблизительно в том же числе и в одинаковом пропорциональном отношении к народонаселению[210]. Отсюда делается вывод, что если действия, считающиеся нами за свободные, подчиняются такому точному математическому вычислению, что их наперед можно предвидеть, то, очевидно, они – следствия не свободной воли человека, а каких-то других «важных общих причин»[211].

С этим выводом детерминистов можно было бы согласиться только в том случае, когда бы было доказано, что статистические данные вполне справедливы. Но уже самый способ собирания этих данных не ручается за их достоверность. Обыкновенным источником данных статистики бывают официальные донесения, например, полиции, различных судебных и других правительственных учреждений. Но ведь эти «статистические органы» обращают свое внимание только на факты более или менее резкие и почему-нибудь выдающееся. Бывает и так, что статистические наблюдения над известными проявлениями жизни в одной местности не совпадают с наблюдениями в другой. Один из видных германских моралистов-психологов, *Ульрици*, свидетельствует, что «численные показания даже в одной и той же стране, при одних и тех же условиях и обстоятельствах, вовсе не до такой степени постоянны, как это утверждают, вопреки фактам, материалистически настроенные статистики»[212]. Можно ли на таком шатком основании строить какой-либо определенный вывод и тем более вывод такой важности и ответственности, каким является отрицание свободы?

Затем, как бы ни были правильны данные статистики, они говорят только о приблизительном совпадении явлений, допускающем, значит, множество отступлений и исключений, а где существуют отклонения, там, конечно, не может быть речи о

каком-либо определенном *законе*, действующем с необходимостью.

Далее, статистика, раскрывающая только *внешние* условия совершения человеческих поступков, пребывает в совершенном неведении относительно *внутренних* их мотивов. А эти-то мотивы составляют важнейший (и в данном случае особенно) *личный фактор* в деятельности человека. «Действует ли этот личный фактор или нет, замечает *Вундт*, на это исследования не могут дать нам положительно никакого ответа»[213]. Статистика смотрит лишь на одну внешность человеческих действий, внутрь же человека, в душу его, она не в состоянии проникнуть, а между тем только при этом условии и можно увидеть, свободно ли человек в том или другом случае решается на известный поступок, или поступок его является неизбежным результатом тех или иных внешних условий. «Статистические факты, если они даже совершенно верны, говорит *Лотце*, представляют только рассказы о том, какие решения принимались свободно, и не дают возможности делать никакого заключения о *причинах*"[214]. Всё это ускользает от статистических наблюдений, а между тем это при суждении о свободе воли далеко не безразлично.

Наконец, если бы в области духа человеческого всё обусловливалось »*общими* причинами», а не и свободной самодеятельностью человека, то у всех людей деятельность носила бы совершенно *однообразный* характер, а между тем сами же статистики показывают, как разнообразно распределяются, например, преступления по полам, возрастам, положениям и т.д.[215] Значит, в самой личности человека есть нечто такое, что видоизменяет влияние на нее «общих причин», почему различные личности и неодинаково реагируют на те или другие посторонние влияния. Сама же статистика с «арифметическими таблицами» в руках доказывает, что с изменением внешних условий, например, с усилением внутренней миссии, число преступлений уменьшается и моральная деятельность людей выражается в иных числовых данных, а на это изменение жизненных условий кто же опять

влияет, как не сам человек, следовательно, от него же исходящая, свободная инициатива?

Из всего сказанного следует, что разного рода *побуждения не исключают собою свободы человеческой воли*, что они только влияют на нашу свободу, но не служат всесильными пружинами ее деятельности. Значит детерминисты совершенно не правы, когда утверждают, будто так называемая свободная деятельность наша, как нечто *беспричинное*, совсем немыслима, ибо «никто, замечает *Д.Г. Льюис*, из современных мыслителей, имеющих какое-либо значение, не станет утверждать, что воля наша беспричинна»[216]. И действительно, свободная деятельность наша не беспричинна, только все причины ее сводятся к одной главной, или первой, *причине*, то есть к свободной воле[217]. Эта последняя, как сама ничем не вынуждаемая в отношении к добру и злу, есть вполне *достаточная причина* тех, по крайней мере, действий, за которые мы сознаем себя ответственными[218]. Поэтому человек есть в известной мере творец своей нравственной жизни, от его свободы как творческой причины наших волевых явлений много зависит то, из чего слагается эта жизнь. Нравственная ценность нашего поведения в значительной мере обуславливается нашей свободной волей: «Ничто, говорит бл. *Августин*, для доброй воли так не легко, как она для себя самой, а она угодна Богу» (Sermo 70, c. 3). Хотя, конечно, мы ничего не можем в духовной жизни без благодати Божией, но и она никого не спасает *невольно*. Глубоко справедливы в данном случае слова *Канта*, что добрая воля есть драгоценный камень, носящий свою цену в себе самом, которую никто не может отнять у нас и которая одна определяет наше отношение к Богу и нашу вечность[219].

Однако детерминисты возражают, что свобода как творческая сила наших волевых движений есть просто *чудо*. Да, чудо, если чудесами называть все те 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[220].

Доселе у нас была речь, главным образом, о свободе самоопределения, выбора и *решимости* (libertas arbitrium) или,

как ее называют, о свободе *формальной* (libertas formalis), то есть о такой, в которой как чистой энергии самоопределения еще нет внутреннего содержания. Но эта свобода, главным образом, отстаиваемая нами в борьбе с детерминизмом как один из существенных факторов нравственности, не есть еще полная и всецелая свобода, необходимость выбора между противоположными движениями воли доказывает именно отсутствие в ней настоящей свободы. Такая свобода представляет только первоначальный момент истинной свободы и имеет значение переходной ступени к так называемой *реальной свободе* (lidertas realis), которая сообразно с характером своей деятельности становится или *реально-доброй* или реально-злой, в ней преобладает или доброе, или злое настроение, без утраты, впрочем, возможности под условием известных влияний перехода в противоположное состояние, пока, наконец, она не превратится или в *идеально-добрую рабство праведности* (Рим.6:18) или идеально-злую *рабство греху* (Ин.8:34), то есть пока не достигнет степени нравственно-доброго или злого характера, неспособного более к добру или злу (1Ин.3:9).

Только идеально добрую свободу слово Божие удостаивает благородного и высокого названия *нравственной* свободы. О такой именно свободе говорит Сам Господь Иисус Христос: «И познаете истину, и истина (которой должна руководиться ваша воля) сделает вас свободными» (Ин.8:32). Ложь, предрассудки, суеверия опутывают человека. Истина, познания, напротив, уничтожают эти путы, освобождая его от всякой лжи. Подобным образом низшие влечения связывают человека, делая его рабом своих страстей. «Истинно, истинно говорю вам: всякий, делающий грех, есть раб греха» (Ин.8:34). Зло заставляет человека насильно делать то, что он ненавидит, и не делать того, чего он хочет (Рим.7:14–24). Оно является в нем какой-то внешней, независящей от него, роковой силой, лишающей его свободы и подчиняющей законам физической необходимости. Это остроумно доказывает нравственная статистика, на которую ссылаются детерминисты как на один из аргументов против свободы человеческой воли. Замечательно, что она до сих пор

выступала с подсчетом, главным образом, грехов и преступлений, а не добродетелей и нравственных деяний. Очевидно статистика, как это и естественно, может подсчитать только то, что носит на себе печать механической необходимости, где дело идет о рабстве воли, ее зависимости от внешних сил и условий[221].

Совершенно иначе представляется в сознании людей нравственное добро. Оно именно дает человеку ощущение истинной свободы, которая есть свобода от греха, подобно тому, как истинное рабство есть рабство греху. Добро, доставляя нам нравственное удовлетворение, отвечает сущности нашей природы и не является насилием для последней. Итак, только осуществление добра служит залогом и показателем *нравственной свободы*. Нравственная свобода приходит в такое тесное соприкосновение с всеблагой волей Божией, что она уже не выбирает более между добром и злом, но свобода и необходимость в ней объединяются в жизни по Духу Христову (Рим.8:9) и в освобождении от «рабства тлению», в чем, собственно, и состоит «свобода славы чад Божиих» (Рим.8:9,21), непоколебимо утвержденных в добре. «Ибо все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии» (Рим.14), а потому «где Дух Господень, там свобода» (2Кор.3:17). К этой-то свободе призваны все верующие (Гал.5:13). И если мы хотим быть истинно свободными, нам никто не даст такой свободы, кроме воплотившегося Сына Божия, принесшего Себя в жертву Богу для освобождения нас от всякого духовного рабства (2Кор.5:19–21; Гал.4:1–7). Свобода возвращается нам только благодатью Божией, в Иисусе Христе, Искупителе нашем, «если Сын освободит вас» (от духовного рабства), «то истинно свободны будете» (Ин.8:36). Поэтому все великие праведники в Церкви Божией относили успехи свои в духовной жизни не к себе, а, главным образом, к благодати Божией, и это не одно смирение в них, а подлинное сознание бессилия своего без благодати Божией.

Итак, вера во Христа, последование за Ним, пребывание в слове, то есть в учении Его (Ин.8:12,24,31), вот что делает нас *истинно свободными*. Учение же Христово сокращенно может

быть выражено в двух словах: повиновение Богу. Творить не свою, но волю пославшего Отца – таково было дело и цель всей жизни Самого Христа, и этой воле Он послушен был до смерти крестной. Повиновение Богу по примеру Христа – вот и наше дело на земле, вот указанный Им путь к истинной свободе.

Но на всех ступенях своего развития, от первой до последней, существенный характер свободы есть *стремление к верховному или высочайшему нравственному благу*, хотя это благо часто дурно понимается и ложно истолковывается нами. Наш дух, говорят моралисты, походит в этом случае не на комету, блуждающую без определенной орбиты в пустом пространстве, а на планету, вращающуюся в направлении известной орбиты. Этой орбитой для нашей свободы и служит верховное благо, свобода наша всеми своими самоопределениями стремится реализовать для нас одно только высочайшее благо, хотя самое понятие об этом благе, повторяем, может видоизменяться и даже извращаться. Без этого стремления к верховному благу свобода наша превратилась бы в каприз или слепой, дикий произвол (arbitrium brutum) и не имела бы нормы своего самоопределения. Таким образом, сущность человеческой свободы состоит в стремлении к высочайшему нравственному благу. Каковы же существенные черты верховного блага?

Высочайшим благом может быть названо, с одной стороны, только то, что превосходит своей *полнотой* все другие блага, включая их в себе как необходимые или случайные, но частные моменты своего полного объема (bonum supremum), а с другой стороны – то, что превосходит своим совершенством все другие блага, исключая собой блага несовершенные, которые в сущности и не должны считаться благами (bonum consummatum). Очевидно, таким образом, что верховным благом в собственном смысле мы можем признать только то, что удовлетворяет обоим этим требованиям блага, то есть что и по своему *объему*, и по своему *содержанию* или *совершенству* превосходит все другие блага. Сокращая же объем верховного блага или наполняя его недостаточно совершенным

содержанием, мы извратим понятие о сущности высочайшего блага. Что же представляет собой верховное благо по своему объему и содержанию?

Вечное назначение наше состоит в стремлении реализовать в себе идеального человека, в стремлении воплотить в своей жизни и деятельности идеальную человеческую личность, понимаемую в ее неискаженном виде, в первозданном благолепии ее богоподобия, словом – в том состоит наше назначение, чтобы, как выражается ап. Павел, «облещись в *нового* человека, созданного по Богу в правде и в преподобии истины» (Еф.4:24). Но, спрашивается, о каком идеальном *новом* человеке, о какой идеальной человеческой личности мы говорим? Говорим ли о человеке как простом произведении природы, призванном к кратковременному бытию в этой жизни, на этой земле, или мы говорим о нем как создании Божием, призванном к вечному бытию и вечному совершенствованию?

Если примем первое положение, то наше назначение ограничится предметами только этого бытия, и верховное благо наше будет кратковременно и условно. И действительно, сущность верховного блага по этому воззрению, вообще говоря, состоит только в гармоническом развитии всех сил человека при данных условиях природы, в пределах только этой жизни. (Гумбольд, Дарвин)[222]. Отсюда частное – сущность этого блага поставляется или в прогрессивной победе разума над неразумной природой, над чувственностью, нашего *я* над *не я* (Фихте), или в достижении прогрессивной гармонии между разумом и природой (натуралисты, а частью Шлейермахер и Роте), или в земных поисках общего блага, причем пропорционально достигалось бы и личное благо каждого (английские утилитаристы) и пр., не говоря уже о более глубоком и более грубом (эвдемонистическом, нигилистическом и пессимистическом) извращении понятия о верховном благе.

Если же мы примем второе положение, то наше назначение будет вечно, и человек, признавая себя созданием Творца и свой нравственный закон выражением воли Божией, будет искать верховного блага в выполнении безусловной законодательной воли Творца, для чего он должен

предварительно испытывать, «что есть воля Божия благая, угодная и совершенная» (Рим.12:2; Ср. Еф.5:17), о чем должен и молиться: «Отче наш, да будет воля Твоя, яко на небеси и на земли» (Мф.6:10). Отсюда частное – он будет искать и находить верховное благо в безусловном выполнении богоустановленных отношений к природе, как своей собственной, так и внешней, к личностям конечным и к Высочайшей Личности Божественной. Поэтому наше верховное благо может быть охарактеризовано следующими частнейшими чертами.

Так как Бог мыслится Творцом *нашей личности*, то есть центра нашего самосознания и силы самоопределения, то отсюда следует, что мы найдем свое верховное благо, во-первых, когда будем стремиться к развитию своего самосознания и силы самоопределения. Без этого развития наша человеческая личность затеряется в потоке телесных или животных потребностей и страстей.

Так как Бог мыслится не только Творцом нашей личности, но и *условий ее развития*, то есть нашего тела и внешней природы, то отсюда мы найдем свое верховное благо, во-вторых, когда будем относиться разумно-свободно к своим телесным потребностям, а через тело и к внешней природе, когда будем обладать и пользоваться ими для непрерывного совершенствования нашей человеческой личности.

Так как Богу угодно, чтобы развитие нашей личности совершалось *в связи с другими личностями*, то отсюда мы найдем свое верховное благо, в-третьих, когда будем жить общей и истинной жизнью со всеми конечными личностями, то есть сделаемся членами вечного, славного и блаженного Царства Христова (Ин.17:24), и когда, наконец, войдем в теснейшее единение с Высочайшей Триипостасной Личностью, о чем так пламенно молился Спаситель перед Своими страданиями: «чтобы и они были освящены истиною. Да будут все едино: как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин.17:17–21).

Все эти частные моменты высочайшего нравственного блага, которых можно было бы исчислить и больше, находятся в теснейшей между собою связи, и, как в своем средоточии,

соединяются в безусловном выполнении законодательной воли Божией, каковое выполнение Сам Богочеловек вменяет Себе в нравственный долг, говоря: «Не должно ли Мне быть в том, что принадлежит Отцу Моему?» (Лк.2:49).

Но если сущность нашей свободы состоит в стремлении к высочайшему нравственному благу, а это благо состоит в безусловном выполнении законодательной воли Божией, то через это не уничтожается ли сама свобода наша всемогущей волей Божественной? Отнюдь нет. Исполняя законодательную волю своего Творца как нравственной Силы, не противоположной нам, человеческая воля не только не лишается своей свободы, но и, достигая через это живого общения с всемогущей волей Божией (1Кор.6:17), вступает, так сказать, в некоторую беспредельную область и становится сама как бы неограниченной. Бесконечная сила воли Божией отражается и в воле человека, по мере того, как он подчиняет ее Богу и, так сказать, соединяет ее с волей Божией: «Истинно говорю вам, говорил Господь апостолам, если вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей: перейди отсюда туда, и она перейдет; и ничего не будет невозможного для вас» (Мф.17:20). Человек, как и весь мир, создан сообразно с волей Божией. Поэтому, когда человек, победив в себе грех, при благодатной помощи, безусловно выполняет волю Божию, тогда он живет в гармоническом согласии со всем творением и действует в нем *свободно*: "хождах *в широте*, яко заповеди Твоя взысках», говорит псалмопевец (Пс.118:45). Тогда, замечает преосв. *Феофан*: «как птица, вырвавшись из тенет, радостно взлетает и реет в нестесняющем пространстве воздуха, так и душа, исторгшись из уз греха и страстей, начинает отрадно действовать в *безграничной области воли Божией*"[223]. Напротив, когда человек поступает вопреки воле Божией, тогда его свобода на каждом шагу подвергается в своем проявлении *стеснению* как со стороны его самого, так и со стороны окружающего его мира: «Скорбь и *теснота* всякой душе человека, делающего злое», учит ап. Павел (Рим.2:9)[224].

IX. Внутренний, или естественный, нравственный закон

Понятие о естественном нравственном законе. Отличие его от законов природы. Основание и сущность естественного нравственного закона в воле Божией. Действительное бытие этого закона, его происхождение и достоинство

Кроме способности определять себя к деятельности, выбирать, решать, или свободной воли, в основе нашей нравственной жизни, как мы знаем, лежит еще присущее нам *сознание* того, что должно и чего не должно делать, или, что то же, *внутренний нравственный закон*, который полагает для нашей свободы различие между добром и злом и необходимо побуждает ее следовать только доброму и избегать злого (Рим.2:14).

«По учению ап. Павла, пишет один из авторитетных западных богословов, Творец *сознание о добре и зле* внушил всем людям, даже и тем, которые не имели понятия об Откровении, не знали писанного закона. По этому написанному в их совести закону они будут и судимы в день суда»[225]. Апостол именно говорит: «Когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую, в день, когда, по благовествованию моему, Бог будет судить тайные дела человеков через Иисуса Христа» (Рим.2:14–16).

Уже один человеческий разум подтверждает эту истину. Как при посредстве своего разума люди с несомненностью могут заключать о бытии и существенных свойствах Божиих через рассматривание Его творений (Рим.1:20), так, при посредстве того же разума, они могут доходить до познания *естественного нравственного закона*, хотя, быть может, в самых общих его чертах.

Мы, люди, можем приводить в движение вещественные предметы посредством внешнего на них воздействия – толчка,

давления или тяги. Но Бог движет Свои создания при посредстве их собственной природы, вселяя в них склонности и побуждения к соответствующей деятельности. Это относится и к людям. Но человек не мог руководиться в своем моральном поведении слепыми силами или инстинктами, подобно неразумным тварям, ибо он есть существо, одаренное разумом и свободной волей и сообразно своей природе может руководствоваться только *законами* и, прежде всего, *законом*, вложенным Творцом в его природу.

Под законом в *общем* смысле мы разумеем практический принцип разума, который глава той или другой общины объявляет своим подчиненным как обязательное правило для достижения общего блага. Так как Творец мира вместе с тем есть первый и верховный его Управитель, то план Его мироправления *от века* преподносится Его Божественному самосознанию. По этому *вечному закону* волей Божией направляются все вещи в видимом для нас мире к осуществлению своих целей. И неразумные существа, свойственным им образом, принимают участие в выполнении этого закона при посредстве вложенных в их природу склонностей и побуждений, но в собственном и строгом смысле участвует в этом только человек посредством так называемого*естественного нравственного закона*.

Когда человек доходит до употребления разума или, по крайней мере, практически узнаёт, что он выше неразумных тварей, то в силу врожденных ему нравственных начал (нравственного сознания и нравственного чувства), он образует в себе понятие о том, что хорошо и что дурно, то есть о том, что для него, как разумного существа, должно быть желательно и пристойно или непристойно и гнусно, и этим путем он сам приходит к сознанию, что он должен делать добро и избегать зла, поступать разумно и не вести себя подобно бессловесному животному[226].

Принимая во внимание сказанное, можно ближе определить содержание естественного нравственного закона. Под именем естественного нравственного закона разумеются *сознанные и сформулированные умом правила внутреннего и внешнего*

поведения человека на основании предшествовавшего неоднократного возбуждения нравственного сознания и чувства, и имеющие настолько силы над волей человека, насколько свидетельства нравственного сознания и чувства подкрепляют их требования.

Нравственный закон присущ духу человеческому точно так же, как закон физический присущ миру вещественному (Прем.11:21–23). Между законами духа и внешней природы есть аналогия, и не может не быть ее, так как духовный и вещественный мир составляют один мир, одно целое, произведение одного творческого Ума. Но, тем не менее, они существенно отличны друг от друга. Закон физический состоит из простого соотношения между причиной и действием и есть закон *количества* сил (качественное в природе существует только для человека), закон нравственный содержит в себе понятие добра и зла и есть закон *качества* сил. Первый обнаруживается с безусловной необходимостью, исключающей всякую преднамеренность или цель и всякое предположение относительно средств, второй является как требование, всегда оставляющее место соображению, рассуждению, решению. Ввиду такого отличия нравственного закона от физического, действующего во внешней природе, едва ли возможно смешение или отождествление их, какое наблюдается в так называемом «этическом натурализме» *Фридр. Шлейермахера* (в известном его трактате: «Об отношении между законом природы и законом нравственности»).

Для этического натурализма, считающего основным содержанием и целью разумно-этической деятельности единство духа и природы (die Einheit des Geistes und Natur), нравственный закон есть только высочайший натуральный закон, один и тот же закон природы, только проявляющейся на высших ступенях известной нам жизни, именно сознательной жизни, соответственно этому и разграничение областей, нравственного и физического, представляется таким образом – нравственный процесс есть лишь продолжение (Fortsetzung) и в то же время видоизменение (Umkehrung) физического[227]. Главное заблуждение этого воззрения состоит в допущении

непосредственного перехода законов неорганической природы в законы органической природы и законов этой последней в законы самосознающей личности. Но переход от законов внешней природы к закону нравственности есть переход к новому, иному миру, который стоит в противоположности не с той или другой отдельной ступенью жизни природы, но в противоположности со всем физическим космосом[228]. Поэтому этический натурализм никогда не объяснит из законов природы этого нового *мира*, то есть личности самосознающего и свободного духа. Предположение Шлейермахера о «самоопределяющем законе природы» ничего не объясняет, потому что вопрос именно и состоит в объяснении того, каким образом слепая, связанная законом необходимости, природа своей собственной силой может развиться до того, что вдруг становится сознающей и свободно действующей. Нравственное «должно» никогда не может быть объяснено из природы. Противоположность между добром и злом всегда будет производить совершенно другое впечатление на человеческое сознание, чем противоположность между здоровым и нездоровым, между успешным и неуспешным, то есть стесненным и подавленным внешними обстоятельствами развитием природы.

Но настаивая на существенном различии между законом природы и законом нравственным, нельзя признать и *Кантовского дуализма* (составляющего прямую противоположность натуралистическому монизму Шлейермахера), по которому в человеке будто бы происходит нескончаемая борьба между разумом и естественным влечением, добродетелью и греховной чувственностью, долгом и склонностью. Такой крайний дуализм между законом нравственности и законом природы не только предполагает непримиримый дуализм в самом существе Божием, так как один и тот же Бог открывается в обоих мирах, но и разрушает единство человеческой природы, превращая *естественное* различие между душой и телом в человеке в *абсолютный дуализм* между ними, который сопровождался бы постоянной борьбой его с самим собой.

При всём том теория Канта, по нашему мнению, содержит в себе большую долю правды, чем теория Шлейермахера, так как бросает глубокий взгляд на *действительное* состояние падшей природы человека (Гал.5:17,18; Рим.7:22–24 и др.), которая восстановлена лишь в лице Богочеловека, гармонически объединившего в своей ипостаси закон природы и закон нравственности.

Нравственный закон возвышает человека над законом природы, или необходимости, и дарует ему гражданство того Царства, которое возвышается над законом необходимости и в котором всё взвешивается другим весом и измеряется другой мерой, чем в природе, но в то же время этот закон налагает на него печать *высшей зависимости и высшего подчинения*. В видимой природе господствует *необходимость и сила*, между тем как в мире личностей царствует *свобода и авторитет*. Спрашивается, откуда возникает авторитет нравственного закона? Кто налагает на нас безусловное нравственное «должно»? Власть, выражающаяся в авторитете, обязывающая человеческую свободу безусловным «должно», не может быть условной, ограниченной, она сама должна быть безусловной, Божественной, потому что безусловное требование может получать свое начало от безусловного Сущего. Мысль Канта, что воля человеческая автономна, что нравственный авторитет можно объяснить из нравственной свободы или идеи долга, глубоко противоречит нравственному чувству и нашей совести. Подобно тому, как человеческая свобода не может быть выведена из низших ступеней природы, так и авторитет, когда спрашивают об его основе и сущности, не может быть выведен из человеческой свободы или идеи долга.

В понятии авторитета мыслятся две существенные черты – *совершенство и сила*. Это *единство этического и физического*, то есть совершенства и силы, которые в личном Боге сказываются *святостью и всемогуществом*, остается существенным в авторитете, и без него авторитет не мыслим. Поэтому нашему внутреннему сознанию долга присуще непосредственно или посредственно убеждение, что нравственный авторитет, который сказывается в нашем

нравственном «должно», в одно и то же время есть не только *совершенная* власть, но и *могущественная* власть, которая может сообщать действенность законам и приговорам совести, потому что эти законы и их требования по своей основе и сущности проистекают от Бога. Понятно, что ни этого совершенства, ни этой силы не могут сообщить нравственному авторитету безличная идея, безличный закон[229].

Основы и сущности нравственного закона нельзя искать ни в чем сотворенном, но основание его заключается в премудрой и всеблагой воле Божией. Так как Бог всё сотворил по совету воли Своей (Пс.113:11; Еф.1:11; Откр.4:11), то эта воля Его, будучи законом для всего мира, служит основой и сущностью и нравственного закона для разумных существ. Святая и всемогущая воля Божия одна только может «императивно», выражаясь языком Канта, повелевать и настаивать на непременном исполнении требований этого закона. В подтверждение этой истины мы можем привести много мест из Священного Писания. Здесь прямо сообщается, что Бог есть «Единый Законодатель и Судья», открывший Свою волю в нравственном законе как нерушимое, вечное правило жизни и деятельности, исполнение которого ведет ко спасению, а нарушение – к погибели (Иак.4:12; Ср. Ис.1:20; Мф.12:50). Воле Божией повинуется вся природа (Пс.118:89–91; Дан.4:32; Прем.11:26), ее исполняют ангелы (Пс.102:20–22), для ее выполнения даже приходил на землю Сам Господь (Ин.6:38; Ср. Ин.4:34) ее познавать и исполнять должны все люди (Мф.7:21; Рим.12:2; Еф.5:17; Евр.13:21). Воля же Божия, по учению Иисуса Христа, заключается в том, чтобы мы были святы, но мы можем быть святы не иначе как через исполнение воли Божией (Ин.12:49; Мф.5:48,6:10; Евр.10:36).

Признавая нравственный закон по своей основе и сущности проистекающим лично от Бога, обыкновенно спрашивают при этом, в каком отношении находится нравственный закон к верховной воле Божьей? Доброе потому ли обладает свойством доброго, что этого хочет Бог, или, наоборот, Бог потому и хочет доброго, что оно само в себе содержит качество добра? *Скотисты* в средние века допускали первое положение,

напротив того, *Плотин и Фома Аквинат* – второе. Мы же можем высказать по этому вопросу следующие соображения – в Божественной личности и бытие, и действование, и все законы этого действования безусловно зависят от нее самой, но не как от слепой, вседействующей физической силы, а как от самосознающей и самоопределяющейся, следовательно, как от свободной нравственной личности. Другими словами, Бог свободно, а не слепо или необходимо желает добра, но желает его свободно потому, что оно в себе самом носит качество добра. Впрочем, самая постановка рассматриваемого вопроса говорит уже о том, что истинное христианское представление о Боге было утрачено учеными схоластиками. Такое представление о Боге есть прежде всего представление нравственное, Бог для него не метафизическое основание мира и не Владыка человека, а, главным образом, основание и носитель нравственного миропорядка, есть безусловное добро, идеал всякого совершенства. Немыслимо, чтобы «Единый Благий» (Мф.19:17) мог хотеть чего-нибудь, кроме совершенного добра, и это не потому, чтобы Он подчинялся идеалу как чему-то, стоящему выше Его, а потому, что добро составляет Его природу, Он не может не хотеть его, иначе Он вступил бы в противоречие с Самим Собой[230].

Факт существования у нас естественного нравственного закона, или способности нашего разума различать должное от недолжного в области нравственной деятельности человека, доказывается свидетельством нашего самосознания. Нет ни одного человека, который не полагал бы различий между свободными действиями, как своими, так и других людей, одни из них мы считаем честными, достойными похвалы и награды, а другие – бесчестными, заслуживающими порицания и наказания. И это суждение наше основывается не на выгодных или вредных для нас следствиях, проистекающих из известного рода действий, но на их нравственном качестве и внутреннем нашем сознании этих качеств. Ибо часто случается, что мы одобряем то, от чего не только не можем ожидать себе никакой пользы, но еще подвергаемся различным неприятностям в жизни, а, с другой стороны, также часто осуждаем то, что могло

бы доставить нам великие житейские выгоды. А из этого должно заключить, что в нас есть некоторый естественный образец честного, категория должного, совершенного в нравственном смысле, различающая доброе от злого. Следуя этому образцу и руководствуясь в своей жизни этой категорией, человечество и в отдельных своих индивидуумах и во всей своей истории представляет как бы естественный орган нравственного, стремление к которому и сознание которого неистребимы в нем. Существование в человеке этой нравственной потребности подтверждается и словом Божиим. Давая еврейскому народу богооткровенный закон, *Моисей* говорил: «Слово сие (закон) *близко* к тебе; оно в устах и в *сердце* твоем» (Втор.30:14). Еще яснее и определеннее об этом говорит ап. Павел: «Когда язычники, не имеющие закона (откровенного – Моисея), по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них *написано в сердцах*, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую» (Рим.2:14,15). Св. *Иоанн Златоуст* пишет: «Ни Адам, ни другой какой человек никогда, кажется, не жил без закона естественного... Как скоро Бог сотворил Адама, вложил в него и этот закон, сделав его надежным сожителем для всего человеческого рода»[231]. «Поистине достойны похвалы те, говорит св. *Исидор Пелусиот*, которые исполняют долг по внушению естественного закона. Ибо сама природа носит в себе точный и неповрежденный критерий добродетелей, на который указывает Сам Христос в видах побуждения и поощрения, говоря: «во всём, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними»[232]. Исходя из этого естественного внутреннего закона человечество не только развивало отдельные нравственные обязанности, но и создавало целое нравственное мировоззрение, весь моральный порядок вещей, с моральным виновником Промыслителем мира во главе. На основании этого же закона вырабатывались в нем общеобязательные обычаи и нравы, которые суть не что иное, как *неписанные* законы, по преданию переходившие от поколения к поколению и в свое время становившееся первым источником и всех писанных законов. Эти законы служили

руководством в общественной жизни и воспитывали в каждом отдельном индивидууме нравственную свободу. Как бы несовершенны они ни были, всё же благодаря им сдерживались в человеческих обществах грубый произвол, насилие и всеобщая распущенность. А без них было бы хуже, ибо «им же несть управления, говорит Премудрый, падают аки листвие» (Притч.11:14). Но откуда *произошел* и как *образовался* у нас внутренний нравственный закон?

Моралисты эмпирического направления выводят его прежде всего из *опытного познания природы*. Но нельзя допустить, чтобы люди доходили до способности различать нравственные качества своих действий путем опыта и наблюдений над окружающей их природой, так как в ней нет качественных действий. Во внешней природе всё происходит по закону количества сил, и если мы придаем чему-нибудь в ней качественное значение, то это таково только для нас, а не само по себе, и присущая природе законосообразность, если и существует, то опять не для нее самой, неспособной сознавать себя, а для нашего самосознания. Человек действует не только целесообразно, но и сознательно, то есть с сознанием своей целесообразности, *по идее цели*, которая, таким образом, дана в нем в качестве идеи, прежде нежели сделаться фактом, действительностью, во внешней же природе целесообразность обыкновенно бессознательная, не соединяется с идеей цели, как это видно из того, что, например, животные всегда *одинаково* выполняют свои целесообразные действия и притом с неизменным постоянством, между тем как человек, можно сказать, каждый в отдельности, имея одну и ту же цель, *различно* видоизменяет выполнение ее. В неразумной природе действуют законы, совершенно равнодушные ко всем тем нормам нравственного поведения, которые мы считаем обязательными для себя. Она с одинаковой щедростью осыпает своими дарами или бедствиями как праведника, так и грешника, ее законы с одинаковой силой могут толкать нас как на злодеяния, так и на геройские подвиги[233]. Лавина, скатывающаяся с огнедышащей горы, может опустошить целые города и деревни, благовременный дождь может спасти

население от голода, но мы не называем ни того, ни другого нравственно-добрым, или нравственно-дурным. Равным образом мы не высказываем нравственного суждения о животных за причиненный ими нам вред или за оказанные ими услуги. На этом основании приходится констатировать факт полного бессилия современной естественной науки прочно установить свои этические принципы, как это свидетельствует известный ученый естествоиспытатель *И.И. Мечников*: «Многочисленные попытки, говорит он, выпущенные представителями различных школ современных мыслителей, доказали, что при современном состоянии естествознания основы этики удовлетворительным образом даны быть не могут»[234].

Не лучше обстоит дело эмпирического обоснования нравственного закона, когда обращаются от фактов окружающей нас природы к данным нашего внутреннего морального опыта. Кант, например, сомневается в том, чтобы этот опыт мог представить хоть один такой случай, когда бы присутствие бескорыстного мотива было доказано с несомненностью. И это надобно сказать не только относительно мотивов, лежащих в основе поступков других людей, но, в известной мере, и относительно мотивов наших собственных поступков. Наша душа пребывает для нас в таких же потемках, как и чужая. Как часто нам приходится за мнимовозвышенными побуждениями, которыми, по-видимому, был вызван данный поступок, отыскивать мотивы далеко не высокого свойства[235]. Даже в тех случаях, когда наши поступки, по-видимому, вызваны бескорыстными побуждениями, по справедливому убежденно Канта, всегда остается под сомнением, не вытекают ли они исключительно из естественных влечений и склонностей. Очевидно, из таких данных опыта, хотя бы и морального, нельзя объяснить происхождение нравственного закона. Последний содержит в себе признак, возвышающий его над опытной действительностью, он не считается с тем, что совершается в действительности, а указывает лишь на то, что *должно* совершаться. «Действия, говорит Кант, которым мир не представил, может быть, до сих пор совсем ни одного примера,

даже в осуществимости которых, основываясь на *опыте*, можно усомниться, *неотступно заповедуются разумом*: например, истинная искренность в дружбе должна быть требуема от каждого нисколько не менее даже в том случае, если бы до сих пор совсем не было ни одного искреннего друга»[236].

Кант, убедившись в совершенной непригодности *апостериального*, или опытного, обоснования нравственного закона, приходит к необходимости *априорного* объяснения происхождения его из *разума*. Нравственный закон, по нему, есть как бы продукт до-опытной деятельности чистого разума. «Моральный закон, говорит Кант, дан как бы в качестве факта *чистого разума*, который мы сознаем *a priori* и который… никаким опытом подтвержден быть не может и, значит, *a posteriori* не может быть доказан, и тем не менее сам по себе стоит твердо»[237]. Разум дает себе самому закон, и форму безусловную и абсолютную в которой он изрекает закон, Кант называет: «категорическим императивом». Каким образом наш разум выводит из себя такой всеобщий закон – это недоступно, по Канту, для человеческого познания, это непроницаемая тайна. Ибо мы автономны, должны исполнять этот закон только из уважения к нему. Стремление объяснять происхождение нравственного закона из разума, замечаемое и в нашей русской литературе[238], восходит по своему началу еще к древнегреческой философии[239]. Добродетель всегда представлялась древним грекам уделом мудреца или философа, устраивающего свою жизнь сообразно с высшим знанием, вследствие чего добродетель и отождествлялась со *знанием*. «Одному только разуму, говорили они, как мудрому попечителю, должно вверить всю жизнь»[240]. В новое время интеллектуалистическое воззрение на нравственность высказывается в философии *Спинозы* и *Лейбница*. Поэтому едва ли прав *Шопенгауэр*, утверждая, будто до Канта ни одному человеку не приходило в голову отождествлять добродетельные поступки с разумными[241].

Однако нравственный закон никак нельзя признать произведением мыслительной силы человека. Дело в том, что разум *непроизвольно* различает должное от недолжного в

человеческой деятельности, иначе сколько есть людей на свете, столько же было бы и различных понятий о нравственной качественности наших действий, между тем как существо нравственного закона всегда и у всех одно и то же. Правда, содержание нравственного закона составляют такие нормы или правила, которые ум наш, как мы знаем, вырабатывает сам на основании предшествовавшего неоднократного возбуждения нравственного сознания и нравственного чувства. Но сознавать и в сердце своем переживать моральные явления, а затем представления о них перерабатывать в нормы или правила, составляющие содержание нравственного закона, не значит еще *создавать* для себя закон, а только быть истолкователем его как чего-то данного уже в нравственной потребности человеческой природы. Так как нравственный закон принимает форму *закона*, то есть правил или постулатов, определяющих наше внешнее и внутреннее поведение, не иначе как через *мышление*, то понятно, почему ап. Павел называет его законом ума человеческого (Рим.7:23). И тем не менее нельзя согласиться с тем, чтобы нравственный закон мог иметь в разуме свой *первоначальный* источник.

Но если нельзя объяснить нравственного закона ни из фактов опыта, внешнего и внутреннего, ни из трансцедентальной деятельности чистого разума, то остается поставить вопрос о происхождении нравственного закона в связь с древней (Платоновой) теорией о врожденности нам нравственных начал, в данном случае *нравственного сознания* и *нравственного чувства*, лежащих в основе нравственного закона. В новое время теория эта господствовала в до-кантовской этике, среди противников эмпиризма: Декарта, Лейбница и др.[242]

Присущая нам способность различать в нашем поведении доброе и худое, или, что то же, нравственное сознание, составляет самую природу нашего духа, именно нашего разума. Разум в нашем духе то же, что глаз в теле. Как глаз по самому устройству своему способен видеть и различать формы и цвета предметов, так разум по самой природе своей способен различать нравственные качества наших действий. Причем

против прирожденности нам этого нравственного сознания ничего не говорит ни нравственное невежество, ни крайняя порочность некоторых людей. Если, например, есть люди, у которых телесное зрение слабо, или неверно, или совсем помрачено, то из этого никак не следует, чтобы глаз не был самой природой приспособлен к правильному различению вещей, точно так же если между людьми есть невежи, преступники и проч., то это не значит, чтобы человеку не присуща была от природы способность различать доброе от худого[243]. Такие явления свидетельствуют только о ненормальном нравственном состоянии людей.

Что нравственное сознание нам прирождено, это подтверждается и библейским учением о богоподобии души человеческой. По этому учению человек не есть только воплощение творческой идеи своего Создателя, как все другие Его создания, но вместе с тем отражает в себе самое существо Божие. Бог сотворил его «по образу и по подобию Своему» (Быт.1:26), почему душа человека, как «дыхание жизни Божией», может быть названа, как и называется, «родом Божиим» (Деян.17:28). А так как, по самому существу Своему, Бог есть высочайшее добро или благо (Мф.19:17; Ср. 1Ин.4:16), то и нам, Его богоподобным созданиям, носящим в душе своей отпечаток этого же добра, по самой природе нашей свойственно полагать различие между добром и злом и стремиться только к первому, а от второго отвращаться.

Вместе с нравственным сознанием прирождено нам и *нравственное чувство*. Различая качества своих действий, каждый из нас вместе с тем *по природе* способен переживать в сердце своем внутреннее довольство или недовольство своим поведением. Это нравственное чувство, как и нравственное сознание, конечно, не всегда и не у всех одинаково. Иногда человек не смущается порочными поступками своими и даже находит «наслаждение», по крайней мере «временное» (Евр.11:25), в раболепствовании какой-нибудь греховной страсти своей. Но так бывает не потому, что кто-нибудь по природе своей неспособен был чувствовать удовольствие от добра и страдание от зла, а потому, что моральные чувства

могут также притупляться и извращаться, как и физические. От долгого, например, пребывания в атмосфере, наполненной вредными газами, обоняние наше тупеет так, что уже почти не чувствуется нами смрад воздуха. Подобным образом, привыкая к порочному поведению, человек может терять чувство стыда. Бывает, например, что человек привыкает ко лжи до такой степени, что нисколько не смущается, говоря очевидную неправду, и как будто бы сам уже верит тому, что выдумывает для других[244].

Но, принимая теорию прирожденности нашему духу нравственного закона в его существе, мы никак не можем понимать ее в том смысле, будто этот закон от природы бывает нам присущ в форме готовых, ясных и определенных правил поведения, каким он является в действительной жизни и каким постепенно вырабатывается умом самого человека, под влиянием нравственного сознания и нравственного чувства. Теория врожденности нравственного закона в этом последнем смысле не оправдывается историей постепенного нравственного развития человека. Нравственный закон врожден в смысле присущего нам по самой природе нравственного сознания и нравственного чувства, а не в смысле положительных правил поведения. «Принцип этики, говорит *Ланге*, существует *a priori*, но не как *готовая, развитая совесть*, а как некоторый *задаток* в нашей первоначальной деятельности»[245]. Словом, понятие о нравственном законе не могло бы возникнуть в человеке ниоткуда, если бы в нем не было самого этого закона от природы, по крайней мере, в его существенных элементах.

Из всего вышесказанного уже можно заключить и об относительном *достоинстве* естественного нравственного закона, определяемом его характерными чертами.

С отрицательной стороны закон этот характеризуется своим абсолютным *бескорыстием*. Называя известные намерения и действия, свои и чужие, нравственно-добрыми или злыми, мы совершенно не имеем в виду их отношения к нашему собственному благополучию. Требования нравственного закона очень часто не только расходятся с нашей пользой, но даже

прямо противоречат ей. Например, польза кредитора требует немедленной уплаты долга, хотя бы для этого пришлось продавать последнее имущество должника, а нравственное требование побуждает как раз к обратному. Такое несоответствие происходит потому, что при оценке наших намерений и поступков нравственный закон принимает за критерий их не пользу или вред, а добро или зло, а эти понятия – добро и польза, с одной стороны, зло и вред – с другой, далеко не всегда совпадают друг с другом. Добром мы считаем не то, что приносит нам пользу, а то, что таково само по себе, в своей собственной, независимой от нас сущности. Естественно, что мы, раз установили бытие такого добра, будем осуществлять его *бескорыстно*.

С положительной стороны нравственный закон отличается своей *объективностью*, заключающейся в том, что при суждении о нравственной качественности человеческих поступков он не считается с нашим субъективным настроением. Такое, чисто объективное, отношение его к нашим действиям нашло себе выражение в самом языке человека. Желая выразить свое субъективное настроение, мы обыкновенно говорим – *мне* больно, *мне* холодно, *мне* жарко, *мне* полезно, *мне* вредно и т.д. Но мы никогда не выражаемся так о нравственном или безнравственном поступке людей. Словесное выражение нашего суждения о нравственных качествах человеческих деяний всегда принимает объективную форму[246].

В связи с объективностью нравственного закона стоит его *всеобщность*, которая заключается в том, что он составляет неотъемлемую принадлежность всякого человека. Как скоро человек в понимании нравственного добра отвлекается от субъективной оценки и найдет возможным даже при этом отвлечении признать добро, очевидно, добро это есть само по себе добро и, потому оно добро для всех. Естественный нравственный закон всегда «обращен», по выражению *Цицерона*, «ко всем народам и векам»[247], потому что требования его хотя и возникают в индивидууме, но в то же время простираются на весь мир личностей, на все свободные их действия, состояния и отношения и одинаково ценятся всеми

людьми (Рим.3:19). Вот почему он служит естественной связью для всех человеческих обществ. Есть предметы, приятные или неприятные большинству людей, но мы никогда не станем утверждать, что известное кушанье, запах или цвет должны быть приятны или неприятны непременно всем и каждому. Напротив, мы убеждены, что существует нравственная оценка, обязательная для всех людей в силу тождественного у всех их нравственного сознания и чувства (Рим.2:14,15). Правда, действительность, по-видимому, не всегда подтверждает это, она показывает, что свидетельства нравственного сознания и чувства о том, что именно хорошо и что дурно, могут быть и бывают разноречивы у различных людей, в различные времена и в различных местах. «Веления нравственного чувства, пишет *Спенсер*, крайне различны, они сегодня не таковы, как вчера, в Европе не таковы, как на островах Фиджи. Множество самых противоречивых поступков находит себе прикрытие под эгидой нравственного чувства[248]. История нравственности свидетельствует даже о большем – именно, что «нет такой мерзости, которая не признавалась бы где-нибудь и когда-нибудь за добро»[249]. Но такое различие нравственных воззрений не мешает нам оставаться при убеждении, что есть что-то доброе и что-то дурное по самому существу своему, вследствие чего люди всегда и везде проводят грань между явлениями добрыми и дурными, первые сопровождаются нравственным одобрением, вторые – порицанием. Насколько всеобща оценка всего существующего с точки зрения истины и лжи, настолько же всеобща оценка с точки зрения добра и зла. Насколько известно, и среди некультурных народов нет таких, которым было бы чуждо понятие о добре и зле и сознание различия между тем и другим. Люди, жившие долго среди дикарей, решительно об этом свидетельствуют. Миссионер *Коллер*, проживший среди негров семь лет, пишет: «Я не могу сказать, что негры не имеют своих пороков, даже больших пороков, но должно признать то, что даже самые дикие народы имеют понятие о добре и зле»[250]. Словом – люди, стоящие на различных ступенях умственного развития, могут иметь различные *нравственные понятия*, но одинаково считают для

себя обязательным то, что признают добром. Сомнение может быть только относительно всеобщности одного и того же содержания нравственности, но не ее формы, то есть сознания долга поступать сообразно с тем, что признано добрым. Значит, всеобщность нравственного закона – не *эмпирическая*, а скорее *идеальная*, ее может и не быть в действительности, но она должна быть по свидетельству нашего нравственного сознания[251]. Такая всеобщность естественного нравственного закона, составляющего «неотъемлемое украшение человеческой природы», признается и в христианстве. Человеческая природа – это дикая маслина, на которой прививается благородная масличная ветвь христианства, чтобы она могла приносить хорошие плоды (Рим.11:17,24). Только настолько в отношении к естественному нравственному закону различаются между собой язычники и христиане, насколько последние, при свете сверхъестественного откровения, познают его яснее, вернее и полнее. Под влиянием извращенных наклонностей и пороков у язычников исказилось самое понимание естественного нравственного закона, он был затемнен в их сознании и носил на себе отпечаток их заблуждений. Христианство восстановило естественный нравственный закон в его чистоте[252].

При своей всеобщности нравственный закон в то же время и *индивидуален*, потому что каждой личностью уясняется сообразно с особенными, индивидуальными условиями развития ее. Солнечный свет один, но в данном месте он получает розовую окраску, в другом голубую, в одних предметах он сияет матовым светом, в других он ярко сверкает. Подобно тому и свет нравственного закона бесконечно варьирует в среде человеческих индивидуальностей. Без сомнения, этот-то индивидуальный характер закона и имел в виду ап. Павел, когда заповедал римским христианам испытывать в сердце своем, «что есть воля Божия благая, угодная и совершенная» (Рим.12:2). Очевидно, Апостол хотел побудить римлян к испытанию и познанию не только общих требований нравственного закона, которые объемлют одинаково всех людей, но и тех требований, которые были предъявлены волей

Божией именно им, именно в том положении, в котором они находились, и при тех духовных дарах, которыми обладали.

Всеобщность нравственного закона, состоящая в признании одного добрым, а другого злым, сопровождается сознанием *необходимости* первому следовать, а второго избегать. Если мы сознаём, что требования нравственного закона всеобщи, то вместе с тем сознаём и их необходимость, заключающуюся в их *обязательности* для нашей воли[253]. Исполняя известное нравственное требование, мы сознаём, что ему должен подчиняться и всякий человек, находящийся в таких же условиях и обстоятельствах, в какое бы время он ни жил и к какой бы национальности ни принадлежал.

Хотя нравственный закон столько же независим от человеческой воли, сколько независимы от нее законы природы, однако независимость эта особого рода. Законам физическим человек подчиняется *непосредственно*, законам же нравственным он подчиняется *при посредстве своей свободной воли*. Вот почему нравственные законы называются *правилами*. Правила не то, что законы природы, правила только *направляют* нашу волю, но не принуждают. Во внешней природе то, что необходимо, тем самым и действительно (ab oportere ad esse valet consequentia), наоборот, что не действительно, то и не необходимо, так как иначе оно обязательно бы было. В нравственном же мире от необходимости чего-либо мы не можем переносить заключения к действительности, как и наоборот, от недействительности к отсутствию необходимости. Следование тому или другому этическому требованию для нашей воли необходимо, то есть обязательно, но мы можем и не следовать ему, если не желаем. В то время как необходимость закона природы имеет, следовательно, фактически безусловный характер, необходимость нравственного закона обусловливается свободной волей человека.

Отсюда необходимость этого последнего закона для человеческой свободы не физическая, а *нравственная*, иначе называемая *чувством долга*, и является она в форме требований высшего авторитета, высшей власти (Рим.13:1,2),

нуждающихся в свободном изволении нашей личности. Сам Иисус Христос обладал сознанием внутренней необходимости нравственного закона и неотделимым от этого сознания чувством долга. Хотя Он в делании добра находил Свою «пищу» (Ин.4:34), однако же, сознавал требование этого добра как чувство долга. «Мне *должно* делать дела Пославшего Меня, пока есть день» (Ин.9:4). «Мне *должно* быть в том, что принадлежит Отцу Моему» (Лк.2:49). И ап. Павел учит, что «власти надобно (ἀνάγχη) повиноваться не только из страха, но и по совести» (Рим.13:5). Этой именно *обязательной* силой своей для нашей свободы и отличается нравственный закон от прочих норм человеческого поведения. Желаем или не желаем мы подчиняться, например, правилам моды и этикета – это всецело зависит от нас самих. Если мы не следуем этим правилам, то нас могут упрекать в неучтивости, невежестве и т.п., но никто не в праве ставить нам это в вину. Совершенно иначе обстоит дело с предписаниями нравственного закона. Они требуют от нас подчинения себе, хотим ли мы этого или не хотим. Вопреки собственной воле человек сознаёт себя обязанным повиноваться им, и если он тем не менее нарушает эти предписания, то вынужден сам считать себя виновным в этом, так как сознаёт при этом, что он не должен был бы делать этого[254].

Но хотя нравственному закону не принадлежит физической, а следовательно, непреложной необходимости, тем не менее он, в случае отрицания его человеческой свободой, ничего не теряет в своей обязательности для нее. Не достигая подтверждения своего со стороны свободной воли человека положительным путем, он достигает его отрицательным, навлекая на человека те роковые последствия, какие неразлучны с уклонением кого бы то ни было от закона своей природы. «Аще не послушаете, меч вы пояст», говорит пр. Исаия (Ис.1:20). Но и этого мало. Можно сказать, что хотя нравственный закон имеет только идеальную необходимость, обусловливаемую свободой человека, однако же ему принадлежит *высшая* обязательность сравнительно с необходимостью физического закона. Необходимость

последнего закона (например, закона обязательной для всех смерти) есть роковая неумолимость, против которой человеческое сердце часто и горячо протестует, хотя и совершенно безуспешно. Необходимость законов природы не сопровождается сознанием ее ценности и желательности, каковые качества выгодно отличают именно обязательность нравственного закона. Вот почему, в то время как, например, чудеса, в которых «препобеждаются естества уставы», охотно признаются нами вполне достойными мироправления Божия, безнаказанное нарушение нравственного закона глубоко возмущает нашу совесть. Скажем более, если бы такое нарушение его влекло за собой наше блаженство, а исполнение его сопровождалось для нас внутренними мучениями и тяжелой борьбой, то всё же мы чувствовали бы себя обязанными следовать ему.

Необходимость законов физического мира простирается только на этот мир. Мир бесплотных духов и тем более Сам Бог не подчиняются физическим законам. «Новое небо, новая земля», которых мы ожидаем по обетованию Иисуса Христа (2Петр.3:13), также могут быть мыслимы свободными от подчинения им. «Бог не сотворил смерти» и «создал человека для нетления» (Прем.1:13,2:23), смерть есть «возмездие за грех» (Рим.6:23). Поэтому закон всеобщего тления не был роковой необходимостью для первых людей до грехопадения. Что же касается нравственного закона, то он признаётся нами обязательным не только для людей, но и для всех духовно-разумных существ, даже, как мы знаем, для Самого Богочеловека (Ин.4:34,9:4), и чем выше известное существо, тем более возрастает для него необходимость следования закону добра или совершенствования. «Для людей грешных, говорит *П.В. Левитов*, она носит только идеальный характер, для людей более праведных приближается к действительности и, наконец, для существ, достигших полного нравственного совершенства, идеальная необходимость исполнения нравственного закона совпадает с реальной, вследствие чего они делают именно то, что должны делать»[255]. Мы легко можем допустить, что кто-либо не подчиняется нравственному закону,

но никогда не примиримся с тем, что кто-нибудь *не должен* ему подчиняться.

Следующим свойством нравственного закона является его *непреложность*, или *неизменность*, которая основывается на святой или непреложной воле Божией (Иак.1:17; 1Петр.1:24,25; Пс.118:89 и др.). Непреложность в сущности есть та же необходимость, рассматриваемая с точки зрения ее вневременности. Даже в будущей жизни основные этические нормы сохранятся неизменными (1Кор.13:8). Словом, нравственный закон, по выражению *Цицерона*[256], «существует вечно и неизменно», но в то же время он подчинен развитию и совершенствованию. Мы веруем, что непреложен закон по своей сущности, по тем существенным чертам и объективным основам своим, которые вечны и неизменны, хотя бы человек и достигал уяснения их последовательно и постепенно. Эта вера в неизменность нравственного закона, неограниченную никаким временем, служит главным основанием его безусловной ценности. Если бы мы могли предположить, что он есть только плод нашей субъективной организации, по существу изменчивой и условной, то наше уважение к нему должно было бы значительно уменьшиться. Изменчив же нравственный закон по своим индивидуальным определениям, насколько понимание неизменных требований закона у каждого индивидуума может развиваться и совершенствоваться, прежние определения его могут изживаться, стареть, и на место их всегда могут возникать новые и совершеннейшие.

Наконец, закон этот по происхождению своему *божествен* и, внимая ему, человек узнавал волю Божию. Потому-то ап. Павел говорит, что язычники, знающие только закон естественный, «знают праведный суд Божий» (Рим.1:32). Но в то же время нравственный закон, как имеющий характер психологического процесса, совершающегося в сознании человека в течение всей его жизни, есть закон человеческий, так как для своего определения, развития и уяснения требует самодеятельности человека[257].

X. Совесть

Проявление естественного нравственного закона в совести. История научной разработки вопроса о совести. Понятие о совести и различные смыслы, усвояемые этому термину. Действия совести. Различные состояния совести и причины различия в обнаружениях ее. Погрешима ли совесть или непогрешима? Можно ли говорить о совести в лице Иисуса Христа? Значение совести для нравственной жизни человека

Нравственный закон, и потому что определяется и уясняется не индивидуальными личностями только, а и целыми поколениями людей, в течение столетий, и потому что есть выражение и определение совершеннейшего образца деятельности нашей, достижимого нами только последовательно и постепенно, является идеалом, к осуществлению которого мы можем приближаться последовательно и постепенно. С сознанием и уяснением закона в нас является, таким образом, два образа нас самих: первый образ *эмпирический*, второй – *идеальный*. В силу нравственного чувства и естественного стремления к совершенству мы не можем не стремиться к тому, чтобы уничтожить в себе этот двойник свой, это раздвоение свое. Функция души, которая уничтожает эту двойственность в нас, которая прилагает общее требование нравственного закона к каждому отдельному поступку, следит за точным осуществлением его в этом поступке и, наконец, наказывает нас или награждает за него, и есть то, что мы называем *совестью*.

Очевидно, совесть служит выразительницей и как бы средой преломления нравственного закона в сознании того или иного человека. Она не есть что-либо существенно отличное от нравственного закона, являясь по существу тем же законом, но только рассматриваемым не с этической, а с психологической точки зрения. Нравственный закон мыслится нами как какая-то объективная норма деятельности, могущая существовать вне ее отношения к той или другой человеческой личности. Напротив, совесть есть явление более конкретное, составляющее

индивидуальную принадлежность человеческой личности[258]. Она есть не что иное, как естественный нравственный закон, прилагаемый самим человеком к своим отдельным поступкам и поэтому *пока* в общих чертах может быть определена как «суждение о собственных конкретных поступках в отношении их нравственного характера»[259].

Что может быть проще, по-видимому, слова «совесть», так часто употребляемого на человеческом языке! Каждому совесть хорошо известна, каждый слышит ее голос в своем сердце и поэтому каждый уверен, что он достаточно понимает значение этого слова. На самом же деле смысл слова «совесть» далеко не для всех очевиден. Это ясно показывает *история научной разработки вопроса о совести*.

Лаас полагает, что история совести восходит по своему началу до самого *даймония* Сократа[260]. Если, утверждая это, он хочет сказать, что только со времени Сократа философия занимается серьезнее исследованием вопроса о совести, то это утверждение имеет известное основание, но если его смысл тот, что лишь со времени Сократа человечество знает кое-что о совести, то оно явно несправедливо. Уже о Каине мы знаем, что он после совершения братоубийства бежит от лица Божия. Терзания совести не дают ему покоя и заставляют его быть «изгнанником и скитальцем на земле» (Быт.4:14). «И сказал Каин Богу: наказание мое больше, нежели снести можно» (Быт.4:13). В притчах Соломона есть речь о «мече» совести, «уязвляющем пустословов» (Притч.12:18), у Иисуса, сына Сирахова, говорится, что «хорошо богатство», при котором совесть свободна от «греха» (Сир.13:30).

Однако же самого слова «совесть» – συνειδησις мы не встречаем в Ветхом Завете[261]. Если же ветхозаветные писатели не раз упоминают о совести, то они вместо слова «совесть» употребляют слово «сердце» (lev). Это слово имеет у них очень широкое значение, обозначая собой средоточие всех духовных явлений и, главным образом, явлений совести[262]. Это странное на первый взгляд отсутствие в Ветхом Завете определенного выражения для понятия совести находит для себя объяснение в особом складе ветхозаветной религиозно-нравственной жизни.

«Внешнее откровение Божие, выраженное в законе и пророках, говорит один из западных моралистов, заменяло до некоторой степени в Ветхом Завете совесть, посему учение о последней не могло вполне раскрываться здесь, составить особую область душевной жизни»[263]. Недоставало определенного выражения для понятия совести и в первых книгах Нового Завета, в Евангелиях, как известно, тесно примыкающих к ветхозаветному закону и всюду на него ссылающихся. Хотя, конечно, Иисус Христос не раз указывает в Своем учении на факты совести например (Мф.6:22,23:1–39 и др.), однако же ни из уст Его, ни из уст святых евангелистов мы нигде не слышим слова «совесть»[264]. Понятие о *совести* появляется у новозаветных писателей (ап. Петра и Павла) только со времени проповеди Евангелия язычникам и иудеям «рассеяния», у которых συνειδησις (на языке греков) и conscientia (на языке римлян) употреблялись, как общепонятные термины[265].

Первоначальное учение о совести мы, таким образом, должны искать среди языческого мира, в котором место израильского закона занимала именно совесть. Вначале и здесь не было учения о совести, пока тверды были религиозные понятия. Но с течением времени, когда религия в языческом мире стала постепенно разрушаться, человек начал мало-помалу обращаться к самому себе, к тому нравственному закону, который вложен Творцом в его природу[266]. Учение язычников о совести, особенно сильно развившееся в период нравственного падения греко-римского общества, перед появлением христианства, внушало им мысль о необходимости нового, лучшего строя жизни, каковой вскоре и был открыт им в Евангелии. Христианство, распространяясь среди язычников, находило здесь для себя уже несколько подготовленную почву – в совести язычников. Обращаясь к последним со словом евангельской проповеди, апостолы часто обращались к их совести, откуда и самое это слово (συνειδησις) стало обычным в устах апостолов и в писаниях их получило свое высшее одухотворенное значение[267]. Особенно часто говорит о совести ап. Павел. Он учит, что Бог у всех людей написал нравственный закон в сердцах и что все они будут судимы по *свидетельству*

совести в день воздаяния (Рим.2:15,16). Апостол ссылается на совесть как на сознание своего поведения, одобряемого нравственным чувством: «Истину говорю во Христе, не лгу, *свидетельствует мне совесть* (συμμαρτυρόθης μοι τῆς συνειδήσεως) в Духе Святом, что великая для меня печаль... за братьев моих» (Рим.9:1–3). В том же послании Павел вменяет в необходимость повиноваться власти не только из страха наказания, но и «по совести» (Рим.13:5). В послании к Коринфянам он пишет: «Похвала наша сия есть *свидетельство совести нашей*(τὸ μαρτύριον συνειδήσεος ἡμῶν), что мы в простоте и богоугодной искренности... жили в мире, особенно же у вас» (2Кор.1:12). «*С чистой совестью*, убеждает апостол своих соотечественников, мы должны приступать к Богу» (Евр.10:22).

Великие отцы и учители Церкви описывали различным образом, как совесть сопровождает человека на всех путях его жизни. Но у них мы не находим особых сочинений или трактатов о совести. Можно указать только разве на св. *Иоанна Златоуста*, весьма много рассуждавшего о совести в своих беседах, в толкованиях псалмов и в послании к Олимпиаде[268].

В западной отеческой литературе мы встречаем учение о совести прежде всего у св. *Амвросия Медиоланского.* Совестью он называет внутренний прирожденный закон, отождествляя его с законом, упоминаемым ап. Павлом в Послании к римлянам (Рим.2:14,15), то есть с lex naturalis[269]. *Бл. Августин* говорит часто о доброй и злой совести, из коих последнюю человек, по мнению его, сам по себе не может умиротворить: «От всего, о человече, ты можешь уйти, если захочешь, но только не от совести. Иди в свой дом, отдыхай на своей постели, погрузись в самого себя, ничего не найдешь в себе, куда бы ты мог скрыться от своей совести, когда терзают тебя твои грехи»[270]. Вообще же, с точки зрения своего учения о глубоком повреждении грехом человеческой природы, нуждающейся для своего возрождения в исключительных действиях божественной благодати, Августин старается более всего доказать нравственную слабость человека, и поэтому отвергает в нем самостоятельную деятельность совести. В противоположность Августину *Пелагий*

учил об естественной святости (naturalis sanctitas) в человеке, различающей между добром и злом.

Из последующего времени надобно обратить внимание на учение о совести *схоластиков*, положивших начало первым научным определениям понятия о ней. «Время схоластики, говорит *Гасс*, было временем особенного интереса к вопросам совести и особенно тщательной, хотя и неудачной по своим результатам, научной разработки этих вопросов». Ошибка схоластиков в данном случае, по мнению этого немецкого ученого, заключалась в том, что они подвергали совесть, как и многие другие предметы морального свойства, чисто внешнему рассудочному анализу и ложно признали ее не более как «практическим силлогизмом» – syllogismus practicus in intellectu[271]. И по *Меланхтону* (Defintiones theologiae) совесть есть «практический силлогизм», где большая посылка есть *lex*, закон, а меньшая и заключение – частный поступок, одобряемый или порицаемый законом. Здесь выдвигается идея закона, а совесть рассматривается как деятельность – *actus*. Так совесть *и доселе* трактуется в католических системах.

Предметом более глубокого исследования вопрос о совести сделался лишь в новейшее время. «Наше время, справедливо замечает проф. *М.А. Олесницкий*, во многих отношениях напоминает время брожения в языческом мире перед пришествием Господа Спасителя. Поэтому-то в последние десятилетия появился на Западе целый ряд монографий о совести, составляющей как бы продолжение начатого еще в древнеримском мире движения в пользу учения о совести. Много, конечно, сделано в этих монографиях для уяснения понятия о совести, но многое остается еще сделать»[272]. И по сознанию самих западных ученых моралистов, вопрос о совести далеко еще не исчерпан и окончательно не решен в появившихся монографиях, проблема совести всё еще остается открытой[273]. А один из выдающихся немецких моралистов, *Pome*, считает термин «совесть» настолько неясным и неопределенным, что готов бы уже совсем отказать этому термину в годности его для науки, требующей ясности и раздельности в понятиях, что он действительно и сделал во

втором издании своей «Этики»[274]. Но желание Роте изъять из научного употребления слово «совесть», раз оно существует в человеческом языке для обозначения известного круга моральных явлений, кажется, по меньшей мере, странным. Пусть будет и изгнано из употребления это слово, но ведь явления, известные под его именем, конечно, останутся. Кроме того слово «совесть» приобрело у нас право гражданства как одно из самых постоянных и выразительных, потому мы не только не вправе желать изгнания его, но, напротив, должны высоко ценить его и пользоваться им[275].

При обзоре новейшей литературы по вопросу о совести нас более всего поражает удивительное разнообразие определений совести, можно смело сказать, что сколько за последнее время появилось исследований о совести, столько же дано и определений ее. Все ученые почти единогласно признают, что совесть есть очень важная функция души, но в чем именно заключается сущность этой функции – об этом мнения ученых крайне разноречивы.

В видах более или менее правильного определения *понятия совести* мы обратимся к филологическому анализу слова, обозначающего это понятие. Слово «совесть» (греч. συνειδησις, лат. conscientia, франц. conscience, немец. Gewissen – от глаголов όιδα, scio и wissen) во всех европейских языках, древних и новых, слагается из общей приставки *со* (συν, con и ge)[276], указывающей на *совместность* действия, и корня от глагола, означающего понятие *ведения* или *знания*. Поэтому слово совесть в буквальном переводе по своей общей и основной психологической форме означает ни что иное, как *сознание*[277]. Тесная связь совести с явлениями сознания усматривается и из того факта, что в некоторых языках (например, греческом, латинском и французском) употребляется одно и то же слово, как для обозначения сознания, так и для обозначения совести[278]. Но, с другой стороны, существование в некоторых языках (как например, в русском и немецком) особого названия для совести, в отличие от сознания вообще, указывает, что эти понятия не совсем совпадают одно с другим. Именно совесть есть сознание, так сказать, sui generis, и

относится к сознанию вообще, как видовое понятие к родовому[279].

Что же это за *особое* сознание совести, и чем оно отличается от сознания вообще? Для разрешения этого вопроса надобно обратить внимание на значение указанной общей приставки в слове «совесть». Приставка *со* может указывать или на тот факт, что явления совести в большей или меньшей степени переживаются человеком *совместно* с другими людьми, что каждый при одинаковых условиях испытывает аналогичные состояния, или же на тот, что совесть есть *совместное* или *одновременное* сознание нескольких моральных явлений, совпадающих в одном психологическом акте – совести[280]. Два приведенных объяснения не исключают друг друга и могут быть приняты одинаково. В таком случае под словом «совесть» на основании филологического анализа этого термина нужно понимать сознание, присущее *всем* людям и заключающее в себе *одновременно* несколько моментов, определение которых дается уже анализом моральной жизни человека. Какие же это моменты? При совершении какого-нибудь поступка человек одновременно *сознаёт* требования нравственного закона, соответствие или несоответствие своих свободных намерений и действий этим требованиям и, наконец, те движения нравственного чувства, приятные или неприятные, которыми сопровождаются эти намерения и действия. Сознание, таким образом, присутствует одновременно при всех этих явлениях совести и без него эти явления, собственно, немыслимы. Однако сознание, которое есть внутренний свет, делающий все явления душевного мира видимыми в нас, освещающий их перед нами, как наши собственные состояния, так понимаемое сознание, входя в совесть, прилагается здесь не ко всяким психическим явлениям, а только к явлениям нравственного порядка, подобно тому, как слово *Господь*, выражающее прежде всего субъект власти, господства вообще, в отличие от другого, однозначащего *господин*, у нас исключительно усвоено Богу и означает собой только божественную власть[281].

С другой стороны, если мы обратим внимание на самое содержание или объем понятия совести как сознания, то увидим, что в нем собственно заключается два элемента – *познавательный*, теоретический, и *эмоциальный*. К первому – познавательному, относятся сознание нравственной нормы, или сознание добра и зла в связи с мыслью о необходимости первому следовать, а второго избегать, и оценка своей личности и своего поведения с точки зрения нравственного идеала, ко второму – эмоциальному элементу, относится сознание возникающих вследствие этого приятных или неприятных чувствований. Мы находим в совести присутствие познавательного элемента, когда, например, говорим о *суждении* или *голосе* совести, о *приговоре* ее, о *признании* или *непризнании* ею того или другого. Правда, мы, нередко и *не обсуждая* своих свободных намерений и действий, ощущаем от них внутреннее удовольствие или неудовольствие. Но в подобных случаях мы только неясно различаем, как образуется в нас то или другое нравственное *представление* о нашем поведении. Когда совесть наша, как обыкновенно говорят, неспокойна, это значит, что мы *осуждаем* себя за что-нибудь, хотя бы и *не обсуждали* подробно в данном случае поведения своего. И наоборот, спокойствие совести при известных поступках, совершаемых согласно с требованиями нравственного закона, свидетельствует о внутреннем *самооправдании* нашем, хотя бы мы и *не обсуждали* нарочито качества своих действий. Присутствие же в совести эмоциального элемента свидетельствуется ощущением в ней радости или скорби. Ведь не напрасно же мы говорим о *мирной* и *тревожной* совести, о совести, доставляющей нам *утешение* или причиняющей нам мучение[282]. Вот этим-то совместным присутствием в совести двух элементов – познавательного и эмоциального, и объясняется, почему совесть иногда называется в Священном Писании *сердцем* (1Ин.3:20–22), а иногда *умом*, мыслью (то есть собственно приписываются признаки ума) (Рим.7:22,23,13:5; 2Кор.5:11), а также и то, почему она иногда отличается от ума (Тит.1:15), а иногда от сердца (1Тим.1:5–19; Евр.10:22).

Принимая всё это во внимание, мы можем так определить совесть – *она есть одновременное сознание как требований нравственного закона и соответствия или несоответствия свободных намерений и действий этим требованиям*, *так и сознание приятных или неприятных движений нравственного чувства, которыми сопровождаются эти намерения и действия*. Такое *понятие* совести вполне подтверждается и словом Божиим. В известном классическом изречении ап. Павла о «*деле* закона, написанном *в сердцах*» язычников, о котором «свидетельствует *совесть* их (συμμαρτυρόθης αὐτῶν συνειδήσεως) и *мысли* их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую» (Рим.2:15), совесть представляется не чем иным, как одновременным *сознанием* того, что совершается не только в сердце, но и в мыслях человека по поводу того или другого его дела (το ἔργον) и что согласно или не согласно с нравственными требованиями (Рим.9:1–3; 2Кор.1:12; Ин.8:9).

С точки зрения данного нами определения совести открывается как несостоятельность некоторых других *различных смыслов*, соединяемых с этим морально-психологическим термином, означающим только нравственное сознание, так и то, почему самому этому сознанию (то есть совести) усваиваются разнообразные действия или отправления.

Так, некоторые из наших богословов-моралистов[283] и философов-психологов (например, *Чистович*) пришли к заключению, что совесть есть *особая*, *самостоятельная* сила или способность в человеческой душе. Но такой взгляд на совесть едва ли можно признать строго научным. Будучи не чем другим, как нравственным *сознанием*, совесть и есть только это сознание. «Совесть, говорит прот. *Т.И. Буткевич*, не может быть признаваема *особенной и самостоятельной* способностью человеческого духа, она принадлежит к области *самосознания*"[284]. А обращая внимание на самое содержание или объем понятия совести, то есть на присутствие в нем двух элементов – познания и чувства, совесть в известном смысле можно бы отнести и к проявлению в ней общих способностей наших – *понимать* и чувствовать в отношении к нашим свободным намерениям и действиям. Совесть, как такую

функцию указанных сил нашей души, можно сравнить с так называемым *художественным* вкусом. Если художественным вкусом принято называть внутреннее суждение об изяществе предметов природы или произведений искусства, сопровождаемое движениями в нас эстетического чувства, то тем более заслуживает названия *вкуса*, и притом гораздо высшего вкуса – *нравственного*, суждение или сознание нравственное, сопровождаемое особенными движениями нравственного чувства.

На том же основании из других воззрений на совесть нельзя признать правильными и те, которые относят ее к одной из названных сил души человеческой, или к *чувству* только, или только к *уму*. Совесть нельзя смешивать ни с каким чувством, ни с чувством *уважения*, которое, по мнению *Кирхмана*, составляет сущность совести[285], ни с чувством *сострадания*, из которого *Шопенгауэр* старается объяснить все явления нравственного порядка[286]. И это потому, главным образом, что существенный характер всякого чувства как чувства есть только *ощущение* приятного и неприятного, и никакое чувство не совершает таких разнообразных и сложных отправлений души, как совесть.

Несостоятельны взгляды на совесть и моралистов детерминического направления[287], которые, называя ее умом, хотя бы только практическим, утверждают, что она, как и ум, совершает процесс познания нравственных истин. Этот взгляд на совесть решительно опровергается учением ап. Павла, который, говоря о совести, ясно отличает ее от мыслей, возникающих на основании ее «свидетельства»: «Язычники, говорит апостол, показывают, что дело закона (τὸ ἔργον τοῦ νόμου) у них написано в сердцах, о чем *свидетельствует совесть* их, и (сверх того) *мысли* их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую». Все эти мысли суть обнаружения не совести, а познавательных сил человека, работающих над содержанием совести, это те рассуждения, которые часто соединяются с голосом и приговорами совести и при помощи которых мы то обвиняем себя, то оправдываем перед своей совестью. Подобно тому, как в состояниях тяжелого

теоретического сомнения поверхность нашей душевной жизни бывает возмущена противоборствующими волнами («муки сомнения»), так точно, и еще в большей степени, и в случаях нравственных колебаний мысли, обвиняющие или оправдывающие одна другую, как волны, воздымают нашу совесть, сосредоточивая всё ее внимание на тревожном вопросе. И как там только чувство умственной удовлетворенности восстанавливает душевное спокойствие, так и здесь только достигнутый мир с совестью исполняет душу радостью внутреннего довольства и нравственной удовлетворенности[288]. Отсюда ясно, что в средние века схоластики и Меланхтон в особенности ошибались, равно как и в настоящее время католические богословы ошибаются, называя совесть «практическим силлогизмом». Совесть не рассуждает, не умозаключает, а свидетельствует нам о норме нашего нравственного поведения, как и о самом поведении при свете этой нормы, прямо и непосредственно, подобно тому, как внешние чувства свидетельствуют нам непосредственно о тех предметах и явлениях, которых мы бываем свидетелями-очевидцами. Такое свидетельство не предполагает какого-либо суждения или умозаключения, оно только, как говорят, констатирует факт. Совесть есть непосредственное знание того, что есть и совершается в нас, и сила убедительности этого знания есть наивысшая для того, кто на нее опирается. На эту силу, по примеру ап. Павла (Рим.9:1–3; 2Кор.1:12), ссылается и всякий человек как на последнюю инстанцию, когда хочет убедить другого в истинности своих слов[289].

С точки зрения установленного нами определения совести нельзя понимать ее и *эволюционно-эмпирически*, как понимают ее доктор и психолог *Бэн* и другие эволюционисты (*Вильмар*[290], *Герберт Спенсер*, *Геккель*[291]). По мнению Бэна (Психология Бэна), совесть не имеет никакого зародыша в душе человека, который рождается, как *tabula rasa* в нравственном отношении. Поэтому движения ее искусственно создаются по типу того чисто внешнего авторитета (всё равно – будет ли это авторитет государственного закона, общественного мнения, или личный авторитет), которому по условиям своего положения человек

подчиняется в жизни. Как точный снимок (facsimile) этого авторитета, совесть одобряет и не одобряет только то, что хвалит и порицает этот последний, и в своих приговорах не может выйти из границ подчинения ему[292].

Такой чисто эмпирический взгляд на совесть положительно невозможен. Прежде всего надобно заметить, что с первых проблесков сознания каждый человек уже слышит в себе голос совести, и этот голос не следует и не подражает какому бы то ни было внешнему авторитету, как выходит это по теории Бэна, а, наоборот, предшествует ему, предваряет его, давая даже этому авторитету жизненную силу, и являясь, так сказать, самим источником его. Если же, наоборот, смотреть на всякий внешний авторитет, как на причину совести, то возникает недоумение, каким образом индивидуальная совесть может протестовать и действительно протестует против этого авторитета, которому обязана своим возникновением? Самая *живучесть* совести, не умирающей у людей при самых неблагоприятных для ее развития условиях, кажется совершенно необъяснимой, если не предположить, что она не есть искусственный продукт внешнего авторитета, как думает Бэн, а глубоко коренится в самой, природе самосознающего духа человеческого[293].

Еще менее возможен грубо *материалистический* взгляд на совесть. С точки зрения материалистов, совесть есть не что иное, как органическая функция, как химико-физический процесс, выделение мозга или особого рода нервное раздражение. Некоторые из них говорят даже совершенно открыто, что совесть и ее упреки – только смешной предрассудок, так как нельзя раздражаться тем, что худо действуют пружины телесной машины (*Ламеттри*). *Макс Норда*у, *Штирнер* и другие смотрят на совесть как на общепринятую ложь. По учению *Ницше*, пророка сверхчеловечества, добрая совесть есть только явление, сопровождающее хорошее пищеварение, а злая совесть – следствие расстройства пищеварения. Об угрызениях совести он отзывается уже вовсе неприлично. Итак, с точки зрения Ницше, совесть надобно ценить по работоспособности желудка.

Изложенное учение о совести – логически правильный вывод из материалистического мировоззрения. Если человек есть только случайное сцепление частиц материи, есть только кучка атомов, если в нем не действуют другие силы, кроме действующих в остальной природе, то и совесть может быть не чем иным, как физико-химическим или физиологическим процессом и, выражаясь словами Катрейна, «нужно только удивляться, что еще доселе не удалось, как мысль, чувство, желание и т.д., так и совесть представить химически чистой и пустить в продажу»[294]. Может быть, не один материалист питает надежду, что это когда-нибудь удастся. А между тем так цинично, как Ницше, позволяют себе выражаться только немногие. Уже одно приличие и некоторое внимание к публике должны бы заставить их набросить покрывало на последние выводы их учения.

В высшей степени ненаучно понимать совесть и в духе *дарвинизма*, как понимает ее, например, *Паульсен*, который называет совесть «нравственным инстинктом, показывающим человеку, что в нравственном отношении полезно ему и чего он должен избегать как вредного для своей души. При помощи воспитания и жизненного опыта инстинкт этот приобретается путем *сознательного* усвоения человеком известных привычек и навыков»[295]. Но совесть нельзя назвать инстинктом, хотя бы и нравственным, потому уже, что она есть сознание, *ведение* присущей человеку от природы нравственной жизни и его наличного морального состояния, а это совершенно не сообразно с понятием инстинкта[296], бессознательного по самому своему существу.

Еще менее можно с *сенсуалистами* (Шопенгауэр – тоже) признать совесть только показателем согласия или несогласия наших отдельных поступков с эмпирическим нашим «я», насколько оно в своей деятельности определяется органическими, этнографическими и историческими условиями и развивается во времени. Что совпадает и согласуется с этим нашим эмпирическим «я», то будто бы мы называем добрым и справедливым, всё же противоположное – худым и несправедливыми. Но бесспорный опыт свидетельствует, что

совесть часто протестует не против только отдельных поступков человека, но и против самого нашего эмпирического «я», находя его далеко не в том состоянии, в каком должно бы быть, и указывая нам, вместе с тем, на наше идеальное «я»[297].

Наконец, нельзя (с *Кантом*) признать совесть только соведением человека с самим собой, с своим идеальным «я», которое воспринимается в совести же и при этом или утверждает, одобряет наше эмпирическое «я», или отрицает его[298]. Но едва ли можно вполне согласиться с этим автономистическим объяснением совести. Дело в том, что среди всех народов, которые не погрузились окончательно в животное состояние, всегда совесть справедливо признавалась не просто голосом человека, хотя бы и идеального, но и голосом Божиим (est Deus in nobis), как бы ни были несовершенны их представления о Боге. И языческая философия устами величайшего своего представителя ясно говорит о совести как о сверхчеловеческом голосе в природе человека. Во мне живет какой-то *демон*, говорил *Сократ*, всякий раз, когда я хочу что-нибудь предпринять, я слышу голос его, советующий мне одно делать, а другого избегать[299]. *Цицерон* считает совесть отражением Божественного разума в человеке (ratio divina), законодательной силой, исходящей от Самого Бога[300]. Совесть, по нему, есть не что иное, как истинная воля верховного Юпитера, чем объясняется сила и величие этого небесного закона[301]. Сенека говорит, что в человеке живет святой Дух (sanctus spiritus), который наблюдает над всем, что происходит доброго и худого (Epist. 41), и совершает в человеке воздаяние как за добрые, так и за дурные дела (Epist. 97). И многие святые отцы Церкви, различая в духе человеческом ум, смысл и слово, в слове, то есть в тайных вещаниях совести, видели не только отражение, но и руководствование Слова ипостасного (Λόγος σπερματιχος, то есть прирожденное Слово – св. *Иустин Мученик*, *Василий Великий*, *Иоанн Дамаскин* и др.). *Ориген* считает совесть отношением нашего духа к Богу и представляет это отношение как закон Божий («О началах», 3). *Тертуллиан* представляет совесть как первоначальное сознание человека о Боге – animae a primordio conscientia Dei

(Adv. Marc. 1, 10). Св. *Григорий Богослов* указывает на существование в душе человека особого внутреннего судилища – τὸ ἔνδον ῥ ῆμ ᾳ, где человек как бы слышит суд Божий над своими поступками. По св. *Иоанну Златоусту*, совесть есть для человека естественный способ богопознания – τρόπος τῆς θεογνωσίας[302]. По учению Священного Писания, совесть есть закон, Самим Творцом *написанный в сердцах* людей (Рим.2:15), оно же называет совесть *сознанием о Боге* – συνείδησις Θεοῦ (1Петр.2:19)[303], обязывающим, приказывающим, следовательно, выражающим волю Божию, называет «словом Божиим» (Ин.5:38), «оком Божиим в сердцах людей» (Сир.17:7). Чуткая совесть Псалмопевца постоянно как бы слышит в сердце своем голос Правосудного Бога, Который «испытует сердца и утробы» (Пс.7:10), «знает мысли человека и тайны сердца его» (Пс.93:11).

К этому же заключению приводят и здравые соображения разума. Исключительно естественными силами души нельзя изъяснить величественного повеления, изрекаемого в совести: «Ты должен». Верить в повелительную силу нравственного долга и жертвовать для него всем на свете значит то же, что верить в личного Бога (ибо, по сознанию всех психологов, нравственное начало не может существовать вне личности) и в нравственное мироуправление Божие, которое не допустит, чтобы «труд» служения долгу был «тщетен» пред Ним (1Кор.15:58). Сам Кант не ошибался, когда, не находя в мире справедливости, которой требует нравственный долг, считал необходимым от бытия этого последнего постулировать бытие Божие и бессмертие души. Ошибка его состояла лишь в том, что «существование Бога и бессмертной души не есть требование чего-то другого, привходящего к нравственности, как думал он, а есть ее собственная внутренняя основа. Бог и душа суть не постулаты (требования) нравственного закона, а прямое содержание нравственного опыта – то, что в нем действительно дано»[304]. Во всяком же случае то, что Канту представлялось лишь туманно, ясно выражено в слове Божием: «то угодно Богу, если кто, помышляя о Боге (διὰ συνείδησιν Θεοῦ – «по сознанию», или буквально – «по совести Бога»), переносит

скорби, страдая несправедливо» (1Петр.2:19). В этом смысле совесть есть голос Божий внутри человека, она дана для «мира сего», но она «не от мира сего».

Еще менее из естественных сил души можно изъяснить непобедимость совести, по которой ее не одолевают ни лесть, ни насмешки, ни угрозы, ни самая смерть. «Между всеми земными силами, говорит *Лютард*, мы не знаем никакой высшей, чем *совесть*, мы все склоняемся перед ее авторитетом. Всякому известны случаи, где совесть *одерживает верх* над так называемыми «требованиями рассудка, интереса, личного расчета как в жизни нравственной, так и религиозной. История мученичества за религиозные убеждения представляет много примеров этого рода»[305]. Но и этого мало.

Опыт показывает, что в совести человек прибегает как бы к суду Божию. Здесь ищет убежища невинно гонимый человек, ожидающий себе праведного суда от нелицеприятного Судьи, тогда он, так сказать, под покровом Высшей Правды чувствует себя совершенно безопасным в своей совести и может противостоять целому свету[306]. Ап. Павел для оправдания себя от ложных обвинений обращается к праведному суду Божию и ссылается при этом на свою совесть, говоря: «Подвизаюсь всегда иметь непорочную совесть пред Богом и людьми» (Деян.24:16). Потому же ап. Петр говорит: «Имейте добрую совесть, дабы тем, за что злословят вас, как злодеев, были постыжены порицающие ваше доброе житие во Христе» (1Петр.3:16). Но совесть, будучи авторитетным защитником человека невинного, вместе с тем является неумолимым судьей человека виновного. Здесь грешник становится перед праведным судом Божиим, на котором и предстоят ему и давние его беззакония, как бы только что совершенные, и который предуказывает на будущий Страшный суд Христов[307]. По словам *Гамлета*, героя *Шекспира*, совесть всегда делает людей «робкими» (в мыслях и поступках), вселяя в них безотчетный, невольный «страх грядущего по смерти». Подобный страх почувствовал в своей совести братоубийца Каин, когда трясся от него после совершения своего гнусного

преступления (Быт.4:13,14). И прокуратор Феликс пережил такой же страх в своей совести, когда выслушал вдохновенную проповедь ап. Павла «о правде, о воздержании и о будущем Суде» (Деян.24:25). Он «пришел в страх, пишет *Фаррар*, когда оглянулся назад на свое запятнанное и преступное прошлое… Он не мог скрыть в себе ни чувства ужаса, ни упреков пробудившейся *совести* и тотчас же прекратил дальнейшие речи»[308].

Впрочем, когда мы отвергаем в совести соведение человека только с самим собой, утверждая, что в совести мы слышим голос Божий, видим око Божие, то при этом не допускаем какого-то особенного сверхъестественного откровения или непосредственного вдохновения Божия[309], что по-видимому, готовы допустить некоторые богословы[310]. В совести, соответственно ее прямому значению как нравственного сознания, и притом именно *личного* нашего сознания, мы сознаём свои собственные нравственные чувствования и желания, а не другого Высшего Существа в нас. Если бы не мы себя, а Божественная Личность сознавала себя в нашей совести, то этим уничтожилось бы единство нашего сознания и Личности и такое сознание не было бы более *нашим* сознанием, а было бы скорее *богосознанием* в нашей личности. Следствием греха первых людей было, между прочим, и то, что Бог удалился от них, потому что они удалились от Бога, но, несмотря на это удаление от Бога, в людях живо было нравственное сознание – стыд и страх (Быт.3:7–10), или совесть, которая уже не могла быть голосом Божиим. Правда, голос Божий был всё еще слышен и падшими людьми, но уже не в совести их, а в чрезвычайном внешнем явлении Бога, как «голос Господа, ходящего в раю» (Быт.3:8). Тем не менее метафорическое название совести голосом или оком Божиим заключает в себе ту верную мысль (объясняющую его общераспространенность), что в совести мы действительно воспринимаем неистребимое, от нас не зависящее свидетельство нашей постоянной зависимости от высочайшей нравственной личности, убеждение, что есть высший авторитет, проистекающей не от нас, или от природы, или от нашего

воззрения на природу, но от самого этого авторитета дается этим авторитетом в совести убеждение, что не только мы знаем закон и наше отношение к нему, но и кто-то другой, высший нас, словом – Бог, знает всё это и требует от нас покорности Себе[311]. Естественный нравственный закон, на котором покоится закон положительный, по существу своему божествен, так как Сам Творец вложил его в нашу природу, почему он возвещает нам Его волю. А так как совесть только прилагает этот закон к отдельным поступкам и из него черпает свою обязательную силу, то по справедливости мы можем назвать совесть в известном смысле голосом Божиим. Она показывает нам, что в данном *случае* Бог нам повелевает или запрещает[312]. В совести мы действительно слышим голос Божий, но не прямой, непосредственный, как в Откровении, а преломленный в человеческом сознании. Поэтому известный средневековый теолог, францисканский схоласт, кардинал *Бонавентура* называет совесть герольдом и вестником Божиим, который то, что говорит, провозглашает не от себя, а по повелению Божию, подобно тому, как герольд объявляет повеление царя[313]. Голос совести есть собственно голос вечного закона нашего человеческого существа, но этот голос носит в себе все признаки своего божественного происхождения. И в этом смысле совесть есть голос Божий[314].

Сообразно с этим понятием о совести, в ее *функциях и отправлениях* должен проявляться тройственный вид высочайшей власти, именно власть законодательная, судебная и исполнительная. И мы действительно сознаем, что в совести не только воспринимаем нами узнанный закон нравственный, но и слышим обязательства к исполнению его (Рим.2:15,13:5), это и есть так называемая *законодательная* функция совести, не только *обсуждаем* отдельные намерения и действия свои, послужившие поводом к возбуждению совести с точки зрения общих требований закона, но и слышим *суд* над самими собой, независимый от всех наших софизмов, это и есть то, что называется судебной функцией совести (Ин.8:3–5,7,9)[315], не только испытываем радость или огорчение временные, частные, которыми сопровождается наше поведение и которые

составляют нашу внутреннюю награду и наше внутреннее наказание, но и предвкушаем вечный рай и вечный ад, в этом и состоит так называемая *исполнительная*, или *мздовоздаятельная*, функция совести (Рим.9:1–3; 2Кор.1:12)[316]. Но различая в совести вслед за другими богословами-моралистами все эти функции, мы должны понимать их скорее в метафорическом, чем в собственном смысле. Иначе мы близки были бы к тому, чтобы вместе с некоторыми другими считать совесть особой, самостоятельной силой души, что, как мы знаем, противоречит правильному понятию о совести.

Если бы грех не вошел в мир, то совесть была бы ритмическим свидетельством нашего единства и полного согласия между нашим эмпирическим и идеальным «я», но с грехопадением совесть наша разрушила это единство и в самых проявлениях своих стала разнообразной.

Совесть есть общечеловеческое явление. Она не связана национальными или местными и временными ограничениями. Голос ее слышится во всяком человеческом сердце. Но будучи одинаково присущей всем людям, совесть весьма различна у разных людей и даже в одном и том же человеке не всегда действует одинаково. Опыт показывает, что ее свидетельства часто бывают разноречивы до противоположности. Не говоря уже о том, что совесть некогда не только оправдывала, но и освящала религией человеческие жертвоприношения, служения Венере, Адонису, дикие оргии в честь Бахуса и многое другое подобное, и в настоящее время среди людей, просвещенных светом христианской веры, голос совести до того бывает различен, что часто даже один и тот же человек в различные периоды своей жизни и на различных ступенях своего развития является то более, то менее совестливым, то оправдывает, то осуждает на основании совести одни и те же вещи в нравственной области. Совесть отвечает тогда общему ходу духовной жизни человека и вместе с изменением последней может изменять и свои решения. «Она может, говорит *Вине*, внушать и повелевать действия самые противоположные между собой, и трудно обозначить наперед, a priori, те действия, которые ни в каком случае не могут быть одобрены

совестью»[317]. И не только во времена языческие, когда человечество изнывало под тяжестью беззаконий, но и во времена христианские способность ясно и определенно понимать голос совести не сразу дается человеку, а приобретается им *постепенно* и то с великим трудом. Ап. Павел, рассуждая о *постепенном* возрастании человека в нравственном сознании, говорит: «Всякий, питаемый молоком, не сведущ в слове правды, потому что он младенец. Твердая же пища свойственна совершенным, у которых чувства навыком приучены к различению добра и зла» (Евр.5:13,14). И еще: «Не сообразуйтесь с веком, но *преобразуйтесь обновлением ума вашего*, чтобы вам познавать, что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная» (Рим.12:2). И так как только совершенный христианин удостаивается принять в себя «ум Христов» (1Кор.2:16), то, пока кто не достиг «в меру возраста исполнения Христова» (Эф.4:13), не может признать себя способным ясно и определенно понимать голос совести.

Под руководством слова Божия можно указать на более заметные *различные состояния совести*, воспользовавшись для этого метафорическим представлением ее как функции законодательной, судебной и исполнительной.

Как функция *законодательная* совесть наша бывает иногда неведущей, колеблющейся и погрешающей. Совесть *неведущей* бывает тогда, когда не имеет надлежащего сознания о том, чего требует от нас воля Божия. Всё время язычества ап. Павел называет временем *неведения* (Деян.17:30), то есть временем неведения воли Божией. Совесть *колеблющейся* или *нерешительной* (conscientia dibia) бывает тогда, когда, зная закон, недоумевает или даже позволяет овладевать собою беззаконным мотивам. «Учитель благий, вопрошал небесного Учителя богатый юноша, что мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную?» (Мк.10:17), хотя ему хорошо был известен нравственный закон (Мк.10:19,20). Совесть *погрешающей* бывает тогда, когда, поступая несогласно с подлинным законом добра, доброе называет худым, а худое – добрым, так что, по свидетельству Священного Писания, и свет ей кажется тьмою (Ис.5:20,21).

Как функция *судебная*, совесть наша бывает немощной, усыпленной, ожесточенной. Совесть бывает *немощной*, или *слабой*, (1Кор.8:7,12), когда обязательная власть ее под влиянием страстей до того ослабевает, что она не может побудить человека к исполнению внушаемого ею же самой закона. Совесть *усыпленной* бывает тогда, когда она, подобно тусклому стеклу, набрасывает ложный цвет на предметы нашей деятельности, поступки худые объясняет из добрых побуждений и намерений, а цели эгоистические и порочные оправдывает благовидностью и внешней законосообразностью поступков. Совесть *ожесточенной* бывает тогда, когда сознательно и произвольно отвергают исполнение воли Божией. «Отступи от нас, говорят люди с подобной совестью, путей твоих ведети не хощем» (Иов.21:14).

Как функция *исполнительная*, или *мздовоздаятельная*, совесть наша бывает иногда пристрастной, лицемерной и сожженной. *Пристрастной* совесть бывает тогда, когда ясно указывая нам недостатки других людей, не возмущает нашего спокойствия даже при совершении нами тяжелых грехов. О людях с подобной совестью Спаситель говорит, что они сучок в глазе брата своего видят, а бревна в глазе своем не чувствуют (Мф.7:3). Совесть *лицемерной* бывает тогда, когда награждает нас миром незаслуженно, или по крайней мере, несоразмерно с совершенным нами добром. Иисус Христос называет лицемерами фарисеев, которые «давали десятину с мяты, аниса и тмина, и оставляли важнейшее в законе, суд, милость и веру, оцеживали комара, а верблюда поглощали» (Мф.23:23,24) и несмотря на это другими признавались и сами себя признавали праведными (Мф.23:28). Совесть *сожженной* бывает тогда, когда она как бы перегорает, совсем перестает угрызать нас за великие преступления, и мы совершаем их совершенно спокойно. Ап. Павел говорит, что в последние времена явятся «лжесловесники, *сожженные*» (1Тим.4:2), точнее – заклейменные «в совести своей» (κεκαὐτηριασμένοι τὴν ἰδίαν συνείδησιν)[318], то есть дошедшие до полного бесстыдства и наглого невнимания к голосу своей собственной совести. Это-то состояние духовной жизни человека, когда он становится как бы

моральным трупом, неспособным к восприятию истины и благодати. К счастью, люди с «сожженной» совестью встречаются редко. Большей же частью даже злодеи сохраняют в душе своей искру добра, которая при благоприятных условиях может разгореться. Значит в них совесть не умерла, а только уснула или же просто дремала.

Кроме указанных различных качеств и названий совести в Священном Писании совесть, с одной стороны, еще называется – *благой*, или *доброй* (ἀγαθή) (Деян.23:1; 1Петр.3:16–21; 1Тим.1:5,19), *прекрасной* (καλή) (Евр.13:18), *чистой* (αθαρά) (1Тим.3:9; 2Тим.1:3), *непорочной*, или *безупречной* (ἀπρόσκοπος) (Деян.24:16), и наконец, *Божией* (συννέιδησις τοῦ θεοῦ) (1Петр.2:19), какою и должна быть, а с другой стороны – *порочной*, или *лукавой* (πονηρά) (Евр.10:22), *оскверненной* (μεριασμένη) (Тит.1:15; 1Кор.8:7), *слабой* (ἀσθενουσα) (1Кор.8:7,12) и, наконец, идольской (συνέιδησις τοῦ εἰδόλου) (1Кор.8:7–13), то есть признающей идолов за действительно существующие силы.

Нужно заметить, однако, что все эти различные состояния совести в строгом смысле не могут быть относимы к самой совести (согласно с установленным нами определением ее) как к нравственному сознанию, которое по своему существу не может быть хорошо или дурно, а может быть только более или менее сильно или слабо. Лучше сказать, они применяются к совести не столько как к нравственному сознанию, сколько как к сознаваемому ее объекту, к различным степеням развития ума и нравственного чувства человека, из которых первый, конечно, может омрачаться, а второе портиться.

Чем же объяснить столь поразительное различие в обнаружениях совести?

Ближайший ответ на этот вопрос состоит в том, что совесть вовсе не есть с первой минуты бытия души нашей какой-то готовый, «полный и организованный закон», имеющий у всех людей одинаковое и всегда равное содержание[319]. Наоборот, она нуждается в образовании и *воспитании*, в своем развитии находится в связи с развитием ума и сердца и подвержена всему тому, чему подвержена деятельность этих последних[320].

При недостаточном развитии ее самой, как нравственного сознания или других соприкосновенных с ней душевных способностей, деятельность совести, конечно, будет обнаруживаться неправильно. Неправильное обнаружение совести может, например, произойти от того, что мы дошли до ложных принципов вследствие дурного воспитания или же чтения нехороших книг[321]. К особенно неблагоприятным условиям для ее деятельности надобно отнести испорченное чувство или развращенное сердце и умственное помрачение или невежество. Поэтому-то человеческие *мысли* о законе и его приложении к отдельным случаям жизни, по выражению ап. Павла, выступают перед судом совести, «то обвиняя, то оправдывая одна другую» (Рим.2:15).

Коренная же причина несовершенства совести лежит, конечно, в факте прародительского грехопадения, разобщившем человека с Богом и расстроившем все силы человеческого духа, в том числе и те, с состоянием которых ближайшим образом связана деятельность совести. Если наши прародители непосредственно после грехопадения и могли еще уразуметь своим потускневшим, но еще не окончательно омрачившимся умом истинное значение заговорившего в их душе голоса совести, то последующие их потомки оказались в положении более печальном. Хотя разум и прислушивался к голосу совести, говорившей еще в душе человека, однако же, погружаясь всё более и более в суету мирскую и всё более удаляясь от Бога, люди плохо различали этот голос и устанавливали правила жизни, не согласные с совестью, пока, наконец, и сама совесть не была совсем заглушена (1Тим.4:2,3; Ср. Мф.6:22). Этот процесс постепенного замирания совести в мире языческом изображен ап. Павлом в 1-й главе послания его к Римлянам.

Сказанным о причинах различия в обнаружениях совести предрешается весьма спорный в нравоучении вопрос, погрешима ли совесть в своих суждениях или не погрешима? Некоторые богословы-моралисты, вслед, может быть, за *Филоном*, назвавшим совесть «sermo rectus»[322], признают непогрешимость ее. Так, *Гофман*, видя в совести указание на

мысль о воле Божией[323], признает ее непогрешимость, почему и утверждает, что в случаях заблуждения и нравственной порчи человеку следует «только прислушаться к голосу своей совести», чтобы познать свое заблуждение и почувствовать свое извращенное состояние. «Дикаря, раздробляющего о камень дитя свое, говорит Гофман, Друза, которому долг мщения не дает покоя, пока он не настигнет жертву, вы напрасно будете убеждать рассудочными доказательствами в отвратительности и постыдности его действий. Нет другого пути привести его к признанию ошибочности и неразумности его действий, как побудить его свое действие поставить перед его совестью. Если он сделает это, то совесть непременно дает ему свидетельство неправоты его действий, и он неизбежно преклонится перед голосом совести»[324]. Точно так же *Pome*, рассматривая совесть как божественную в широком смысле деятельность в людях в ее пассивной форме, признает непогрешимость совести: «*Она никогда не обманывает человека*», говорит он[325].

Совесть действительно *непогрешима*, но эта непогрешимость ее – только *формальная*, субъективная. Совесть непогрешима по *общей форме* своей как *неизгладимое* сознание в человеке главнейших и всеобщих требований вечного нравственного закона. Она непогрешима по своему *общему* содержанию, которое сводится, как указывает самое слово «совесть», к *ведению добра и зла*, то есть к различению добра от зла в области самых элементарных требований естественного нравственного закона, настолько *элементарных*, что уже невозможно духовно здоровому человеку заблуждаться в *оценке* их достоинств. «Со времени падения человека, говорит *Вине*, совесть, как правило поведения, перестала быть тождественной во всех людях. Совершенно тождественным во всяком человеке осталось только *элементарное* чувство обязанности… Быть может только… самая *общая* сторона нравственности – *различие между добром и злом* составляет всеобщее и *неизменное* содержание совести»[326].

Всякий человек убежден, что должно делать добро, избегать зла и т.д. На основании этих *всеобщих* принципов он,

путем умозаключения, доходит до познания отдельных заповедей и запрещений. Но чем больше он входит *в подробности*, тем менее ясными становятся нравственные требования, и тем легче может вкрасться заблуждение вследствие превратного воспитания или дурных наклонностей. Злая, страстная воля производит могущественное влияние на разум (и на сердце) и мутит очень часто его суждения[327].

Отсюда – чем совесть может быть в нас по *реальному содержанию* своему, до какой степени может она *погрешать* – на это, к прискорбию, всегда довольно печальных примеров между нами. Погрешимость совести, или ее способность заблуждаться, признало Само Божественное Откровение, когда указало на нужду для человека в положительном нравственном законе. Пример погрешающей совести указывает ап. Павел в 1-ом Послании к Коринфянам (1Кор.8:7), назвав такую заблуждающуюся совесть «немощной». Состояние погрешающей совести прекрасно изобразил Св. *Златоуст*: «Есть много вещей, говорит он, которые по свойству своему не нечисты, но становятся нечистыми от немощи совести… Например, продолжает святой отец, прикосновение к мертвым телам по свойству своему не нечисто, но когда оно случится с человеком *немощной совести*, то делает прикоснувшегося нечистым». Ап. Павел, по словам Златоуста, «рассуждая о такой нечистоте, происходящей не от природы (дела), а от немощи совести, говорит так: »*Ничтоже скверно само собой, точию помышляющему что скверно быти* (Рим.14:14). Видишь ли, что нечистота происходит не от свойства вещей, а от слабости сознания?»[328].

Погрешимость совести вполне подтверждается историей жизни языческих народов. Она, например, свидетельствует, что при обращении язычников в христианство дело не ограничивается только напоминанием содержимого в их совести, как должно бы быть по теории *Гофмана*, упорная борьба миссионеров с языческими суевериями и нравами ясно показывает, что здесь нужна трудная и продолжительная работа во всём духовном существе человека-язычника, медленное, непрерывное и настойчивое влияние на всё его сознание.

Непосредственное обращение к совести язычника может иметь свое действие только в том случае, когда он уже несколько познакомился с христианским учением и благодаря этому знакомству нравы и привычки его народа уже значительно поколеблены в его сознании. Если человеку легко познать заблуждение и почувствовать свою нравственную испорченность, стоит только *прислушаться* к голосу своей совести, как полагает Гофман, то каким образом произошло то, что в течение веков и поколений не нашлось среди язычников ни одного лица, которое обличило бы заблуждения язычников и научило их истине[329]. Сократ, Платон, Аристотель и подобные им личности много раз, конечно, обращались к своей совести, и однако все они, наряду со своими соотечественниками, нередко разделяли языческие заблуждения.

В изложении учения о совести некоторые богословы-моралисты еще задают вопрос: «Можно ли говорить о совести в отношении ко Христу Спасителю?», причем решают его в положительном смысле[330]. Но подобный вопрос и тем более положительное решение его, совершенно недопустимые с православно-христианской точки зрения, могут быть допустимы разве только с точки зрения *ричлианства*, низводящего Богочеловека в степень хотя идеального, но всё же человека[331]. Утверждать существование в лице Иисуса Христа то, что мы называем совестью, это значит иметь в виду исключительно лишь человеческую природу Его (так как в Божестве вечный нравственный закон безусловно тождествен с Его волей), не обращая должного внимания на невозможность разделения в Нем человеческой природы от божественной, их разделять можно только в отвлеченном умопредставлении, а не в живом лице Богочеловека, в Его жизни и деятельности[332]. Поэтому приписывать человечности Христа совесть, понимаемую в нашем смысле слова, независимо от Его Божества – значит рассекать живое единство Его Богочеловеческой личности и допускать возможными такие случаи в Его жизни, когда человеческая природа действовала в Нем вне единства с Его божественной природой[333].

На этом основании мы скорее должны согласиться с теми богословами-моралистами, которые отрицая бытие нашей совести в природе невинного человека в раю и оставаясь последовательными, утверждают, что она не имеет отношения и к безгрешной человеческой природе Иисуса Христа. Этот взгляд может быть признан более правильным ввиду общепринятого понимания совести как сознания не добра только, но и к прискорбию, свободно соделанного зла. Так именно смотрит на совесть *Гасс*, когда говорит, что она вводит человека в существо нравственного, а так как в нравственном есть добро и зло, то и совесть *указывает на добро и зло*[334]. Если же совесть есть показатель в человеке добра и зла, то она не могла существовать в лице Святейшего Искупителя. Подобный же взгляд высказывает и протопр. *И.Л. Янышев*: «Спаситель мира, говорит он, обладал нравственным *чувством*, сознанием внутреннего *нравственного закона* и неотделимого от этого сознания *чувства долга*. Но так как, продолжает он, эти формальные обнаружения нравственной потребности человеческой природы развивались в Нем нормально: «Он не знал греха», то есть 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 (Ин.8:9), 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»[335].

Изложив учение о совести, укажем теперь *значение ее для нравственной жизни человека*.

Такое значение совести определяется главной целью жизни человека на земле, достижению которой она должна содействовать. Какая же главная цель, или назначение человека? Ему дано Самим Творцом право «обладать землей и

господствовать над всеми тварями земными» (Быт.1:28), но обладание землей и наслаждение ее благами не составляет для него последней цели, потому что не могут дать ему того, что он требует для себя как *образ Божий* и что должен приносить Богу как своему первообразу. Его высшее благо не может заключаться в области бытия тварного. Созданный с любовью к вечной истине, вечному добру и вечной красоте, он весь, так сказать, обращен к Богу, к Которому и должен постоянно стремиться. «Будьте совершенны, сказал Спаситель, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф.5:48; Ср. 1Петр.1:15; Лев.11:44,45,19:2,20:7,8), вот главная цель жизни человека на земле, возможное достижение которой, начинаясь во времени, должно продолжаться вечно. Св. *Иоанн Златоуст*, объясняя слова «сотворим человека по образу Нашему и по подобию», пишет: «Как *образом* назвал Бог образ владычества (над тварями), так *подобием* то, чтобы мы, сколько возможно человеку, делались подобными Богу..., по слову Христову: «Будите подобии Отцу вашему, иже на небесех»[336]. Но в стремлении к богоподобной жизни как высшей цели своей человек имеет много препятствий, которые стали неизбежными в его жизни со времени грехопадения, когда грех вошел в мир и подчинил своему господству весь род человеческий. Понятно, чтобы достигнуть богоподобия, нужно вести борьбу с этим нравственным злом, тем более трудную, что оно находится в самой падшей природе человека (Рим.7:23), почему и отличить его от добра иногда бывает очень трудно. Для победы человеку необходимо такое средство, которое постоянно бы говорило ему, что есть добро и что зло, а также и побуждало бы постоянно стремиться к первому и всеми силами избегать второго. Эту-то работу может исполнить не кто другой, как совесть человека.

В самом деле, совесть, как мы уже знаем, всякий раз, когда человек свободно совершает какое-нибудь действие или же только еще намерен совершить, оценивает это действие или намерение с точки зрения *сознаваемого* нравственного закона. И если только такие действия или намерения находятся в согласии с требованиями нравственного закона, она одобряет

их как нравственные, если нет, осуждает как безнравственные. Таким образом, она разделяет свободные действия и намерения человека на согласные с законом и несогласные, отделяет добро от зла и наоборот. Но, разделяя поступки человека на добрые и худые, совесть через это самое побуждает его стремиться к добру и отвращаться от зла[337].

Имея в виду эту главную и существеннейшую функцию совести, св. *Иоанн Златоуст* говорит: «Бог, в начале созидая человека, даровал ему естественный закон», сущность которого состоит в том, что «Он впечатлел в нас совесть, и познание добра и зла сделал вожделенным». Прямым последствием этого является то, что для человека становится совершенно ненужным всякое научение, для него достаточно одного руководства совестью, чтобы различать между добром и злом. Вот почему, говорит святой отец, нам уже не нужно учиться, что блуд есть зло, а целомудрие добро, мы знаем это от начала»! Бог «только запретил грех, но не учил о нем, потому что совесть предварительно научила нас этому»[338]. Что совесть может прямо указывать человеку, что добро и что зло, наглядное доказательство тому Златоуст видит уже в истории Каина и Авеля. «Авель, говорит он, принес свою жертву не по чьему-либо наставлению и не по внушению закона, но *наученный совестью*». И, с другой стороны, «откуда узнал Каин, что его намерение убить брата – злое, ибо если бы он не знал, что это намерение злое, для чего бы он стал скрывать его?»[339]. Всё это находит себе объяснение в существовании в человеке того достаточного закона совести, который заключала в себе с самого начала природа человеческая у всех людей[340]. Обобщая свои рассуждения о совести, св. Златоуст категорически заявляет, что «*знание о добродетели и о зле* положено в *совести* людей, и мы не нуждаемся ни в каком учителе, чтобы узнавать о них»[341].

Обращая внимание на это качество совести, *Ориген* вполне справедливо называет ее таким именем, как «воспитатель» (педагог) нашей жизни к Богу. «Совесть, по нему, есть тот самый дух (spiritus), который, по слову апостола Павла (Рим.2:15), существует в душе как педагог ее, как союзник и правитель, для

того чтобы наставлять ее на лучшее и очищать или уничтожать порок»[342].

Но побуждая человека постоянно стремиться к добру и всеми силами избегать зла, совесть и на самом деле может руководить им на пути к добру. Совершая какой-нибудь поступок, особенно если он не согласен с требованиями нравственного закона, человек непременно подвергается осуждению нелицеприятного, неподкупного и праведного судии – совести. Суд совести, по своим достоинствам, стоит неизмеримо выше всякого суда человеческого. Вот как изображает св. *Златоуст* деятельность совести как судьи. Хотя бы человек, говорит он, «учинивший грех и совершивший беззаконное дело, успел скрыться от всех людей, но от этого судии укрыться он не может, напротив, всегда носит в себе этого обличителя, который *беспокоит* его, *мучит, карает*, никогда *не утихает*, но *нападает* на него и в доме, и на площади, и в собраниях, и за трапезой, и во время сна, и при пробуждении, *требует отчета* в проступках и *поставляет на вид* и тяжесть грехов и угрожающее ему (грешнику) наказание»[343]. «Какое наказание может быть тяжелее мучений совести? – спрашивает св. *Амвросий Медиоланский*. Может ли быть другой приговор таким же суровым, как свой собственный, которым каждый сам себя обвиняет и порицает за то, что он несправедливо нанес обиду своему брату»[344]. О деятельности совести в этом отношении говорили и языческие писатели. «Преступник, по словам *Цицерона*, хотя бы ушел от кары судей, не уйдет от страха и мук совести»[345]. Преступник, писал и *Сенека*, избежавший преследования закона, скрывший следы своего злодеяния от взоров всякого постороннего лица, не избегает, однако же, укоров своего внутреннего судьи, укоров, которые достигают иногда такой степени силы, что перевешивают требования чувства самосохранения[346]. Что же имеет в виду совесть, когда терзает и порицает человека за уклонение от пути добра? Не имеет же она в виду одно только наказание человека. Нет, ее деятельность в этом отношении имеет и положительную цель – раз навсегда запечатлеть в нашем сознании греховность совершенного проступка и предупредить

повторение его в будущем. «Как усердный врач, говорит св. *Иоанн Златоуст*, совесть не перестает прилагать свои врачевства», невзирая на то, что ее не слушают. Благодаря этой своей постоянной заботливости она не дает грешнику дойти когда-нибудь до забвения о проступках своих и, выставляя их на вид, хочет «сделать нас не столь склонными к повторению прежних грехов». Значение совести в данном случае так велико, что «без этой помощи ее мы тотчас погибли бы»[347].

Однако, запечатлевая в нашем сознании греховность совершенного дела и предупреждая повторение его на будущее время, совесть может достигать этого не иначе как через возбуждение в человеке чувства раскаяния, которое именно есть не что иное, как признание всех бывших поступков греховными и желание вести новую лучшую жизнь. Что раскаяние вызывается в людях совестью – это Священное Писание подтверждает многочисленными примерами. Когда, например, совесть напомнила братьям Иосифа о грехе, то они принесли *раскаяние* уже спустя много лет в Египте (Быт.42:21,22). Когда пророк Нафан рассказал Давиду о бедняке, имевшем одну овцу, которую зарезал у него богач, то он вызвал в царе сострадание к бедняку, побудившее его раскаяться в своем преступлении и произнести строгий суд над самим собой (2Цар.12:1–6). Когда совесть *осудила* проступок Иуды, то он, сказано, «*раскаявшись*», возвратил 30 сребреников первосвященникам и старейшинам, говоря: «Согрешил я, предав кровь неповинную» (Мф.27:3,4), когда ап. Петр сознал свой великий грех – троекратное отречение от Христа, то он тоже раскаялся, ушел и горько плакал. Когда разбойник увидел вместе с собой распятым на кресте Иисуса, то он поражен был воплощением в Нем идеала кротости, человеколюбия и терпения и при свете этого идеала ясно сознал всё безобразие своей греховной жизни, раскаялся в своих грехах и сказал: «Помяни мя, Господи, егда приидеши во царствии Своем» (Лк.23:4–42)[348].

Раскаяние, вызванное совестью, коль скоро оно совершается *ради Бога*, непременно приводит к *спасению*, а

печаль мирская приводит к *смерти* (2Кор.7:10). Так, мирское раскаяние Иуды привело его к смерти, искреннее же раскаяние Давида, раскаяние ап. Петра и благоразумного разбойника привело их ко спасению.

Имея большое значение для нравственной жизни каждого человека в отдельности, совесть может иметь не меньшее моральное значение и для жизни человеческих обществ. Социально-нравственное значение совести не подлежит никакому сомнению: под влиянием ее жизнь общественная может получить более лучшее *внутреннее* и *внешнее* свое устройство.

Признавая обязательными для себя требования совести, каждый человек будет видеть в другом такого же человека, как и он сам. Каждый будет делать другим лишь то, что не причиняет им ущерба. Он всеми силами будет стараться, чтобы его поступки не оскорбляли человеческого достоинства другого, не вводили бы его в соблазн, согласно предупреждению ап. Павла: «Если кто скажет вам, это идоложертвенное, то не ешьте ради того, кто объявил вам, и ради совести… Совесть же разумею не свою, а другого» (1Кор.10:28,29; Ср. 1Кор.8:13).

Действуя на общество в благоприятном смысле, так сказать *внутренним* образом, совесть оказывает на него свое благотворное влияние и *внешне-объективным* способом. Как показывает история культурного развития человеческих обществ, она была наиболее деятельным началом усовершенствования так называемой общественности, или гражданственности. Отвечая на возражения язычников против врожденности и всеобщности совести, св. *Иоанн Златоуст* говорит: «С чего же, скажи мне, с чего их (язычников) законодатели написали законы о браке, об убийствах, о завещаниях, о залогах, о непритеснении ближних и о многом другом?» Конечно, нынешние законодатели могли заимствовать от своих предшественников, эти – от других и т.д. «Но от кого, спрашивает он, научились те, которые вначале и первые издали у них законы? Не ясно ли, что от совести. Ведь они не могут сказать о себе, что были с Моисеем, что слушали пророков, как этому быть, когда они язычники?» Так «очевидно, делает

заключение Златоуст, что на основании закона, дарованного Богом человеку вначале, при сотворении, на основании его (то есть совести) они и постановили законы»[349].

XI. Недостаточность естественного нравственного закона в падшем человеке

Проявление нравственности вне христианства

Всяким частным поступком, добрым или худым, человек сам себя ограничивает, то есть, совершая либо доброе, либо злое дело, он приобретает либо добрый, либо злой характер. Грех первородный, а затем личный усвоили человеку именно злой характер деятельности, человек по выражению слова Божия, стал «пить беззаконие, как воду» (Иов.15:16), зло стало как бы второй природой человека. Под влиянием этой греховной порчи самый нравственный закон должен был помрачаться в сознании естественного человека и искажаться в его обычаях и нравах. И ап. Павел действительно свидетельствует, что естественный человек под влиянием греха до такой степени исказил свой нравственный закон, что он «не иначе узнал грех (то есть свое греховное состояние) как посредством закона» (то есть уже откровенного, предносящего его сознанию идеал нравственной деятельности). «Ибо я, продолжает апостол, не понимал бы и пожелания (греховного), если бы закон не говорил: не пожелай» (Исх.20:16,17; Рим.7:8). Нравственный закон в падшем человеке носил на себе отпечаток его страстной греховной природы.

Понятно, что при таком понимании нравственного закона для него невозможно уже было нравственное совершенствование, у него не доставало знания этого совершенства, недоставало истинного Богоугождения, потому что он творил только свой греховный закон. Но мало этого. У него недоставало затем силы быть добродетельным, потому что развращенное не могло себя исправить (Екл.1:15), поврежденное – само себя восстановить, для этого нужна была творческая сила и мудрость. Его воспитатели, и так называемые просветители, раскрывали в нем только готовые силы и не давали ему новых сил, образовали его внешность, но не давали ему нового сердца. Един Бог дает нам новое сердце и дух нов

(Иез.11:19). Един Он силен изгладить грех, резцом железным написанный на скрижалях нашего сердца (Иер.17:1).

«Источник добра и силы есть Един Бог», говорит великий отечественный богослов. «Если человек стоит в добре и через то в общении с Богом, то он непрестанно почерпает от Бога силу делать добро, и потому как свободен желать добро, так и силен делать оное. Но если он допустил себя до греха и через то вошел в разлучение с Богом, то по мере удаления от Бога уменьшается у него удобность почерпать от Бога силу, и потому, когда воля его по природной свободе своей захотела бы сделать обратное движение к добру и Богу, сила делать добро уже не отвечает хотению, и человек не может прийти к Богу сам собой, без особенного чрезвычайного низведения к нему силы Божией»[350].

Подобные мысли о недостаточности естественного нравственного закона в падшем человеке и о необходимости для него закона богооткровенного мы находим и у вселенских учителей христианской нравственности. Так, св. *Ириней Лионский* на вопрос: «Почему Господь не положил завета (то есть писанного закона) отцам (то есть патриархам)?», отвечает: «Потому что закон положен не для праведных, а отцы были праведны, имели силу десятословия, написанную в их *сердцах и душах*, ибо они любили создавшего их Бога и воздерживались от несправедливости к ближнему. Поэтому и не нужно было вразумлять их запретительными письменами, так как они *сами в себе* имели правду закона. Но когда эта правда и любовь к Богу пришли в *забвение и исчезли* в Египте, то Бог, по великому благоволению Своему, явил себя людям посредством *голоса*… и предустроял человека посредством *десятословия* в дружбу Свою и в согласие с ближними»[351]. То же самое у *Василия Великого*. Он говорит: «Любовь к Богу (а также и к ближним), не есть что-либо учением приобретаемое… В нас вложено некоторое прирожденное стремление (λόγος σπερματικός), в себе самом заключающее побуждение к общению любви. И его-то взяв, *училище Божиих заповедей* имеет обычай *тщательно* возделывать, благоразумно воспитывать и, *при помощи Божией благодати*, возводить до совершенства»[352].

Несмотря, впрочем, на эту недостаточность естественно-нравственного закона в деле нравственного совершенствования и спасения, этот закон, тождественный, можно сказать, по своему существенному содержанию с богооткровенным законом Ветхого Завета (Втор.30:11–14), всё же имеет ту добрую сторону, что он будил в падшем человеке потребность лучшего, совершеннейшего нравственного состояния. Вот как говорит об этом в своем слове о воплощении св. *Афанасий Великий*, сам вышедший из язычества: «Еще до рождения своего мы (в лице предков) подвергались клятве законной и тлению, поработились суете и служению ложным богам, истинного Бога мы не ведали, истине предпочитали ложь, и впоследствии, подобно как в Египте стонал народ иудейский, и мы так же, в силу *врожденного нам закона*, стали молиться неизглаголанными воздыханиями духа и вопиять: «Господи Боже наш, стяжи ны» (Ис.26:13). В подобном же смысле один древний церковный писатель (Тертуллиан) допускал у всякого человека свидетельство души, «по природе» настроенной «к христианству»[353]. Не то это значит, чтобы христианство выродилось само собой из естественных потребностей человеческого духа[354], но то, что лучшая сторона в язычнике, его нравственный закон, предрасполагали его к христианству.

Проявление нравственности вне христианства, вне союза с Богом, словом – в язычестве, неподражаемо изображено в притче Спасителя о блудном сыне (Лк.15:11–32)[355], который, взяв от отца следуемую ему часть имения, пошел в дальнюю страну и там, живя распутно, расточил имение свое, а когда прожил всё и когда настал голод и крайняя нужда, то он пристал к одному из жителей страны той, чтобы пасти нечистых животных и разделить с ними их пищу. Духовный голод на чужбине и усилие заглушить его скотоподобными страстями, вот образ нравственного состояния язычников, которые, по словам ап. Павла, «будучи помрачены в разуме, были отчуждены от жизни Божией» (Еф.4:18) и были в отношении к Богу «дальними» (Еф.2:13,17).

Томим духовным голодом и подавляемый чувственностью *в себе самом*, язычник и *вне себя*, в своих отношениях к другим

людям, выработал и излюбил такие формы общежития, в которых и помину нет о нравственном достоинстве его природы и о нравственном тождестве духовной природы всего человечества. Чувственный характер лежал в основе всей нравственности языческих народов, тот же чувственный характер отразился и в их социальном быту. Источником и основным началом общественной жизни древних народов было начало фамильное, родовое, кровное, или, говоря другими словами, начало материальное, чувственное. Та же самая физическая природа, могущество которой тяготело над индивидуальным сознанием человека и подавляло в нем сознание его духовной природы, держала в рабстве и его социальный строй.

Не только грубые и невежественные племена, но и образованнейшие народы древности не признавали равенства всех людей по общечеловеческому их достоинству. Они разделились по *расам*, с ненавистью относясь ко всем чужестранцам. Древний *перс*, например, считал осквернением простое прикосновение к иноземцу, да и просвещенные греки и римляне смотрели на все другие народы как на варварские, с которыми у них как будто ничего не было общего. И внутри их собственных государств между свободными и рабами, гражданами и чернью существовало такое различие, какое свойственно только существам различной природы. Один и тот же народ разделился на *касты*, на сословия, из которых одно не хотело видеть в другом равного достоинства, роды захватили в свои руки власть и деспотически властвовали над остальными родами, в самой семье муж деспотически порабощал жену, родители жестоко и бесчеловечно обращались с детьми. По свидетельству Марка *Минуция Феликса*, отцы душили своих детей, топили, морили голодом и холодом, бросали на съедение зверям и птицам[356]. На женщину, на раба даже просвещеннейшие народы древнего мира смотрели как на одушевленную вещь или, лучше сказать, как на животное, жизнь которого всецело зависела от воли хозяина. В отношении господ к рабам не было ни малейшего человеколюбия. Рабы, ставшие негодными по причине болезни или старости,

выгонялись из дому или умерщвлялись[357]. В самых идеальных республиках, какие создавались знаменитейшими философами древности, рабство не только не исключалось, а еще и защищалось. Вот что говорит, например, *Аристотель* по этому предмету: «Раб есть человек другого человека. Существуют люди, которые суть рабы по природе, это именно те, для которых телесный труд составляет единственное полезное занятие. Существуют люди, стоящие настолько ниже других людей, как животное, это те, которые предназначены к услужению и одарены разумом лишь настолько, чтобы понимать приказания других» и т.п.[358]

Римское рабство, поившее, кормившее и одевавшее древнюю цивилизацию, в конце концов развило невероятный разврат. Классический Рим, «живший войной»[359], разорявший вселенную, получал отовсюду не только громадные богатства, но и захватывал тысячи рабов и тысячи жертв разврата. Вот почему ап. Павел, касаясь проявления нравственности в языческом обществе древнего Рима, изображает жизнь язычников в ужасающих красках: «И предал их Бог, говорит апостол, в похотях сердец их нечистоте, так что они сквернили сами свои тела», возмутительное, противоестественное употребление полов заступило у них место естественного удовлетворения похоти. «Они исполнены всякой неправды, блуда, лукавства, корыстолюбия, злобы, исполнены зависти, убийства, распрей, обмана, злонравия, злоречивы, клеветники, богоненавистники, обидчики, самохвалы, горды, изобретательны на зло, непослушны родителям, безрассудны, вероломны, нелюбовны, непримиримы, немилостивы» (Рим.1:24–31). В таких чертах апостол описывает жизнь язычников явную, а о *тайной* даже *стыдится и говорить* (Еф.5:12). Тайный разврат принимал у них столь страшные формы, что по всей справедливости можно назвать его с апостолом «постыдными страстями» (Рим.1:26), о нем можно говорить не иначе как с полным отвращением. Так именно и выражается об этом разврате *"Октавий"* у *Минуция Феликса*, когда с отвращением восклицает: «О, ужас! люди развратные совершают такие дела, к которым не может быть принуждено самое тяжкое рабство»[360].

Что сказано в вышеприведенных словах послания ап. Павла к Римлянам, то находило тогда повсюду в язычестве полное для себя подтверждение.

В *Риме* того времени мы видим одни величайшие пороки, без всякого покрова, во всём их отвратительном безобразии. Степень зла, до которого тогда ниспало римское общество, была так велика, что сами современники думали, что для потомства уже не возможен никакой прогресс в этом отношении. «Когда бывало пороков больше? спрашивает *Ювенал*. Вся сфера зла исчерпана, потомству нечего более прибавить»[361]. И *Гораций* говорит о своем времени: «Народ, худший своих отцов и предков, производит еще более худший род, а скоро мы увидим, что выродится и еще худшее поколение»[362]. Даже *Сенека*, более других римских писателей оптимистически настроенный, без преувеличения говорит: «Всё исполнено преступлений и пороков, согрешают более, чем сколько можно исправить наказанием. Ежедневно больше проявляется охота ко греху и незначительнее боязнь его. Своих пороков более уже не скрывает никто, их безбоязненно совершают перед глазами всех, невинность стала не только редкостью, но ее почти совсем не существует»[363]. О половой распущенности – главном господствующем пороке римлян – *Гораций* свидетельствует, что в его время уже нельзя было найти в Риме женских добродетелей[364]. *Тертуллиан*, близко знавший беспутную жизнь римских женщин, называет «храмы, рощи и другие священные языческие места», где жрицы предавались распутству, «тайными местами прелюбодеяния, разврата и других постыдных преступлений»[365]. Жрецы в свою очередь устрояли в храмах и капищах прелюбодейства, торговали честью женщин и придумывали всякого рода распутства. Гораздо чаще в жилищах жрецов, чем в самых распутных домах, совершались самые неистовые дела сладострастия[366].

В *Греции* того времени уровень нравственной жизни был, быть может, еще ниже, чем даже в Риме, потому что сами римляне учились необузданному разврату у греков. *Коринф*, например, был до того развращен, что вошел в этом отношении в пословицу. Пороки между коринфянами были те же самые, что

и между римлянами (1Кор.5:9–11,6:9–11,12:20,21). Нравственное состояние *галатийцев*, жителей Филипп, Эфеса, Кипра, Крита, коллосян, представляет ту же степень глубокого нравственного падения (Гал.5:19; Еф.2:1–3,4:17–19,5:3–5,18; Флп.2:15,3:18,19; Кол.3:5,7)[367].

XII. Краткий очерк нравственных воззрений в языческих религиях

Язычники при всём своем глубоком грехопадении не могли заглушить в себе требований своей нравственной природы, они искали идеалов, олицетворяли их и поклонялись им как божеству, но выражали в них большей частью свое искаженное нравственное понимание добра и зла и свою извращенную фантазию. Ап. Павел говорит, что, «как они не заботились иметь Бога в разуме, то предал их Бог превратному уму, делать непотребства» (Рим.1:28), их искаженные нравственные представления всегда находились в *связи* с извращением их религиозных воззрений.

Народы *семитской* расы, к которым относятся: ассирияне, вавилоняне[368], финикийцы[369], древние аравитяне, то есть сирийцы и арабы[370] и др., хотя всегда отличались глубокой религиозной верой[371], но поняли идею Бога слишком чувственно, представляли Бога существом ограниченным в смысле политеизма, отличавшегося, впрочем, меньшим количеством богов сравнительно с многобожием других языческих народов. На низших ступенях своего развития семиты ограничивались простым поклонением предметам вещественной природы (сабеизм, фетишизм, зоотеизм, антропотеизм или антрополатрия)[372], а на высших – обоготворением сил ее в различных образах и символах. Это эра великих героев, великих тиранов и страшных богоненавистников от Нимврода (Быт.10:8) до Навуходоносора (см. кн. пророков Даниила, Наума и пр.). Жестокость и чувственность (разврат и сладострастие) отличали культы этих народов, они же составляли отличительные черты их нравственности. *Тир и Сидон, Ниневия и Вавилон* навсегда останутся в истории народов типами безбожной, сластолюбивой и порочной жизни, истощившей, наконец, меру долготерпения Божия.

Существенным характером *арийских* народов было стремление к знанию и к воплощению этого знания в искусстве.

Но это знание и служебное ему искусство, судя по тем результатам, к которым оно привело арийцев, было, по вдохновенному выражению ап. Павла, не более как «плотским мудрованием» (Рим.8:5). Арийцы поняли идею Бога или натуралистически, или абстрактно, или дуалистически, а потому и в нравственной жизни допустили или косность, или нигилизм, или пассивное отношение к борьбе двух противоположных начал – доброго и злого.

Китайцы всегда были и остались представителями первоначального *оптимистического натурализма*, вполне довольного всем существующим. По учению, известному под именем религии *Конфуция*[373], в природе непосредственно открывается жизнь Божественная, которая состоит в противоположении и гармонии двух начал бытия: мужского – активного и женского – пассивного, воспринимающего, или неба (янь) – отца и земли (инь) – матери всех вещей. Небо и земля относятся вообще друг к другу как сила к веществу или форма к материи. Природа совершает обычное, постоянно повторяющееся свое течение, захватывая с собой и *человека*. В воззрении китайского мудреца на человеческую *личность* также преобладает натурализм. Человек, подобно животным и растениям, представляется у него продуктом природы и называется лишь «цветом природы». Как этот действительный мир есть соединение двух противоположных первоначал, неба и земли, равновесие и середина между ними, так и сам человек есть середина между небом и землей, и поэтому в своей жизни должен соблюдать равновесие этих противоположных начал. Китайская мораль и есть именно сохранение равновесия, середины между крайностями – разумом и чувственностью. Средний путь – всегда наилучший путь, крайностей не должно быть. «Всякая добродетель лежит в середине». Если держаться середины – это значит исполнять закон. Середина есть основание всего, а равновесие есть всеобщий закон. Если середина и равновесие налицо, то небо и земля находятся в мире, и все вещи удаются. «Мудрый всегда держится середины, а глупец пренебрегает ей».

Мораль Конфуция, полагающая добродетель не в чем другом, как в золотой середине между противоположными крайностями, всегда смотрит не на будущее, но только на прошедшее, что было, то и всегда должно быть. Всякое улучшение настоящего в моральной сфере (в случае его ненормальности) есть только возвращение к лучшему прошедшему[374].

Средоточием же китайской нравственной жизни является *семья*, в которой источник добродетели и счастья. Равновесие должно быть как во всём, так и в семейной жизни. Что небо для земли, то муж и отец для жены и детей, здесь, таким образом, находит себе преимущественное выражение гармония мировых начал. Брачный союз есть повторение и отражение в малом великого акта миротворения. Поэтому брак считается таким нравственным долгом, от исполнения которого никакой нравственный человек освободиться не может, безбрачие презирается как дело постыдное. Каждый мужчина обязан жениться, этим он и подражает небу, беспрерывно умножающему жизнь, и исполняет свои обязанности перед государством и семьей, государству он дает граждан, семье, под которой разумеются не только живые члены, но и умершие предки, он доставляет почитателей и служителей, ибо он будет производить членов, которые моложе всех живущих теперь и живших некогда, а обязанность младших почитать старших и служить им. Но высшей нравственности китаец достигает в государстве, которое является самым высшим олицетворением на земле небесных порядков. Прототип срединной монархии можно отыскивать в каждом китайском семействе. Государство есть та же семья, но семья разросшаяся и усовершенствованная во всех отношениях. В государстве полновластный владыка – император, как сын и представитель неба, царствующий не по произволу, но по вечным небесным законам, в семье владыка – глава дома. Император, как отец и воспитатель своего народа, обязанный подавать собой пример истинной нравственности, ответственен перед небом за нестроения в государстве и за преступления своих подданных, отец семейства ответственен перед государством за поведение

своей семьи. Засуха, наводнение, голод, моровая язва и тому подобные бедствия не наказание личного Бога, но простые следствия греха императора и народа, ему подражающего. Впрочем, всякое возмущение через грех целой природой опять восстановляется, море жизни подобно гладкому зеркалу, а если возмущается, возмущается только на поверхности и легкой зыбью, которая большей частью скоро заменяется совершенной тишиной.

В огромном родственном дереве срединной империи (в Китае считается всего сто фамилий, или родов) живы не только теперь дающие листву и цветы ветви, но и корни и ветви, по видимому, переставшие жить. *Почитание предков* – основная черта веками царившей в Китае системы социальной этики, имеет здесь место в столь широких размерах, как нигде более. Этот *культ предков* логически и практически связан с государственными и семейными началами Китая. Умершие имеют нужду в почитании живых, вследствие этого они заинтересованы в том, чтобы их род не угасал, чтобы китайское государство не погибало. В этом заинтересованы и живые, потому что для каждого из них придет день, когда он приобщится к предкам и будет нуждаться в памятовании о нем потомков. Отсюда понятна безусловная обязательность брака, желание иметь непременно сына (вещественные приношения – чай, фрукты, вино, яства, в память умерших приносятся только мужчиной, главой семьи), отсюда же понятно развитие института наложниц, восполняющих собой бесплодие супруги. Живые в Китае всё делают с благословения умерших[375].

Из всего сказанного следует, что нравственность и нравственная жизнь китайцев *неподвижна и косна*, без всяких высших побуждений к прогрессу и к развитию человеческой личности. Последняя всецело поглощена здесь социальными отношениями семьи и государства. В Китае семья всегда несет на себе ответственность за проступки своих членов, государственные власти также отвечают за преступления своих подчиненных. Получается курьезное положение вещей, в котором ответственность всегда видимо лежит на том, кто не виноват. Конфуцианство есть не что иное, как система

общественной и гражданской морали, насквозь пропитанная грубо прозаичным и крайне последовательным практицизмом. Оно не дает никакого идеала духовного совершенства, стоящего выше рутины и условности утилитарного морализма, и нисколько не согревается возвышенным чувством личной ответственности. В нем совершенно отсутствует элемент вдохновения и личного роста, который возможен только там, где есть вера в бесконечно высшее и абсолютно совершенное Божественное Существо[376].

В противоположность китайскому натуралистическому *дуализму*, хотя и не строгому, *браманство* (иначе браманизм), как оно выразилось в *Ведах* и *Упанишадах*, считает отвлеченное *единство* природы самим божеством с именем *вечного Брамы* (бога молитвы), или *Парабрамы*, признаваемого под видом великой или всеобщей *души мира*. Но эта душа мира не есть сознающий себя дух, отличный от мира, а бескачественная общая мировая сущность. Это идеалистически-пантеистическое воззрение браманства на божество определяет его взгляд и на самый мир и человечество, как на случайное, незаконное и призрачное проявление Парабрамы. Сообразно с такой теорией образования мира этот последний, после бесцельного существования, должен обратно возвратиться в Парабраму, который изводит (путем истечения)[377] из себя призрачные миры с тем, чтобы снова поглотить их собою. Мировое зло состоит именно в отдельном от Парабрамы существовании, природа уничтожает это зло истреблением отдельного существования смертью, человек должен уничтожить то же зло в себе физическим самоизнурением и аскетическим умерщвлением своей плоти. Но аскет должен умертвить и свою душу, он должен все свои мысли сосредоточить на одном Браме, который не подлежит никаким определениям, есть чистое бытие, не имеющее предикатов. Таким образом, нравственность браманов не имеет никакой положительной цели, если не считать за такую цель уничтожение частного, индивидуального существования и переведение человеческой личности в безличное бытие. Личное существование души по смерти тела в разных видах *переселения* есть наказание, а не награда.

Правда, браманы говорят о частных нравственных обязанностях каждой касты, которые у *кшатрия* – воина, у *вайсия* – купца, ремесленника и *судры* – земледельца, совершенно не те, что у *брамина* (молитвенника), то есть духовного, или жреца, но эти обязанности не ведут браманов ни к какому благу, да и ни к какому нравственному совершенству. Один только брамин способен к нравственно-совершенной жизни. Да и его нравственные обязанности – *квиэтизм* и аскетическое *созерцание* Брамы[378] – не устремлены к образованию и созданию действительности, он презирает и отрицает ее. Верх браминской нравственности есть самоуничтожение, достигаемое методическим самоистязанием, доходящим до дикого изуверства (сидение на огне, пребывание под дождем, под зноем), для того чтобы существовал один только Парабрама. Брамин отрицает брак, предоставляя его только людям нравственно незрелым, предпочитая ему пустыню, где он, погруженный в созерцание Брамы, в течение целых годов стоит неподвижно на одном и том же месте, изменяя это положение только для отыскания скудной пищи. Брамин отрицает общественные и государственные интересы, предоставляя заниматься ими низшим кастам. Таким образом, нравственность браманов, в отличие от оптимистической морали китайцев, отрицательная, пессимистически-*нигилистическая*, без надежды, без веры в то, что на развалинах отрицаемой жизни создастся когда-либо лучшая и совершеннейшая жизнь[379].

Еще резче эта отрицательная нравственность выступает в *буддизме*, представляющем собой завершение и последнее слово браманства, из которого он вышел[380]. Хотя от его возникновения прошло две с половиною тысячи лет, однако он обнаруживает такую живучесть, что индийцы еще доселе преданы ему, и он с успехом ведет пропаганду свою даже среди различных частей христианского мира.

Общее основание буддизма, являющегося, строго говоря, естественным и законным продуктом философии Вед, то же самое, что и браманства, то есть *пантеистическое*. Для браманов основа и сущность всякого бытия есть совершенно не

имеющий определения и содержания Парабрама. Буддизм идет дальше и признает небытием, обращает в призрак, не только мир, но и ту неопределенную и пустую первооснову мировой жизни, которая признавалась в браманстве под видом всеобщей души, души мира. «В то время, как по учению браманства, пишет *Лютардт*, этот ничтожный мир расплывается во всеобщее бытие в мировой душе, истечением которого или также мечтой которого и является этот мир, буддизм, с другой стороны, проводит идею ничтожества до последнего основания всякого бытия, и всё, что существует, разрешает в пустое ничто»[381]. Словом – буддизм не признает ни Творца, ни творения. Его учение начинается положением: «В начале было ничто». Всё происходит из небытия, потому небытие (ничтожество) составляет содержание и сущность всего сущего. Задача человека поэтому заключается в отрицании всего действительного как самого в себе ничтожного и в переходе в *нирвану*. Что это за нирвана, трудно сказать. Во всяком случае это не одно отрицание, не чистое небытие. Это скорее бытие, но только подчиненное иным, особым категориям, чем какими располагаем мы. Нирвана во всяком случае блаженство, но какое – трудно определить. По обыкновенному же определению нирвана – это такое состояние, когда в человеке абсолютно *угасает*, *потухает* всякое сознание, особенно всякое желание, и человек, так сказать, сливается с ничто – началом и конечной целью всего сущего человека и его нравственных стремлений. Если нирвана не есть отрицание бытия вообще, то во всяком случае она есть отрицание желания и деятельности. Как бы то ни было буддист не стремится к нирване, нирвана ожидает его сама собой. В этом мире он чувствует себя бездомным, на чужбине, не находя ни покоя, ни удовольствия, его будущее – уничтожение, настоящее – отрешение от всех удовольствий как совершенной суеты. «Всё – суета!», это учение Экклезиаста повторяется здесь в бесконечных вариантах. Человек – суета, небо – суета и земля – суета. Все явления мира преходящи и в существе своем скрывают только страдание. «Вот, о нищие, святая истина, учит Будда, о страдании: рождение – страдание, старость –

страдание, болезнь – страдание, смерть – страдание, соединение с любимым – страдание, разлука с любимым – страдание». Самый брак есть зло, насколько им умножаются личные бытия и их страдания. И к этим безутешным мыслям он относится вполне серьезно в противоположность нашим современным атеистам, предающимся безмятежному наслаждению благами мира. Он не уклоняется от выводов своего атеистического мировоззрения и живет подобно тому, кто не имеет ни надежды в этой жизни, ни веры в будущее.

Таким образом буддизм – это «колыбель *пессимизма*"[382]. Он представляет из себя самое мрачное *пессимистическое* мировоззрение из всех религиозных систем языческого мира и не без основания называется «религией отчаяния». Это религия пассивного востока, подавленного противоречием идеала и действительности и потерявшего всякую надежду на лучшее будущее. Этой религии буддизма соответствует его *нравственность*, все люди равны не потому, однако, что все – род Божий, но потому, что все они одинаково несчастны и ничтожны и все стонут под тяжестью одной и той же судьбы. Поэтому единственным чувством, приличествующим человеку, может быть только чувство *скорби* о внутреннем ничтожестве бытия, проникающем всякое чувствующее существо. Наоборот, всякое личное желание – несправедливость. «Вот, о нищие, святая истина о происхождении страдания, источник его – жажда, которая ведет от возрождения к возрождению, жажда удовольствий, жажда продолжения жизни, жажда власти»[383]. Только посредством уничтожения этой *жажды*, или всякого вообще желания, возможно достигнуть уменьшения или ограничения бедствий и несчастий. Нравственно хорошо всё, что содействует умерщвлению жизни, и, наоборот, нравственно дурно всё, что возбуждает привязанность к жизни. Грех – патриотизм, грех – жажда знания, грех – влечение к прекрасному, грех – любовь к женщине и дитяти. Нищий (*бикшу*) – равнодушный к своему отечеству, вероломно оставляющий на произвол судьбы жену и своего ребенка, чуждый всяких сердечных движений, с нищенской чашкой переходящий от дома к дому, а остаток дня проводящий под деревом *бо* в

размышлении о нирване, такой нищий – герой добродетели, святой буддизма.

Некультурные народы востока, конечно, никогда не могли понять вполне этой морали отчаяния, но они понимали ее проповедь сострадания, хотя и хладнокровную, без всякой излишней экспансивности, теплоты и сердечности, и Будда, стремившийся удалить человеческие страдания совершенно, много содействовал смягчению нравов своих последователей, в этом именно заключается вся тайна влияния его личности. Но тем не менее едва ли можно настолько преувеличивать значение буддизма, чтобы пророчить ему в будущем преобладание над христианством и вообще важную будущность, как это делают германские пессимисты вслед за *Шопенгауэром* и *Гартманом*, усвоившие себе многое из религии Будды[384]. С тех пор, как вышла в свет пресловутая «Жизнь Иисуса», принадлежащая перу *Ренана*, в которой личность основателя буддизма поставлена рядом с Основателем христианства, явился целый ряд других рационалистических сочинений, имевших своей задачей поставить на вид сходство в характере и учении *Готамы Будды* (*Шакиямуни*) и Христа. Такова известная книга *Э. Арнольда* «Свет Азии», таково и изданное в Англии (в 1895 году) буддийское «Евангелие» («The Gospel of Buddha») *Пауля Каруса*, приобретшее в глазах европейских поклонников и поклонниц Будды священное значение.

Буддизм действительно представляет некоторые *внешние* черты сходства с христианством, например, в монашеских обетах послушания, нищеты и целомудрия. Но по своему внутреннему существу он есть антипод, радикальная противоположность христианству, и не одному христианству, но и всякой религии, где только признается бытие личного Бога, это мораль без догмы, религия без Бога. Буддизм не есть даже религия, а собственно только философия, так как в нем нет никакого Бога, никакой молитвы, никакого личного бессмертия. Он представляет из себя попытку верить в самоизбавление от страданий жизни, и именно путем познания, путем чисто интеллектуального углубления. Но то, от чего он хочет освободиться, не есть грех и наш эгоизм, а просто страдание.

Как скоро достигнуто будет знание, так будет побеждено и страдание. Поэтому главным образом буддизм и не имеет ничего общего с христианством как «религией истинного спасения чрез примирение с Богом»[385].

Буддизм проповедует аскетическое самоотречение. Его проповедует и христианство в смысле отречения человека от своего эгоистического «я». Но они бесконечно различаются между собой по самому исходному пункту своего аскетизма, первый смотрит на бытие вообще как на зло, второе, напротив, признает бытие благом (зло случайно). Отсюда аскетическое отречение в христианстве есть не цель, как в буддизме, а лишь средство для приобретения нравственного совершенства. И христианин, и буддист стремятся достигнуть независимости от своей чувственной природы. Но буддист, подобно Самсону, губя своих врагов, погибает сам, напротив, христианин, побеждая природу, не погибает, но приобретает блаженную жизнь в общении со своим Первообразом.

Не говорим уже о том, что требования пустого аскетизма выступают в буддизме рядом с подлинно-нравственными требованиями. Так, строго запрещается здесь вредить своему ближнему, но не менее строго запрещается ранить паука или убить голубя[386]. Благочестивый буддист должен жить отрешенно от всего мира, как безродный странник или как уединенный обитатель пустыни, в нищенской одежде, с совершенным равнодушием к радости и скорби, исполненный сострадания ко всему живущему. Таким образом с величайшим презрением к миру идет в буддизме рука об руку мягкость и кротость по отношению ко всем тварям. Но эта кротость буддистов является выражением не энергии их деятельной любви, но простого сострадания[387]. Такое моральное настроение буддиста имеет, следовательно, не столько положительный, сколько отрицательный характер.

«В буддизме, говорит проф. *М.А. Олесницкий*, нет ни основания, ни цели для утверждения и развития основного принципа христианской нравственности – *любви*, которая как сама исполнена жизни, так в свою очередь повсюду творит жизнь, ее заменяет здесь *шопенгауэровское* сострадание, эта

добродетель человека больного, который чужд корыстных личных стремлений, потому что не чувствует интереса к жизни и не может удовлетворять своим личным целям и стремлениям, это добродетель человека разочарованного, который никому не враг, потому что не друг и самому себе, потому что ничего не ждет он от жизни и ничего в ней не ищет»[388].

Но там, где нет никакой положительной цели в жизни, необходимо парализован нерв у всякой целесообразной деятельности. В буддизме нет места одушевленным нравственным действиям, направленным к общественному благу и личному усовершенствованию. Здесь замечается презрение к труду, к женщине и ко всякого рода условиям социальной жизни на земле. Все земные дела и отношения, хотя бы то нравственного характера, лежат вне поля зрения буддиста, составляют область почти безразличного. Искатель аскетического созерцания оставляет всю эту область позади себя, потому что он стремится пойти далее жизни, которой касается эта область дел и отношений. В силу этого обстоятельства буддизм лишен всякого прогресса. В нем нет стремления преобразовать действительность в лучшую, чем она представляется в исполненном бедствий настоящем мире. Такого рода заботы и труды могли бы только удлинить жизнь и умножить страдания.

Чистый буддизм, который мы доселе рассматривали, возможен только среди относительно небольших групп своих последователей. В качестве же религии широких масс он превращается в простое идолопоклонство, представляет из себя самую извращенную форму жречества и мрачного монашества, как это рельефно обнаруживается в *тибето-китайском* культе *лам* и *Далай-ламы*. Он оказался, наконец, неспособным уничтожить кастовый дух и привить народу новые силы к нравственной жизни, как это уже начинают понимать и сами образованные индийцы[389]. Поэтому если просвещенные европейцы прославляют буддизм как верх человеческой мудрости, то в этом нельзя не видеть того болезненного пессимизма, который у тех и других одинаков[390].

Относительно более правильно поняли идею Бога *дуалисты*. Они признали личного Бога, хотя и не единого и ограничиваемого другим личным началом (у древних египтян – *Тефнетом*, по-гречески – *Тифоном*[391], у *персов Ангрmaниусом*, по-гречески – *Ариманом*). Персы, например, думали, что человек, созданный *Агура-маздой*[392] или по-гречески *Ормуздом* – добрым богом, поставлен с полной личной свободой в противоположность между добрым и злым миром, чтобы силой свободной воли содействовать торжеству Ормузда, войти в вечное тесное общение с ним и победить Аримана со всеми его злыми созданиями – *дэвами* (демонами). Последователь *Заратустры* (по-гречески – *Зороастра*), основателя персидской религии, борется не с жизнью вообще, а со злом во всех его проявлениях, и по этой черте нравственность персов, конечно, представляет более зрелую форму морали сравнительно с моралью индусов, у которых нравственная борьба есть в сущности сопротивление всяким проявлениям жизни. Мораль персидская не возводит *квиэтизма* в идеал нравственности по подобию браминов, и ее воззрения на жизнь носят менее резкий и мрачный пессимистический характер по сравнению с воззрениями буддистов. От этого мораль персов получает более жизненное и плодотворное направление. Культура природы, например, у них приобретает значение религиозной обязанности. Вместе с тем нравственность в *Зороастровой* религии основана не на чисто природных ощущениях, но на отчетливом сознании святой воли доброго бога. А через то нравственность персидская освободилась, хотя и не совсем, от натуралистического характера, перешла, так сказать, в более духовную область. Перс сознавал нравственное зло, не всегда, впрочем, отличая его от зла физического[393], вступал в борьбу с этим злом и при помощи Ормузда надеялся победить его даже здесь, в этой жизни. Но первопричину зла он перенес на мир богов, не признавая своего сердца злобным, а потому действительного нравственного совершенства и улучшения себя он не достигал, да и не имел надобности достигать. Он верил, что рано или поздно, но Ормузд победит Аримана, и творение снова станет чистым и

совершенным, каким оно и вышло из рук Ормузда, а потому сам являлся только пассивной ареной в этой борьбе двух противоположных начал[394].

Еще глубже поняли идею Бога народы классического мира – греки и римляне. Они тоже признавали божество личностью, но еще далеки были от идеи бесконечной духовной личности. Отвергши дуализм соседних народов – персов и египтян, они впали в противоположную дуализму крайность. Боги их – подобночеловеческие, ограниченные существа, только в гораздо меньшей степени ограниченные по сравнению с людьми. Они поняли своих богов слишком *антропоморфично*, человекообразно, в такой, по крайней мере, степени, до какой этот *антропоморфизм* не доходил ни в одной из древних религий. Они судили о богах по идеалам лучших людей своего времени – своих героев, а так как эти люди имели не одни совершенства, но и недостатки, то наряду с добрыми качествами человеческими олицетворяли в богах и эти недостатки – постыдные страсти и даже пороки людские. Боги классических народов, как создания творческой фантазии, прекрасны, бессмертны, в живом общении с людьми, но нередко и в высшей степени безнравственны. Их любовные похождения, интриги, о которых рассказывают мифические саги, нередко содержали в себе глубокий смысл, но зато нередко и глубоко возмущали нравственное чувство. Греко-римская мифология своими скандалезными сказаниями о богах производила деморализующее влияние на народную нравственность. Вообще эстетическое воззрение на богов не находилось у классических народов в полной гармонии с нравственным, их богам не доставало нравственной строгости, нравственной святости. А потому в образованных классах греческого и затем римского общества господствовало полное неверие или равнодушие к ним. Отсюда нравственность классических народов, как и нравственность их богов, не была высокой. Σωφροσύνη (от σως – здоровый и φρονή – мысль) – «здравомыслие», сохранение меры во всём[395], μεγαλοψυχία – так называемое «великодушие»[396] и όχι ὕβρις – отсутствие высокомерия, чтобы не навлечь гнева карающей *Немезиды*,

неусыпно надзирающей за делами богов и людей, вот общее правило нравственности, главная задача, об осуществлении которой заботился грек в своей жизни. А объективный идеал, или нравственное благо, обозначалось у греков словом καλοκαγαθία – соединение внутреннего и внешнего изящества, нечто вроде английского *джентльменства* в строгом смысле этого слова. Грек, дававший простор и волю природе, облекавший произведения ее в изящные формы и этим исчерпывавший нравственную деятельность свою, не знал греха как греха, а знал только ошибку, заблуждение, которые он допускал, впрочем, не по собственной вине, а по наущению богини Ἄτη, дочери бога неба – Зевса (Zeus-Dis, divus).

Напрасно классические философы, лирики и трагики, старались очистить народные мифические представления, напрасно за тот же труд принимались позже *стоики*, а затем *неоплатоники*, через *аллегорическое* объяснение мифов, навязывая им философский смысл и нравственное значение, народ не понимал абстракций, отвлечений, которые греко-римские писатели старались поставить на место прежних ложных богов, а люди ученые не были расположены примешивать к своему знанию какие бы то ни было мифологические представления. «Пока мы не имеем ясного представления о ближайших к нам явлениях природы, говорит в своей естественной истории *Плиний*, исследования наши не должны касаться того, что находится вне мира». На стороне преобразователей классической религии были только те государственные люди, которые заботились о поддержании старых народных верований как одной из главных основ общественного порядка. Столько же нравственны были и доступные только для посвященных языческие *мистерии*, распространившиеся в греко-римском мире под конец упадка народного политеизма[397]. Хотя *Цицерон* называет мистерии (самофракийские, элевзинские и дионисиево-орфические), в которых будто бы предлагалось посвященным особое высшее религиозно-философское знание, самым драгоценным сокровищем, завещанным миру греками, но уже то одно, что установленное обычаем торжественное празднование их

усвоено *Мессалиной*, распутной супругой *Клавдия*, и его глубоко порочным двором, уже это одно достаточно показывает, какое нравственное влияние имели они и почему народ признавал их школой разврата. Впрочем, мистерии имели некоторое значение в том отношении, что своим учением о грехе, бессмертии и мздовоздаянии они восполняли существующий в данном отношении пробел народной религии, давая этим верующим сердцам известное утешение и удовлетворение. Известно, что в них принимали участие *Сократ* и *Платон*[398].

XIII. Нравственные воззрения философские – деизма, пантеизма и материализма

Если сравнить нравственные воззрения естественных религий с подобными же воззрениями философскими, то нельзя не признать за последними того преимущества, что они предлагают идеалы нравственности в общем более возвышенные и более чистые, чем какие можно находить в языческих религиозных воззрениях. Такое превосходство нравственных воззрений философских перед воззрениями языческих религий обусловливалось переходом религиозного сознания у представителей философии с низшей ступени – политеизма на высшую – монотеизма. Философское движение мысли в области религии вообще выражалось в замене религиозного политеизма философским монотеизмом. «Вообще, говорит проф. *В.Д. Кудрявцев*, не было примера, чтобы многобожие, как признание многих абсолютных начал бытия, было возводимо в философский принцип, принимало вид философского учения о Божестве»[399].

Сказанное о превосходстве нравственных воззрений философских перед религиозными особенно надо заметить в отношении к философам нового времени, у которых можно так много находить нравственных понятий, заимствованных прямо или косвенно из христианства. Тем не менее и философские нравственные воззрения оказываются одинаково несостоятельными, с чем согласны и новейшие позитивисты. По мнению, например, Спенсера, «все возможные гипотезы – атеистическая, пантеистическая, деистическая и материалистическая равно несостоятельны, не только среди этих гипотез нет ни одной удовлетворительной, но и вообще такая гипотеза немыслима»[400]. Таким образом, атеизм или пантеизм[401], деизм и материализм, по Спенсеру, являются все безусловно немыслимыми. «Из существенных понятий, заключающихся в них, нет, говорит он, ни одного, которое можно было бы защитить логически»[402]. По разному образу мыслей касательно связи, в какой находится этот мир с Богом, как

древних, так и новых философов, высказывающих те или другие нравственные воззрения, можно разделить на *деистов, пантеистов* и *материалистов*.

Деистическая этика выступает из предположения личной творческой воли Божества, но такой воли, которая, создав однажды мир, отказалась потом от своей власти над ним и предоставила эту власть, хотя в начале и данным ею, но затем абсолютно независимым от нее, естественным законам.

Древнейший прототип деистического мировоззрения скрывается в смутном представлении древних о некоем верховном, абсолютном, властвующем над всем существующим таинственном законе бытия, о том, что греки называли *Роком* или *Судьбой* (Μόιρα, Ἐιμαρμένη). Понятие о судьбе, властвующей с роковой необходимостью над богами и людьми, с особенной ясностью выступает у греческих поэтов, преимущественно трагиков. В греческой философии, уже в самый ранний период ее, высказывалось деистическое воззрение (*Анаксагора*) на Божество как на верховный *Ум*, «давший стройный порядок (διεκόσμησε) всему, что было, есть и будет», а потом предоставивший дальнейшее развитие мира ему самому. Подобное же воззрение мы встречаем в философии *Аристотеля*, в которой Бог представляется только «перводвижетелем» (πρῶτον κινόυν), давшим первый толчок, или движение (κίνησις), образованию мира, а потом не вмешивающимся в его дальнейшую судьбу. В частности, та деистическая мысль, что Божество не заботится о человеческих делах («Dii humana non curant»), впервые высказана была *Эпикуром*[403], помещавшим Бога в какую-то трансцендентную пустоту и стремившимся всё происходящее в мире объяснить исключительно из естественных причин. В XVII-XVIII ст. получил наименование деистов целый ряд английских мыслителей – лорд *Герберт Шербери, Тиндаль*, *Болинброк* и др. Поборниками деистических воззрений во Франции были – *Вольтер*, *Дидро* и *Жан-Жак Руссо*. Но воззрения у французских деистов те же, что и у английских, только по способу изложения, соответственно французскому характеру воззрения их отличались большей

живостью и популярностью, чем объясняется и большее влияние их на европейское общество.

Замечательно, что распространение деистической философии в западной Европе исторически совпало с известнейшими астрономическими открытиями в XVII веке. Деизм стал распространяться именно с тех пор, как астрономия с помощью телескопа начала открывать в области неба новые миры, неведомые дотоле науке. Деистам стало казаться слишком наивным христианское мировоззрение, которое первым предметом божественного попечения признаёт землю (с ее обитателями), которая оказывается едва заметной точкой в беспредельном мировом пространстве. Они начали говорить, что с величием Творца громадной вселенной несообразно заботиться о судьбе своих *отдельных*, хотя бы и разумных творений. Духовное и нравственное в природе человека, обитающего на одной из самых незначительных планет в общей системе мироздания, представлялось им ничтожным пред грандиозными (но, заметим – бездушными) мировыми телами[404].

Несостоятельность деизма с религиозно-нравственной точки зрения очевидна сама по себе. Как жизнь вообще немыслима без постоянного непосредственного общения с первым ее источником, и каждый миг ее продолжения столько же зависит от Бога, сколько и самое начало, так и жизнь разумно-нравственных существ не может быть отчужденной от жизни Божией и способной развиваться из себя самой, ничего больше не почерпая из того источника, из которого она возникла. Величайшее благо человека состоит в любви к Тому и в общении с Тем, Кто наиболее вызывает любовь, в общении со своим Творцом. Человек не может жить вне этого богообщения. «Как лань желает к потокам воды, говорит Псалмопевец, так желает душа моя к Тебе, Боже» (Пс.41:2,3). Деизм удаляет человека от Бога, отнимает создание от Создателя, сына лишает Отца. Если не всегда, то в минуты душевного отрезвления мы повергаемся пред Всевышним в молитве и призываем Его к себе на помощь. Не молись Богу, не проси Его, говорит деизм. Он уверяет, что Всевышний, удалившийся по

сотворении мира в недосягаемые глубины вечности, не откликнется на молитвенный зов нашей души. Молитвенное обращение к Нему, по убеждению его, есть столь же странное суеверие, как обращение к буре с мольбой снабдить нас смелостью для встречи опасности, как просьба к моровой язве быть снисходительной к нам, как мольба к землетрясению пощадить нас. Но деисты забывают, что молиться можно только Богу и только молитва и данная свыше, а не самоизмышленная религия могут дать истинное успокоение и усладу страждущему сердцу. Деизм, разобщая человека с Богом, тем самым лишает его необходимого утешения, ободрения и нравственной поддержки в борьбе со злом, лишает надежды на благодатную помощь свыше в трудных обстоятельствах жизни и в деле спасения. Но Бог есть любовь (1Ин.4:8) и поэтому не может оставить предмет Своей любви, Свое творение на произвол судьбы. «Забудет ли женщина грудное дитя свое, чтобы не пожалеть сына чрева своего? Но если бы и она забыла, то Я не забуду тебя», говорит Сам Бог устами пророка (Ис.49:15). Мы не говорим уже о том, что при деистической точке зрения отрадное христианское учение о непосредственном любвеобильном промысле Божием, о восстановлении гармонии между добродетелью и счастьем, о будущей жизни, будущих наградах и наказаниях – всё это пустые слова и самообольщение. Но деистическое отрицание Промысла, если его проводить последовательно, должно вести и к отрицанию всякого прогресса и к отрицанию надежды на торжество добра. Духовный подъем человечества или прогресс противоречил бы всеобщему закону причинности, если бы не было Божественного провидения. Затем, если бы этим Провидением не регулировалась человеческая свобода, то зло беспрерывно разрасталось бы в мире, так как каждое совершенное зло должно расти и развиваться естественным порядком. Сердце человеческое должно бы было исполниться отчаяния при мысли, что не существует никакой высшей силы, противоборствующей росту зла. Но действие этой благой силы открывается везде в мире, и человек живет верой в торжество добра, то есть верой в Провидение[405].

Если деизм, отстаивая премирность Божества, впадает в крайность одностороннего трансцендентализма, то *пантеизм*, наоборот, ратуя за внутреннемирное присутствие Божие, сливает существо Бога с бытием мира. Бог не противополагается миру в качестве его Творца, как в деизме, а составляет с миром одно неделимое целое, он адекватен миру и *имманентен* ему. Основное положение пантеизма: «Deus est causa rerum *immanens*» – «Бог есть *внутренняя* причина вещей» – выражает ту мысль, что причина эта не есть что-либо внешнее по отношению к миру, но внутренне присуща ему, все явления мира реального и идеального относятся к ней как акциденции к своей субстанции. Другими словами, это пантеистическое положение выражается так – «реальный мир есть не что иное, как самовоплощение или самораскрытие мировой идеи». Таким образом, пантеизм есть такое мировоззрение, которое всё существующее, как идеальное, так и реальное, сводит к феноменальным видоизменениям («modificationes») одной и той же субстанции, которая существует сама по себе и есть самопричина («causa sui»), эта субстанция есть Бог, а Бог – всё равно что природа («substantia, sive Deus, sive natura»).

В пантеизме можно заметить два направления, довольно резко отличающиеся друг от друга – так называемого *панкосмизма*, или пантеизма *натуралистического, и акосмизма* или пантеизма *идеалистического*. По первому – Бог есть лишь совокупность законов природы, он поглощается миром или превращается в мир, Бог – во вселенной (*всё* есть Бог). Второй считает природу проявлением божественной силы, мир с его обитателями поглощается Божеством или превращается в Божество, вселенная – в Боге (Бог есть *всё*). В первом случае отрицается личность Божественная, во втором – человеческая, но в том и другом случае пантеизм извращает нравственные понятия. Оба его положения – как то, что Бог только в человеке достигает самосознания, вне же человеческого сознания есть безличная слепая сила, так и то, что человек не есть личное реальное существо, а только тень бытия, неизбежно ведут к ниспровержению нравственности. Если индийский религиозный

пантеизм, как мы знаем, признававший единую всеобщую жизнь как одно живое существо пришел к полнейшему отрицанию личности человека и признал высшим, заключительным идеалом человеческой жизни полное исчезновение в лоне бесконечного всеобъемлющего бытия, то позднейшие представители философского пантеизма не могли не прийти к сознанию глубокого противоречия между их идеей Божества и личным существом человека со свойственной последнему вменяемостью поступков. Оттого они не могли отказаться от попыток, хотя и неудачных, к сохранению нравственной печати, отличающей человека от других живых существ на земле, и признали в нем идею личного долга.

Первые зачатки философского пантеизма можно видеть в древнейшей греческой философии, приближающейся к пантеизму в форме *гилозоизма*, то есть принятия непосредственного единства материи и жизни, безразличия идеального и реального элементов. Это натуралистическое направление перешло в идеалистическое в учении *стоиков*. В новое время натуралистический пантеизм развил *Спиноза*, а идеалистический – *Гегель*. Самое слово «пантеизм» впервые встречается у английского мыслителя *Толанда* (1670–1722 гг.).

Стоики, основное правило которых гласило: «Действуй сообразно природе, и твоя жизнь сольется с жизнью природы», подобно греческому *Гераклиту*, признавали огонь единым общим, всё проникающим началом жизни, известным под именем мировой души[406]. Хотя не понятно было, каким образом от этой вещественной стихии может произойти нравственный характер внутренней природы человека, однако последним словом стоицизма была добродетель, но добродетель гордая, без веры в будущую жизнь, замкнутая в себе, избегающая борьбы, отказывающаяся от всякой попытки исправлять других и улучшать положение общества[407].

Не много дает позднейшим пантеистам и признаваемая ими субъективная идея долга, так как она, сколько бы мы ни наполняли ее разумным содержанием, всё же витает превыше своего содержания и вносит в сознание человека мучительный и вечный разлад между действительностью и идеалом. Вот

почему как древний стоицизм, не находя никакой опоры в своей добродетели, проповедовал самоубийство, так и пантеизм нового времени разрешился в *шопенгауэро-гартмановский* пессимизм, для которого «ultima ratio» жизни есть погашение жизни.

Но несостоятельность пантеизма открывается, главным образом, с религиозно-нравственной точки зрения. Пантеистическое абсолютное не есть Божественная личность, а есть именно такое отвлеченное понятие, которое может быть предметом философского умозрения, но не может возбуждать религиозно-нравственных чувств в душе человека. Отличительная черта религиозно-нравственного сознания состоит в том, что оно относится к Богу как к существу живому, сознательному, личному. Без этого невозможно истинное религиозно-нравственное настроение человека, особенно невозможна молитва, служащая наиболее типичным выражением этого настроения[408].

Пантеизм послужил исходной точкой для развития и так называемого *материализма*, который, как показывает самое название его, вместо пантеистического абсолюта-универса, признает последним основанием всего мира явлений *материю*, как бы последняя ни представлялась нами, в виде ли continuum'a – непрерывной, сплошь наполняющей пространство вещественной массы (*монистический* материализм) или же в виде совокупности абсолютно раздробленных на мельчайшие неделимые частицы *атомов*, отделенных друг от друга пустыми пространствами (*атомистический* материализм).

Вполне согласуясь со своими основными посылками, материализм влечет за собой отрицание всякого качественного различия между духовными и физическими явлениями, вся душевная жизнь сводится им в разряд материальных процессов, совершающихся в «мозговой субстанции». Если наша душа со всеми способностями есть не что иное, как «сумма» простых «функций мозга», и сам человек – не что иное, как высшее животное, то все его действия должно рассматривать, как необходимый продукт отправления мозгового вещества и внешнего чувственного влечения. Так

называемые *грехи* с материалистической точки зрения, только неизбежные следствия недостаточного питания и ненормальной организации мозга. Нравственное превосходство одного перед другим обусловливается свойством его питания – «человек и есть только то, что он ест». Очевидно, с точки зрения материализма невозможна постановка самого вопроса о человеческой нравственности. Мир нравственных идей, как и мир всяких психических отправлений в нас, бесконечно отличен от вещественных процессов и с отрицанием духовного начала или души должен бы был оставаться без всякого объяснения. Признавая одну лишь материю как нечто реальное, и не допуская в мире ничего духовного, идеального, материализм тем самым не может признавать никакого нравственного закона, и в практической жизни может приводить только к тому правилу деятельности, чтобы жить и наслаждаться благами, сродными природе каждого неделимого существа. Он учит, что так называемый нравственный закон есть измышление *эгоизма*, «первого законодателя и причины добродетели», и что его место должна занять естественная необходимость. Согласно материалистическому мировоззрению исключительное господство естественных законов природы (механических, физических, химических и биологических) устраняет всякую возможность для человеческого сознания изменить хоть в чем-нибудь ход мировой жизни, неуклонно направляемый этими законами. Отсюда материализм не только не совместим с предположением вмешательства каких бы то ни было духовных, личных сил в естественный порядок природы, но он, одинаково с пантеизмом, не совместим также и с признанием за человеческой волей какой бы то ни было *свободы*, одного из существенных факторов нравственности.

Если же материализм иногда идет рука об руку с юношескими идеалами, то это зависит от того, что дух материалистического неограниченного отрицания представляется в заманчивых чертах свободы и силы, не требуя особого труда и самоуглубления, тогда как для приобретения правильного понятия о свободе, о законе, о значении отрицания требуется известное напряжение мысли,

внутренняя борьба и самонаблюдение, чем юношество еще не обладает в достаточной степени.

Материалистическое мировоззрение есть естественный результат чрезмерного доверия к внешнему опыту как источнику познания. Вот почему времена сильного расцвета естественных наук, в основе которых лежит внешний опыт, и сопровождались широким распространением материализма. Так, мы наблюдаем это, например, в XVIII столетии во Франции и во второй половине XIX столетия в Германии. Но материализм (атомистический) – мировоззрение чрезвычайно древнее. У греческих писателей (Посидония, Страбона, Секста Эмпирика и др.) сохранилось предание, что родина его на Востоке. Начало его они приписывают некоему финикиянину *Мосху* или *Оху*, жившему еще до Троянской войны. Мы встречаем подобный материализм, и притом в виде довольно развитой атомистической теории, в древней Индии, в атомизме греческих философов *Левкиппа* и *Демокрита*, а также в *стоической* системе *Эпикура*, которую распространил между римлянами *Лукреций*. В Новое время мы находим атомистический материализм у *Гассенди*, философа XVII столетия, возобновившего идеи Демокрита и Эпикура, и у Гоббса («Левиафан»). В XVIII столетии мы встречаем материализм во Франции у *Ламетри* («L'Histoire naturelle de l'ame» и «L'Hömme»), у которого он имеет крайне отталкивающий вид в этическом отношении, и у французских энциклопедистов, в особенности у *Гольбаха*, которого «Systeme de la nature» представляет из себя, так сказать, кульминационный пункт всего материализма XVIII века. Наконец, в XIX столетии атомистический материализм находит себе место среди немецких философов (*Фейербах, Штраус*) и естествоиспытателей (*Фогт, Молешотт, Бюхнер*). Наиболее последовательное изложение этого материализма у Бюхнера, в его сочинении: «Kraft und Stoff».

Впрочем, положение о материальности всего существующего в мире разделяется далеко не всеми материалистами. Это есть мнение совершенно некритических умов в среде их. Ввиду очевидного отсутствия в так

называемых психических явлениях некоторых необходимых свойств всего материального, как, например, внешней протяженности, фигуры, веса и проч., последователи более умеренного или тонкого материализма, как, например, *А. Бэн, Е. Дюринг* и другие, не решались настаивать на материальности этих явлений[409]. По их мнению, атомы материи, обладающие вместе с механическими и психическими силами, служат только неточным началом или первопричиной *всех* явлений, в том числе и психических, хотя последние по свойствам своим не тождественны с материальными явлениями. В отличие от грубого материализма, более *философский*, то есть умеренный материализм, не отрицает в известном смысле и реальности психических явлений, но не придавая им характера самостоятельности, рассматривает их лишь как следствия первичных свойств материальных атомов, подобные (следствия) явлениям электрического тока, вызываемым вследствие взаимного соприкосновения двух материальных предметов[410]. Рассматривая, таким образом, психические явления, философский материализм, как видно, сходится с *Тертуллиановским* воззрением на душу человека как материальную sui generis. Очевидно, психическая жизнь – от ее простейших элементов (ощущений) до высших фактов мысли и воли, осталась неразрешимой для материалистов. И действительно, как из взаимодействия материальных частиц, из сцепления или разделения атомов материи могло возникнуть какое-нибудь психическое состояние – это совершенно ускользает от нашего наблюдения. Но если психическая жизнь для материализма остается неразрешимой мировой загадкой[411], то наш мыслящий разум, привыкший требовать для каждого действия соответствующей причины, принуждается допустить в качестве основы психических состояний начало, отличное от материи. Это начало мы называем *душой*. Итак, евангелие духа и у материалистов, так называемого, «научного» направления имеет только второстепенное, добавочное значение при евангелии плоти. Особенно ярко выступает несостоятельность морально-социологических воззрений научного материализма, коль скоро последний начинает трактовать о *нравственности*

животных, о самоотвержении обезьян, о семейных добродетелях птиц, о торжестве «женского вопроса» в пчелиных ульях, о стратегических талантах красных муравьев и т.д.[412]

Часть 2. Так называемые научные теории нравственности

XIV. Мораль эвдемонизма, или утилитаризма

Из предыдущего следует, что почти все направления философской мысли оказываются неблагоприятными в отношении к нравственности. Так же неблагоприятны в отношении к ней и все *так называемые научные теории морали*, которые, разделавшись со всякой метафизикой, пытаются установить более или менее твердые начала нравственности на основании одного наблюдения и опыта.

Из научных теорий морали прежде всего обращает на себя внимание *эвдемонистическая,* или *утилитарная,* этика. Эта этика внутренним основанием или психологическим мотивом нравственной деятельности признает стремление к *личному счастью.* С точки зрения морали утилитаризма качества наших намерений и действий должны определяться не отвлеченными понятиями о нравственном долге или благе, а именно последствиями, проистекающими от них для нашего внешнего благополучия. Хорошо то, что полезно; худо то, что вредно. Наибольшая сумма удовольствий для наибольшего числа людей – вот идеал утилитарной морали.

В самом грубом виде мы встречаем утилитаризм, точнее *эвдемонизм*, у *Аристиппа*, основателя одной из трех от *Сократа* ведущих свое начало школ, – *Киринейской*[413] . Правилом поведения и мотивом действий человека эта школа считает εὐδεμον – счастье, наслаждение, или, как это слово определяет сам Аристипп τὸ ἐξ τῶν μερικῶν ἡδονῶν σύξημα – совокупность отдельных, мимолетных наслаждений. Непрерывное блаженство на всю жизнь не зависит от воли человека. Своими усилиями мы можем достигнуть только удовольствий минуты – их и нужно искать. Цель жизни – радость; всё другое не имеет никакого значения для истинного мудреца: различие между постыдным и честным, справедливым и несправедливым – пустой человеческий предрассудок. Приятные состояния обнимают собой и душевные, и телесные радости; впрочем, телесные наслаждения лучше и необходимее

для блаженной жизни, а телесная боль много хуже страданий душевных[414].

Несколько чище и развитее эвдемонистическая система Эпикура. Мотивом и целью жизни должно быть, по ней, не столько мимолетное чувственное удовольствие (ἡδονή ἐν χίνησει, voluptas in notu), сколько отсутствие страстей и страданий, невозмутимость (ἀταράια) духа, которая достигается или через возможно полное удовлетворение всех потребностей, или через крайнее ограничение их (через воздержание). Вместе с тем Эпикур, духовное или, по его понятиям, умственное удовольствие отличает от непосредственно данного телесного и ставит его выше последнего, так как тело ощущает только настоящее, а душа движется и к прошедшему, и будущему. Впрочем, Эпикур предпочитает духовные удовольствия телесным на основании природного благородства своих стремлений, а вовсе не на основании принципов своей философии. Кант по справедливости удивляется, каким образом многие могли находить в эпикурейской философии основание – предпочесть духовные удовольствия телесным. «Если, – замечает Кант, – направление воли человека должно решаться чувством приятного и неприятного, то для человека всё равно, откуда бы ни происходило это приятное и неприятное… Как для человека, которому золото нужно на покупки, решительно всё равно, вырыто ли это золото из гор или промыто из песка (только стоимость его была бы одна и та же), так и для человека, ищущего только наслаждений в жизни, решительно всё равно: будут ли эти наслаждения умственные или чувственные, только бы этих наслаждений было больше, и каждое из них было бы напряженнее и продолжалось подольше»[415]. Как бы то ни было, Эпикур придает чувствованиям удовольствия столь важное значение, что необходимо сводит к ним всякую нравственную оценку. «Я не знаю, – говорит он, – как бы мог я постигнуть благо, если бы отбросил от него удовольствие»[416]. «Без удовольствия, по его словам, добродетели не были бы похвальны, ни желательны»[417]. Непрерывный ряд последователей Аристиппа и Эпикура, указавших основу нравственности в удовольствии,

проходит через все века и достигает наших дней. Из новейших систем утилитаризма достаточно остановиться только на двух теориях: *Бентама* (1747–1832) и *Милля*, как наиболее отвечающих современному состоянию науки формах утилитарной морали. Нравственное учение Бентама представляет собой утилитаризм в наиболее чистом, последовательном его виде.

Система Милля стремится устранить недостатки в учении Бентама и, по возможности, приблизить утилитарную этику к истиннонравственному идеалу[418].

«Природа, – говорит Иеремия Бентам († 1832 г.), – поставила человечество под управление двух верховных властителей – *страдания и удовольствия.* Им одним предоставлено указывать, что мы *должны делать.* К их престолу привязаны, с одной стороны, образчик *хорошего и дурного* и, с другой стороны, – цепь причин и действий. Они управляют нами во всём, что мы делаем, что мы говорим, что мы думаем; всякое усилие, которое мы можем сделать, чтобы отвергнуть это подданство, послужит только к тому, чтобы доказать и подтвердить его. На словах человек может претендовать на отрицание их могущества, но в действительности он всегда останется подчинен им»[419]. «Поскольку было бы безрассудно сказать, что человек создан для того, чтобы искать болезней, постольку же безрассудно сказать, что он должен искать неудовольствий. Следовательно, верховным принципом нравственности, с точки зрения Бентама[420], должно быть признано удовольствие, которое является единственным мотивом человеческой деятельности и ее последней целью.

Но едва ли можно полагать принцип удовольствия в основу нравственности. Принцип нравственного поведения человека, по самому своему понятию, должен отличаться *всеобщностью.* Между тем, в чувстве удовольствия более всего отражаются личные особенности каждого: один полагает свое удовольствие в одном, другой – в другом. Поэтому, если желательно оставить за удовольствием значение нравственного принципа, необходимо указать критерий, какие из удовольствия наиболее

ценны для всех в нравственном отношении. Этот критерий Бентам указывает в количестве приятных эмоций от удовольствия: чем *более* удовольствие дает таких эмоций, тем *выше* оно по своему нравственному достоинству. На вопрос, какие же вообще удовольствия доставляют человеку наибольшую сумму наслаждения, едва ли можно определенно ответить. Дело в том, что условия, влияющие на степень и силу удовольствия, у каждого отдельного человека весьма разнообразны. Они кроются и *вне* человека, *и в нем самом.* Из множества *внешних* условий можно указать, например, на далеко не одинаковые климатические и социальные условия; из *внутренних* условий – на большое разнообразие человеческих индивидуальностей, врожденных способностей, приобретенных привычек и навыков и пр.[421] Если же, таким образом, условия, влияющие на интенсивность наслаждений, не могут быть одинаковы, то возможно большее количество удовольствия не может быть руководительным началом нравственной деятельности, потому что оно не может обладать свойством всеобщности. Очевидно, количество удовольствия как критерий нравственности противоречит всеобщности нравственных предписаний.

Далее, чувство личного удовольствия, поставляемое единственной целью нравственной деятельности, всегда *эгоистично.* Между тем *нравственными* поступками всегда считаются именно поступки бескорыстные в собственном смысле слова. Мысль о безусловном бескорыстии служит, по справедливому замечанию *Лекки*, предположением всех наших суждений о добродетели[422]. – «Если делаете добро тем, которые вам делают добро, какая вам за то благодарность? ибо и грешники то же делают. И если взаймы даете тем, от которых надеетесь получить обратно, какая вам за то благодарность? ибо и грешники дают взаймы грешникам, чтобы получить обратно столько же. Но вы любите врагов ваших и благотворите и взаймы давайте, *не ожидая ничего*» (Лк.6: 33–35). Значит, бескорыстие является существенным признаком нравственного поведения. Правда, всякое достигнутое и осуществленное благо близко затрагивает интерес человека, доставляет ему

наслаждение или приятное для него. Каждая новая истина, расширяя ум, дает и новую радость; каждый новый шаг на пути добра доставляет и новую отраду. Но из этого не следует, чтобы нравственное добро было тождественно с наслаждением, так как это последнее есть только общий показатель всякого удовлетворенного стремления – доброго ли то, или худого, – а не характерный признак нравственности.

Но допустим, что в деле нравственности всё сводится к эгоистическому самоудовлетворению. Возникает вопрос: что побуждает человека заботиться о счастье других? На этот вопрос Бентам отвечает прежде всего учением о *внешнем совпадении личной и общественной пользы*, – о совпадении, благодаря которому служение благу ближнего является лишь окольным путем для достижения собственного благополучия и допустимо лишь в пределах этого совпадения[423]. Но благо общества не всегда совпадает с пользой каждого из его членов. Наглядный пример столкновения интересов общественных и частных – это падение цен на хлеб во время урожая. Если для государства вообще, конечно, важно, чтобы большинство граждан могло удовлетворять свою потребность питания с меньшей затратой средств, то для частных землевладельцев падение цены на хлеб очень невыгодно, потому что их барыши от продажи хлеба могут быть недостаточными даже для покрытая расходов по производству. В подобных случаях отдельная личность не будет иметь никаких побуждений для отказа от своей личной выгоды в пользу государства, если только она будет следовать не долгу самоотвержения, а будет преследовать одни свои эгоистические цели.

Да и в тех случаях, когда польза общества действительно совпадает с выгодой его членов, это совпадение не может служить достаточным побуждением для эгоиста – в целях достижения личного счастья заботиться о благе общественном. Ибо последствия общественной деятельности распределяются между *всеми* членами общества, так что каждой отдельной личности возвращается лишь их малая доля. Поэтому для человека, стремящегося к собственному благополучию, нет никакого расчета достигать его через стремление к повышенно

благосостояния общества, в котором он живет. «Каким образом по принципу утилитаристов, – спрашивает *Маколей*, – можно убедить вора в ошибочности его расчетов?» «Вас могут поймать». – «Без сомнения». – «Вас могут повесить через два года». – «Я ожидаю, что меня повесят через год». – «В таком случае зачем же вы избрали такой беззаконный образ жизни?» - "Потому что я лучше хочу один год пожить с большими деньгами и при этом одеваться, подобно джентльмену, хорошо есть и пить, посещать публичные места, ходить к великолепной женщине, чем бить камни на дороге или сидеть около ткацкого станка с уверенностью, что доживу до старости. Мне это нравится. Довольны ли вы моим ответом?»[424].

Не могут служить достаточным побуждением для отречения от эгоистических стремлений в пользу других и указываемые Бентамом *государственные кары* за грубые проявления эгоизма. Их легко можно избежать, и действительно, многие преступники избегают их при посредстве хитрости и обмана, тем более, что государство карает только за самые грубые проявления своекорыстия. «Известная аферистка *Гумберт* во Франции, – пишет *Катрейн*, – ясно показывает, как можно благодаря хитрости, коварству и нахальству в течение целой четверти века совершать злейшие мошенничества, обманом добывать многие миллионы и в то же время вращаться в высших и знатнейших кругах общества»[425].

Точно так же и побуждение, указанное Бентамом в *страхе перед загробным воздаянием*, не может быть достаточным для того, чтобы заставить эгоиста во имя его собственного счастья заботиться о благе других. Искатель своего личного счастья едва ли признает себя заслуживающим божественного наказания за стремление к тому, к чему стремится, как уверяет Бентам, и каждый человек. Не считая себя виновным в стремлении к тому, что доставляет ему высшее наслаждение, такой человек не будет испытывать в своей душе страха загробного воздаяния.

Итак, в своем учении о наибольшем количестве удовольствия как исключительном критерии нравственности, а также в признании нравственно-обязательным служения благу

ближнего лишь в меру личной выгоды, Бентам, оставаясь вполне верным началам утилитаризма, резко расходится с данными всеобщего нравственного сознания. Очевидно, ему приходится отрицать общепризнанную ценность таких настроений, которые не обеспечивают человеку наибольшего *количества* удовольствия, отличаются *качественным* превосходством и требуют безусловного *самопожертвования*.

Джон Стюарт Милль († 1873 г.), соглашаясь с Бентамом в том, что исходной точкой и единственным мотивом человеческих действий служит стремление к *личному счастью*[426], вносит в понятие этого счастья некоторые поправки. По его мнению, удовольствия могут различаться между собой *не количественно* только, как полагал Бентам, но и *качественно.* «Я не вижу, – говорит Милль, – никакого противоречия утилитарному принципу признать, что известного рода удовольствия более желательны и ценны, чем удовольствия другого рода, а, напротив, было бы, по моему мнению, совершенной нелепостью утверждать, что удовольствия должны быть оцениваемы исключительно только по их количеству, тогда как при оценке всякого другого предмета мы принимаем во внимание и количество и качество»[427]. При этом под качеством удовольствия он разумеет то, благодаря чему из двух равных по количеству или силе наслаждений одно признается всеми, кто его испытал, более ценным, чем другое[428].

Но, объявляя критерием нравственной ценности удовольствий не количество только их, но и качество, Милль тем самым изменяет своим эвдемонистическим, или утилитарным, принципам, так как с точки зрения удовольствия как удовольствия не может возникать и вопроса о качестве наслаждений, а лишь о его количестве; только *нравственное сознание* различает между удовольствиями высшие и низшие. Раз единственным мотивом человеческой деятельности и единственным критерием нравственности должно быть признано только удовольствие, то, очевидно, человек должен заботиться лишь о его количестве или степени, не обращая внимания на его качественное содержание. Если истязание

ребенка мне более нравится, чем жертвование собой для общего блага, то с точки зрения утилитаризма нет никаких оснований предпочитать последнее первому. Если же утилитарист скажет, что всё же удовольствие самопожертвования выше наслаждения жестокостью, то, очевидно, он будет оценивать явления не по доставленному ими наслаждению, а по какому-то высшему принципу. Для напряженности удовольствия самого по себе совершенно безразлично его качественное содержание.

Но допустим, что можно было бы признавать критерием нравственности не количество только удовольствия, но и качество его, не противореча началам утилитарной морали. Возникает вопрос, можно ли, руководясь этим критерием, убедить всех и каждого, что такие-то именно удовольствия составляют для него самое высшее благо? Отнюдь нет. Относительно привлекательности удовольствий с качественной стороны существует такое же разнообразие во вкусах, как и при оценке их с количественной стороны: одному нравятся одни удовольствия, другому – другие.

Не находя такого *внутреннего* (то есть в пределах самого чувства удовольствия) признака, по которому всякий мог бы отличить высшие в качественном отношении удовольствия от низших, Милль указывает *внешний* (то есть вне самого удовольствия) признак для сравнительной оценки нравственного превосходства удовольствий – в *общем мнении* (consensus omnium gentium). Но при отсутствии внутреннего критерия внешний едва ли может привести всех людей к согласию в определении нравственной ценности удовольствий. В вопросе о том, что может дать *мне* высшее наслаждение, решающее значение может иметь одно только *мое личное*, индивидуальное *сознание*, потому что никто за меня не может чувствовать моих удовольствий и никто поэтому не вправе навязывать мне своего мнения об этом предмете.

Бентам, как мы знаем, последней целью нравственной деятельности признаёт стремление к личному счастью. Для Милля это стремление есть только точка отправления; последней же целью нравственного поведения он считает не

личное счастье, а общее счастье всех[429]. Учение Милля об общечеловеческом счастье как последней цели нравственной деятельности представляет огромный шаг утилитаризма на пути приближения его к нравственным теоричм. Но оно же не согласно с общим духом утилитарной морали, что уже видно из его обоснования у Милля. Единственным побуждением к деятельности в пользу общего блага служит у него опять-таки стремление к собственному счастью. Таким образом, человек должен одновременно стремиться *только к личному счастью и* жертвовать им для *универсального* блага. Но что же делать, если мое личное благо ни в коем случае не мирится с пользой других людей? Почему в таком случае я должен жертвовать им для общего счастья? Ведь последнее не может доставить мне наслаждения, а наслаждение и есть тот мотив, который один только движет человеческую волю к деятельности. Вместо того чтобы показать, *почему* человек должен жертвовать своим счастьем для всеобщего блага, Милль разъясняет, почему он иногда им жертвует и может жертвовать в будущем. Так, человек, по мнению его, замечая в некоторых случаях совпадение своих личных интересов с интересами других, в силу ассоциации этих двух явлений привыкает и во всех остальных случаях отождествлять свои интересы с интересами общественными и мало-помалу убеждается, что, заботясь об общем счастье, он вернейшим образом обеспечивает свое собственное благосостояние. «Человек, – рассуждает Милль, – не может не чувствовать себя в необходимости воздерживаться по крайней мере от самых грубых нарушений интересов своего ближнего и, хотя бы из чувства самосохранения, но он непременно протестует против таких нарушений. Отсюда... цели человека отождествляются с целями других и в человеке возникает сознание, что интересы их могут быть и его интересами»[430]. По мере развития общества развивается и крепнет и это сознание. При таких условиях «чувство единения с другими людьми может развиться, – говорит Милль, – до такого совершенства, что для человека сделается невозможным не только желание, но даже и самая мысль о таком личном благе, которое в то же время не было бы благом всех»[431].

Однако ж надежда Милля не оправдывается действительностью. В настоящее время, если иногда интересы людей и совпадают между собой, то в большинстве они расходятся и противоречат друг другу. Построить свое счастье, как известно, всего легче на несчастье других. Сам Милль признается, что современное общество устроено не настолько хорошо, чтобы исключалась возможность всякого столкновения личной пользы с общественной, и этого ожидает он лишь в будущем[432]. Не верит в тождество интересов своих с чужими и французский философ *Гюйо*[433].

Наконец, если Милль определяет последнюю цель нравственной деятельности как стремление к общечеловеческому счастью, то, хотя это определение весьма близко к истине, однако оно во всяком случае не вполне верно. «Если личное “я”, – справедливо замечает *Вундт*, – не может быть последней нравственной целью, то является вопрос, почему таковою целью должно быть другое “я”… Счастье отдельного лица само по себе совершенно одинаково для нас по достоинству, будем ли мы сами или другой этим отдельным лицом. Здесь, во всяком случае, собственное “я” имеет за собой даже преимущество, так как для каждого больше обязательно добывать самому себе средства для своего счастья. Если сказать, что мы должны потому предпочитать счастье общее личному, что там много единиц, а мы – одна единица; то это не имеет смысла, как скоро мы признали личное счастье равным по ценности нравственной нулю. Из нескольких отдельных нулей не может составиться никакая величина. Если индивидуальное чувство удовольствия как таковое не имеет нравственной цели, то то же самое нужно сказать и о чувстве удовольствия многих или всех. Поэтому утилитаризм есть не что иное, как расширенный эгоизм. Он принимает за последнюю цель то, что может быть лишь ближайшей целью или средством к цели»[434].

Стремиться не только к собственному, но и общему благу людей не значит еще поступать нравственно. Католический святой *Криспин* воровал кожу у богатых людей для того, чтобы делать сапоги бедным. Несомненно, он руководился

стремлением к благу других, но никто не назовет его поступка нравственным. Стремление к всеобщему благу может иметь нравственное значение лишь в том случае, когда оно вытекает из высших идеальных побуждений, без всякого отношения к соображениям пользы. Понятия нравственных действий и действий полезных в отношении к обществу далеко не всегда совпадают друг с другом, ибо есть много действий полезных даже для целого общества, но в нравственном отношении безразличных (культурные изобретения и усовершенствования) и, наоборот, есть действия нравственные, но, по независящим от человека обстоятельствам, иногда сопровождающиеся последствиями вредными для благополучия личного и даже общественного (подвиги самоотвержения).

Если бы универсальное счастье само по себе было последней целью нравственной деятельности, согласно воззрению Милля, то прогресс в развитии нравственности сопровождался бы более успешным достижением человеческого счастья. Между тем в действительности мы этого не видим. Достаточно обратить внимание на то пессимистическое настроение, которое так усилилось в наше время среди интеллигентных людей и выражается в громадном количестве самоубийств, чтобы видеть, что человечество с нравственным прогрессом вовсе не приблизилось к счастью. Если же позволительно по настоящему судить о том, чего можно ожидать от будущего, то едва ли этот прогресс приблизит человечество к счастью и в будущем.

Принцип общего блага при всём своем несогласии с данными нравственного сознания отличается еще своей *неопределенностью*, вследствие которой он оставляет широкий простор для казуистики. Нет ни одного общественного злодеяния, нет такого вопиющего нарушения справедливости, которое не оправдывалось бы именно с точки зрения общего блага. В древнем Риме во имя общего блага преследовали христиан. Рабство в древнем и новом мире поддерживалось ради общего блага. Религиозные преследования на католическом Западе имели ту же цель и т.д.

Мы остановились подробно на утилитарном учении о нравственности ввиду того, что оно доныне нравится, кажется, многим своей *практичностью.* Оно и возродилось в Новое время среди практического народа (английского).

Однако ж утилитаризм не есть учение нравственное в собственном смысле слова. Ибо то, о чем проповедует он, относится не к нравственному воспитанию и образованию человека, а скорее к устройству внешнего и, главным образом, общественного быта людей. До внутренней жизни человека, до чистоты его сердца, этого исходища нравственности, ему нет, так сказать, никакого дела! Он даже враг христианского аскетизма как чего-то совершенно бесполезного и не отвечающего природе человека[435]. Утилитаризм, преобразуя все вообще добродетели только в полезные действия, обездушивает их и оставляет от них одни нравственные формы без соответствующего им содержания. Отсюда его правила суть правила собственно не добродетели, а скорее житейской расчетливости и благоразумия, уравновешивающих частную и общественную выгоды. В этом последнем обстоятельстве, то есть в том, что утилитаризм объединяет интересы людей и побуждает искать не своих только выгод, но и более или менее общей пользы, – в этом, пожалуй, его некоторое достоинство, но во всяком случае не *открытие* с его стороны, как некоторые думают. Богооткровенное учение искони заповедует людям относиться друг к другу так, чтобы каждый заботился не о себе только, а и о других, и притом по побуждениям несравненно высшим, чем какие дает для этого утилитарное учение. Не говорим уже о том, что принцип утилитарной морали таков, что в нем весьма легко могут находить оправдание для себя эгоизм и грубая чувственность, и без того слишком сильные в человеке, а это ведет вовсе не к распространению и умножению благосостояния людей, а прямо к противоположному явлению[436].

XV. Этический эволюционизм. Эволюционно-монистическая этика

Редко на долю моральных доктрин выпадает такая широкая популярность, какой в наше время пользуется так называемый *этический эволюционизм.*

Название «эволюция», появившееся еще в первую половину XVIII века, применялось сначала в области биологии для обозначения изменений живых существ в их еще эмбриональном состоянии. Самое же понятие развития, обозначаемое этим названием, знакомо уже классической древности. В первый раз довольно ясно выступает понятие эволюции в воззрении на природу философа *Анаксимандра.* Анаксимандр учил, что покрытая водой земля под влиянием солнечных лучей произвела зачатки низших, несовершенных организмов, которые потом, постепенно развиваясь, дали начало всем живым существам, в том числе и человеку. По мере того, как солнце осушало землю, и животные стали мало-помалу привыкать к жизни на суше, продолжая и здесь подвергаться различным трансформациям. Эта же идея развития высказывается также и в учении *эпикурейцев* о самородном появлении людей, об *автохфонах*, то есть о людях, возникавших некогда из земли, подобно растениям. С тех пор понятие развития уже не выходило из человеческого сознания, находя приложение во всех почти отраслях знания. В новое время оно проглядывает в философии *Декарта* и особенно *Лейбница.* Дальнейшую же разработку принцип эволюции получает у *Дидро, Лямарка, Дарвина, Спенсера, Гекели, Геккеля, Летурно* и др. эволюционистов. В так называемой «системе синтетической философии» Герберта Спенсера, завершением которой являются его «Основания науки нравственности» (русск. перев. СПб. 1880), эволюционизм нашел свое самое полное научно-обоснованное и совершенно законченное выражение[437].

Хотя Спенсер, по его собственному признанию, пришел к идее эволюции раньше появления трудов *Дарвина*,

следовательно, независимо от последнего, однако дарвинизм[438] не остался без влияния на него, особенно в области этики. Тем не менее основателем эволюционной этики должно признать всё-таки Спенсера, так как он первый применил принцип развития к объяснению явлений внутренней жизни человека. Впрочем, *материальная* сторона этического эволюционизма не новость в истории нравственных воззрений. Эволюционизм защищает тот же эвдемонизм, или утилитаризм, родоначальником которого в древности были Аристипп и Эпикур, а в новое время главными представителями являются Бентам и Милль. Но способ оправдания утилитарной морали, *формальная*, или точнее, методологическая сторона ее принадлежит именно эволюционизму.

Нравственность, по учению эволюционистов, не есть необходимая принадлежность человека, существенно связанная с его природой, а, как своего рода продукт движения, представляет из себя явление более или менее случайное.

Исходной точкой для эволюционной теории морали служит учение *о первоначальной нравственной дикости человека.* В подтверждение этого учения эволюционисты ссылаются на свидетельства путешественников и миссионеров о низком нравственном уровне современных нам диких народов, будто бы представляющих собой тип первобытного человека[439].

Но едва ли можно согласиться с этой точкой отправления этического эволюционизма. Сам глава эволюционизма Спенсер приводит в своей статье «Kants Ethik»[440] наряду со свидетельствами о моральной дикости или даже нигилизме разных диких народов и примеры высоких нравственных качеств у народов, далеко стоящих ниже нашей европейской культуры (у папуасов, лепхов, джакунсов, гозов и др.). По самым достоверным данным, целомудрие встречается у женщин тасманийских и сандвичевых островов[441]. Жители алеутских островов уважают только такое отношение полов, которое является в виде брачного союза между двумя личностями, и притом заключенного для постоянного общения жизни[442]. Справедливость и гостеприимство характеризуют нравы эскимосов[443]. По справедливому же замечанию *Тэйлора*, доселе

не было открыто ни одного такого народа, который был бы совершенно чужд всяких задатков нравственного развития[444]. Словом, теперь установлено, что существование безнравственных племен принадлежит к области таких же легенд, как сказания о безрелигиозных и немых народах.

Что же касается приводимых эволюционистами примеров отсутствия у некоторых диких народов всяких, по-видимому, нравственных задатков, то не нужно забывать, что есть много причин сомневаться в неблагоприятных отзывах наблюдателей о нравственности дикарей. И прежде всего им не доставало надлежащего критерия в оценке нравственных качеств диких людей. Нравы последних обычно оценивались с неприложимой к ним точки зрения просвещенного европейца. Такие факты из жизни дикарей, как, например, людоедство, убийство стариков, оставление на произвол судьбы больных, сожжение жен на могилах мужей, человеческие жертвоприношения и т.п., часто совершаются по совершенно достаточным в их глазах нравственным мотивам – из стремления прекратить страдания обездоленных членов общества или же еще чаще из желания обеспечить им беспрепятственный вход в блаженные поля рая. Или когда дурные действия дикаря сопровождаются соответствующим злым настроением, когда, например, он с радостью сдирает кожу с пойманного врага, он действует согласно со своими убеждениями, думая, что поступает как должно. Это зависит, следовательно, от низкого уровня его умственного развития, а не от того, чтобы в нем отсутствовали всякие задатки нравственности. Нравственность дикарей могла ускользать от внимания наблюдателей так же, как ускользала религия, если еще не более. Нравственная ценность поступка определяется свойством и содержанием внутреннего настроения, с которым он совершается. А так как это настроение ускользает от обыкновенного наблюдения, то только тот может определить действительное моральное состояние человека, кто «испытует все сердца и знает все движения мысли» (1 Парал. 28: 9). Само собой разумеется, что и поверхность наблюдения могла быть причиной слишком поспешного дурного отзыва о нравственности дикарей[445].

Особенно же сильно влияло на поспешность такого заключения наблюдателей отсутствие в языке дикарей слов, соответствующих нравственным понятиям. Но это обстоятельство не может говорить в пользу первоначальной нравственной дикости человека, так как язык развивается параллельно не с нравственным, а с умственным прогрессом.

Но если бы первобытные люди и не имели вовсе нравственных понятий и чувствований, то они не могли всё-таки придти к ним тем путем, какой указан эволюционистами.

Покинуть свои жестокие нравы побудило первобытного человека, по их мнению, стремление к самосохранению и к поддержанию рода. Живя в чисто враждебной ему общественной среде, первобытный человек не мог изменить ее согласно своим желаниям, поэтому ему оставалось одно – изменить *самого себя* сообразно требованиям окружающей его среды[446]. Это приспособление человека к среде происходило путем «естественного подбора» или вернее, «отбора»[447]: чем более человек был вооружен физически и духовно для борьбы с враждебными ему силами, тем продолжительнее могло быть его существование, тем больше потомков, способных к борьбе за существование, он мог оставить после себя[448], и, наоборот, чем менее он соответствовал общественной среде по своему здоровью, силе и уму, тем менее мог надеяться на долголетие и обилие потомства. Чтобы, следовательно, обеспечить для себя и своего потомства победу в жизненной борьбе, первобытный человек должен был вести более или менее нормальный или *нравственный* образ жизни. Переживали и размножались только люди, без лишений и излишеств удовлетворявшие свои естественные потребности[449]. Родители более чадолюбивые естественно лучше ухаживали за своими детьми, и поэтому у них оставалось детей в живых больше, чем у родителей менее чадолюбивых. Из родительской любви к детям естественно развилась благожелательность и к посторонним. Индивидуальное самосохранение приводило таким путем к самосохранению общественному[450]. Значит, нравственность была выгодна для первобытного человека, отличавшегося ею, служа для него оружием в борьбе за существование.

Но нельзя согласиться и с этим положением эволюционистов. Нравственность невыгодна в борьбе за существование, представляя из себя плохое орудие в борьбе человека с враждебными ему силами. Беспощадный эгоист, который сумеет заставить всё служить своим интересам, часто достигает больших успехов в жизни, нежели добродетельный: для него открыты тысячи средств и путей к обогащению и наслаждению, закрытых для человека совестливого[451]. *Дидро* однажды саркастически заметил по адресу споривших об условиях счастливой жизни, что для нее необходимы три вещи: хорошее пищеварение, дурное сердце и податливая совесть. А *Бисмарк* однажды проговорился, что человек, не придающий особого значения нравственным вопросам, может скорее рассчитывать на успех в жизни, чем совестливые люди[452]. Напротив, тот, кто всегда готов жертвовать своею жизнью, имуществом и спокойствием ради торжества нравственных идей, тот менее всего может рассчитывать на счастье в жизни своей и своего потомства. «Если аналогия с принципом естественного подбора, – говорит *Вундт*, – действительно верна, то в таком случае мало вероятия, чтобы побеждали именно добродетельные и самоотверженные. Между петухами, которых держат на одном дворе, под конец остается всегда один, наиболее властолюбивый и эгоистичный и притом наиболее сильный. Если дело сводится к переживанию более сильных и прочных наклонностей, то эгоизм имеет наибольшее вероятие усилиться благодаря естественному подбору»[453].

Дальнейшее развитие нравственности у первобытных людей представляется эволюционистами в таком виде. Общественная среда, как мы знаем, требовала от человека более или менее нравственного поведения, обеспечивавшего ему успех в борьбе за существование. В человеке, подчинявшемся этому требованию, мало-помалу образовалась *привычка* так или иначе приспособляться к окружающей среде. Привычка эта в силу соответствия между душой и телом благодаря частому упражнению отразилась в его нервной организации, превратившись впоследствии в нравственный

инстинкт, побуждающий человека к соответствующей деятельности уже помимо его воли и сознания[454].

Но едва ли можно согласиться с таким мнением эволюционистов о *происхождении* нравственных инстинктов. Уже одна сложность и разнообразие человеческой жизнедеятельности не позволяет согласиться с таким мнением. Инстинктивные действия животного, причина которых кроется в строении его нервов, отличаются явно выраженным *автоматическим* характером. Понятно поэтому, что в его нервной системе от многократного повторения одних и тех же действий и притом всякий раз с буквальной точностью создается известная *инстинктивная* привычка совершать эти действия *механически*, хотя и целесообразно. Но жизнь человека сравнительно сложна и богата. Он одарен умом, открыт для множества впечатлений, неведомых животным. Впечатления эти постоянно вступают в борьбу между собой, взаимно ослабляя друг друга, и потому могут оставлять в его нервной организация лишь слабые следы, недостаточные для образования того, что эволюционисты называют нравственным инстинктом.

Далее, нравственные стремления человека отличаются свойствами, не позволяющими смешивать их с инстинктом. Нравственные понятия и чувствования способны быстро изменяться. И в современной жизни, и в истории мы видим примеры почти внезапного нравственного перерождения. Особенно многознаменательны в этом отношении изменения нравов дикарей под влиянием миссионерской проповеди[455]. Из священно-исторических примеров достаточно помнить лишь случаи обращения и благодатного возрождения св. апостолов, и между ними в особенности ап. Павла. Между тем животные инстинкты вследствие указанной органической причины устойчивы и неизменны. Паук плетет свою паутину в наше время так же искусно, как и во дни Соломона (Притч. 30: 24, 28). Если бы поэтому нравственные стремления человека были таким же инстинктом, как и прочие животные инстинкты, то изменяемость нравственных понятий и чувствований была бы совершенно невозможна.

Наконец против отожествления нравственных стремлений с тем, что известно у эволюционистов под названием нравственного инстинкта, говорит и тот факт, что самые сильные и глубоко укоренившееся в нервной системе инстинкты (как, например, инстинкт питания, самосохранения и размножения) при столкновении с нравственными требованиями человеческой природы, приносятся этим последним в жертву. Под влиянием нравственных идей человек нередко ограничивает себя в пище до последней возможности, безбоязненно идет на верную смерть, побеждает в себе половую страсть. Этого не могло бы быть, если бы нравственные стремления были не чем иным, как обыкновенными инстинктами, так как, по уверению самих же эволюционистов[456], нравственный инстинкт, сравнительно с животными, позднейшего происхождения и потому как более слабый, чем эти последние, не мог бы выдержать борьбы с ними[457].

Нельзя признать соответствующей действительности и гипотезу эволюционистов о наследственной передаче нравственных инстинктов от предков к потомкам[458]. В доказательство возможности такой передачи они ссылаются на некоторые факты наследственности *приобретенных* как физических, так и психических свойств. Но эти факты в современной биологии подвергаются большому сомнению[459]. Особенно несостоятельна теория приобретенных свойств в отношении к преемственной передаче именно *нравственных* свойств. «Добрые дела, – справедливо замечает *Бокль*, – совершаемые под влиянием наших нравственных побуждений, несравненно менее подлежат передаче, чем результаты умственной деятельности. Так как побуждения, из которых они вытекают, составляют обыкновенно результаты самоотвержения и самообладания, то каждый начинает эти дела сначала, и потому они весьма мало выигрывают от предшествующего опыта»[460]. А затем не нужно забывать, что теория наследственности нравственных свойств покоится на унаследовании строго определенной нервной системы с накопившимися в ней органическими изменениями. Опираясь на

эту теорию, эволюционисты высказывают, таким образом, чисто материалистический взгляд на нравственность как на продукт каких-то органических следов, отпечатлевшихся на нервной системе. Но материальный отпечаток, получившийся на материальном веществе, может ли произвести нечто нематериальное? Да и вообще, известное устройство нервной системы необходимо ли обусловливает собой определенную психическую организацию? Вот что говорит по этому вопросу такой авторитет в данной области, как *В. Вундт:* «На самом деле истинное, действительное учение о нервах относится к такому фантастическому представлению (о них) почти так, как настоящая астрономия и география – к путешествиям (на луну и проч.) Жюля Верна»[461].

Из всего сказанного следует, что устанавливаемая эволюционной доктриной точка зрения на нравственность как на продукт постепенного и многовекового развития из явлений, не имеющих, собственно говоря, ничего общего с нравственностью, весьма произвольна, не имеет никаких научных оснований и поэтому не может быть признана верной. Нравственность не могла бы возникнуть эмпирическим путем, если бы в человеческой природе не были заложены нравственные потребности и стремления[462].

Монистическая этика Эрнеста Геккеля представляет из себя позднейшую форму этического эволюционизма. Натуралистический монизм «немецкого Дарвина» – это эволюционизм в философском освещении. Монистическая философия на почве теории развития, популярно изложенная Геккелем, преимущественно в его «Мировых загадках», занимает среднее положение между *материализмом* и *пантеизмом* с решительным, впрочем, перевесом в сторону первого[463]. Сам Геккель называет свое воззрение натуралистическим «монизмом», так как он отвергает противоположность между природой и духом и началом всего сущего признает единственно материю[464]. Геккелевский монизм в смысле *пантеистическом* есть решительное отрицание всякой личности. Для него отдельная личность имеет значение лишь момента, своего рода бородавки или мыльного пузыря в

абсолютном всесуществе. *Материалистический* же монизм в духе Геккеля видит в отдельных личностях только случайно собранный комплекс атомов, существенно не отличающийся от остальной массы атомов, из которых составляются животные, растения, кристаллы и проч. Вместе с тем Геккелевский монизм в той и другой форме отрицает свободу человеческой воли. Человек для него – это маленькое колесо в мировом механизме, которое движется с такой же железной необходимостью, с какой вращается колесо в локомотиве. Где же тут место для личности человека?[465] Отсюда натуралистический монизм Геккеля неизбежно ведет к отрицанию нравственности. Монистическое учение его о нравственности исходит из социальных инстинктов высших животных. Последний результат нравственного развития, по нему, – это естественное *равновесие* эгоизма и альтруизма[466]. Такое нравственное учение имеет решительное направление, противное христианскому нравоучению, с которым «иенский профессор» намерен был серьезно «свести счеты». «Монизм или христианство? Это жгучий вопрос современности в научном мире», – читаем в одном из сочинений о монизме Геккеля[467]. Этим объясняется обилие появившихся в последнее время даже на русском языке христианско-апологетических сочинений, направленных против монизма Геккеля[468].

Философско-этические сочинения Геккеля широко распространены повсюду и пользуются громадной популярностью. Но вместе с тем известно, что многие серьезные критики дали самые пренебрежительные отзывы об этих его сочинениях[469]. Вот что пишет, например, *Паульсен* о «Мировых загадках» Геккеля: «Я с жгучим стыдом прочитал эту книгу, мне стыдно было за жалкое состояние общего и философского образования нашего народа»[470]. В особенности жалки и поверхностны суждения Геккеля о христианской морали. В соответствующих местах мы будем делать критические замечания по поводу тех или других его нападок на эту мораль. «Вообще надобно заметить, – скажем словами проф. Тареева, – что среди представителей эволюционной этики Геккель занимает самое последнее место: он ничего не

сделал для обоснования и раскрытия ее, он принимает ее на веру, он слепо усвояет ее доводы и проповедует ее с фанатическим упрямством»[471].

XVI. Моральные системы сенсуализма

В своем месте мы видели, что Милль, исправляя утилитаризм Бентама, пытался приблизиться к *морали бескорыстных чувств.* Но эта попытка ему не удалась. Более же успешными поборниками этой морали являются Кирхман, Шопенгауэр, а также представители этического сенсуализма Шотландской школы, как то Шафтсбюри, Гютчесон и др.

Юлий Кирхман († 1884 г.) признает исключительной психологической основой нравственности чувство *уважения* вообще. Человеческая воля, по нему, определяется к деятельности, с одной стороны *«эгоистическими* чувствами удовольствия или страдания, с другой – единственно *бескорыстным* чувством уважения. Отсюда нравственность, чуждая всякой примеси своекорыстия, может проистекать, по учению Кирхмана, только из чувства уважения[472].

Но едва ли можно чувство уважения признать единственным источником нравственности. Того особого положения среди всех других чувств, которое Кирхман отводит этому чувству, называя его одно бескорыстным, в действительности ему не принадлежит. Современная психология не признает вообще нейтральных или бескорыстных чувств, которые не имели бы никакого отношения к удовольствию или неудовольствию[473]. Если же и чувство уважения не бескорыстно, если и ему свойствен элемент приятности или неприятности, как и всем прочим чувствам, то с этой точки зрения Кирхман совершенно неправ, усвояя этому чувству исключительное значение в деле выяснения психологических основ нравственности.

Всякие правила нравственности, по мнению Кирхмана, возникли из чувства уважения следующим образом. Представитель Бога – жрец, князь, народ в его целом и отец по отношению к своим детям – вот те авторитеты, которые, по свидетельству истории, произвольно предписывали те или другие правила людям. Проникнутые уважением к этим

авторитетам, люди добровольно подчинялись их предписаниям[474].

Предлагая такое учение о происхождении из чувства уважения нравственных заповедей, Кирхман, очевидно, впадает в логический круг: чувство уважения, из которого он хочет вывести все правила нравственности, само наперед предполагает уже существование нравственности как в *субъекте*, так и в *объекте* уважения. Наличность нравственного состояния в субъекте уважения, то есть в лице уважающем, доказывается тем общеизвестным фактом, что предметы уважения меняются в нем в зависимости от степени постепенного развития или одухотворения его нравственных идеалов. Выдающиеся свойства предмета уважения возбуждают в нашей душе стремление к подражанию им лишь в том случае, когда эти свойства уже ранее были для нас предметом хотя бы бессознательных стремлений. Что чувство уважения наперед предполагает уже известную степень нравственного совершенства и в объекте уважения, то есть в лице уважаемом нами – это доказывается такого рода наблюдениями. Мы уважаем обыкновенно лиц, известных, главным образом, со стороны их нравственного влияния на нас. Всякие нравственные слабости, замечаемые в лицах, уважаемых нами, понижают наше уважение к ним. Поэтому для сохранения уважения к себе такие лица предпочитают обычно прятаться от толпы. Вот почему *Борис Годунов* у *Пушкина* советует своему сыну стоять не слишком близко к народу.

Точно так же нельзя согласиться и с тем мнением Кирхмана, по которому будто бы авторитет, величие которого вызывало в людях чувство уважения, предписывал им те или другие нравственные законы *произвольно*[475]. Это мнение опровергается засвидетельствованной историей весьма сильной зависимостью отдельной личности от окружающей ее среды. В силу этой зависимости все указанные Кирхманом авторитеты никогда не могли *произвольно* предписывать измышленные ими самими законы, а служили лишь выразителями и истолкователями нравственного сознания своего народа, как бы сильно ни стремились они к самостоятельности и произволу.

Нравственные предписания авторитетов наперед предполагают уже существование в душе человеческой нравственности, происхождение которой Кирхман старается объяснить из их произвола.

Но не соглашаясь с Кирхманом в том, будто бы чувство уважения составляет единственную основу нравственности, мы должны, однако, признать, что оно относится к числу тех так называемых бескорыстных чувств, которые действительно имеют значение одного из психологических оснований для объяснения ее происхождения. Отношения менее совершенных в нравственном отношении членов общества к более совершенным только в том случае заслуживают нравственного одобрения, когда они проникнуты чувством уважения. Но уважение должно оказывать не только более совершенным личностям, но и менее совершенным, даже падшим нравственно. Необходимость его в последнем случае тем очевиднее, что оно служит одним из необходимых условий нравственного возрождения личности.

Обратимся к системам морали бескорыстных чувств других сенсуалистов.

Артур Шопенгауэр († 1860 г.) в основу нравственности полагает чувство *сострадания.* Нравственное поведение человека, вытекающее из сострадания, по его мнению, характеризуется двумя чертами: отсутствием эгоистических мотивов и бескорыстным стремлением к благу другого[476]. Под влиянием сострадания человек забывает себя и стремится к благу ближнего или, по крайней мере, к облегчению его страданий, как своих собственных[477]. «Когда человек, – говорит Шопенгауэр, – решается совершить какое-либо преступление, то самым сильным препятствием к осуществлению задуманного является чувство жалости к тому, кто должен потерпеть от преступления. Если сострадание к жертве не остановит руки убийцы, то тем более не могут удержать его другие мотивы: боязнь загробного воздаяния, страх общественного осуждения, сознание чистой обязанности и т.п.»[478].

Взгляд Шопенгауэра на сострадание как на единственную психологическую основу нравственности прежде всего

отличается *односторонностью:* чувство сострадания, составляя лишь одну сторону нравственности, не исчерпывает всего ее содержания, так как, определяя наши отношения к ближним, оно не имеет вовсе в виду наших отношений к себе самим и к Богу. Правда, бескорыстно служа ближним, мы тем самым уже исполняем долг к самим себе, поскольку развиваем лучшую сторону своего существа, и к Богу, поскольку любовь к Нему мы можем выражать, главным образом, любя ближних. Но тем не менее обязанности к последним не вполне покрывают собой все наши нравственные обязанности, и заботясь о благе людей, мы еще не всё, что должно, делаем по отношению к самим себе и к Богу. Между обязанностями к самим себе и к Богу есть такие, которые трудно свести к обязанностям к другим людям.

Но если бы мы и допустили, что обязанности к ближним включают в себя весь круг обязанностей человека, то и тогда мы не могли бы согласиться с мнением Шопенгауэра, что сострадание есть основа нравственности. Дело в том, что чувство сострадания, состоящее в совершенно *невольном* переживании человеком страдания другого лица как своего собственного[479] по своей *пассивности* не может быть поставлено ему в нравственную заслугу. Оно может быть вменено в заслугу человеку лишь в том случае, когда он уже прежде озаботился развитием в себе благожелательности к людям и подготовил благоприятную почву для возникновения сострадания. Затем, когда сострадание уже возникнет, это чувство приобретет ту или другую ценность в зависимости от того, как человек отнесется к нему. Мы можем или подавить в себе тягостное чувство сострадания, возбуждаемое видом страждущего человека, или же под влиянием этого чувства постараться помочь ему в перенесении страданий. К сожалению, последнее встречается реже, чем первое, и это говорит не в пользу нравственной чистоты падшей природы человеческой. Но это еще не худшая возможность. Сострадание не всегда бывает чуждо всяких элементов эгоистического удовольствия. Живое ощущение чужого страдания может быть приятно, усиливая по закону контраста чувство собственного

благополучия. Самый простой пример этого – упоение мести. Мстительный человек до такой степени упивается видом страданий своего врага, что не может оторваться от созерцания их[480]. Мало того. В живом ощущении страданий другого черпает наслаждение и так называемая *бескорыстная жестокость*, которой не чужда человеческая природа. Так *Иоанн Грозный* любил смотреть на мучения своих невинных жертв. Так римляне увлекались гладиаторскими зрелищами до такой степени, что, по свидетельству *бл. Августина*, люди, сознававшие всю их мерзость, делались усердными посетителями цирка, раз попавши туда даже вопреки своему желанию[481].

Но даже и в том случае, когда сострадание побуждает человека стремиться к благу другого не как к средству собственного самоуслаждения, но как к цели – оно не имеет такого великого морального достоинства, какое приписывает ему Шопенгауэр. Его нравственная ценность уменьшается тем, что в степени своей интенсивности оно зависит от многих чисто *случайных* объективного и субъективного характера причин. Его сила часто обусловливается тем, в какой форме появляются страдания другого. Чем нагляднее и живее образ чужого страдания, тем сильнее он возбуждает чувство сострадания. Секрет этот прекрасно усвоили нищие, выставляющие напоказ изуродованные члены, гнойные язвы и дырявые лохмотья, что всё гораздо более действует на нас, чем скромное, ото всех прячущееся и боязливое истинное горе. С другой стороны, степень сочувствия страданиям находится в прямой связи с состоянием нашей духовной и даже физической природы в данный момент. Когда мы находимся в ровном благодушном настроении, когда мы сыты, тепло одеты, довольны своим положением, то скорее можем сострадать ближним. Наоборот, голод, холод, болезненность, нервное расстройство делают нас нечувствительными к бедствиям других.

Из сострадания Шопенгауэр выводит две основных добродетели – *справедливость* и *человеколюбие* («Neminem laede atque omnes, quantum potes, juva»)[482]. Но едва ли можно вывести эти добродетели из чувства сострадания.

Добродетель *справедливости*, по учению Шопенгауэра, побуждая человека под влиянием сострадания к чужому горю воздерживаться от нарушения прав другого, провозглашает правило: «neminem laede» («никому не вреди»)[483]. Таким образом Шопенгауэр отождествляет справедливость с состраданием, из которого она выводится им.

Однако сострадание не только не тождественно с справедливостью, но и всегда признавалось чем-то противоположным ей или, по крайней мере, не всегда совместным с нею. Справедливость, требующая от нас всем воздавать должное, по самой идее своей не должна считаться ни с нашим характером, ни с нашим настроением, ни с состоянием нашего здоровья. Напротив, сострадание считается со всем этим. Отсюда между ними возможен постоянный антагонизм. Весьма часто в жизни приходится встречать людей сострадательных и в то же время поступающих вопреки справедливости.

Добродетель *человеколюбия*, главное правило которой гласит: «omnes, quantum potes, juva» («всем, сколько можешь, помогай»)[484], по Шопенгауэру, под воздействием сострадания не только удерживает человека от причинения вреда ближнему, но и побуждает помочь ему в несчастии. Отсюда и человеколюбие, развивающееся из сострадания, с точки зрения Шопенгауэра, в сущности тождественно с ним.

Но и человеколюбие нельзя отождествлять с состраданием уже по одному тому, что последнее принимает участие только в горе ближнего, оставаясь равнодушным к его радости, чего никак нельзя сказать о первом. Шопенгауэр, очевидно, игнорирует целую область нравственных отношений, обнимаемых понятием *сорадования.* Между тем сорадование является столь же законным и естественным элементом сочувствия или симпатии, как и сострадание. Ап. Павел увещевает своих учеников «радоваться с радующимися» так же как и «плакать с плачущими» (Рим.12: 15). Мало того. Сорадование в моральном отношении выше даже сострадания. Вот почему тот же апостол в перечислении даров духовных радость ставит непосредственно после любви (Гал. 5: 22). Тот,

кто сорадуется радости другого, тем более стал бы сострадать ему в горе. Но нельзя с решительностью утверждать обратное. Способный к состраданию может не дорасти до высоты сорадования. Если, говорят, для сострадания достаточно быть человеком, то для сорадования нужно быть ангелом. Сострадание эгоистично[485], иногда заключает в себе элемент удовольствия, имеет сильную физиологическую подкладку и в значительной степени зависит от состояния нервной системы. Оно обыкновенно соединяется с сознанием собственного превосходства над страдающим, иногда включает в себя недоброе чувство покровительства ему и обязательно оттеняет свое собственное благосостояние. Напротив, сорадование – чувство по преимуществу духовное, совершенно чуждое эгоизма, и свидетельствует о той высоте нравственного развития человека, на которой он уже делается неспособным к зависти и действительно начинает отождествлять свою личность с личностью другого[486].

Но и сочувствие в виде более высокого морального состояния – сорадования – не совпадает еще с человеколюбием. Отличительная особенность сочувствия – это его кратковременность, мимолетность. Сорадование и в особенности сострадание продолжаются лишь до тех пор, пока находится налицо возбуждающая их причина. Вследствие этого сочувствие может одушевлять нас лишь на минутный подвиг, но не способно служить постоянным источником нравственной деятельности. В противоположность ему человеколюбие, действующее не только при наличности страданий и радостей субъекта, но и в отсутствие того и другого, отличается продолжительностью и постоянством. Чтобы видеть всё различие в этом отношении между любовью и состраданием, достаточно сравнить, например, чувство, возникающее при виде больной, отставшей от стада овцы, с той любовью к ней, какая описана пророком Нафаном в его известной притче: «У бедного ничего не было кроме одной овечки, которую он купил маленькой и выкормил, и она выросла у него вместе с детьми его, от хлеба его она ела и из чаши его пила и на груди у него спала и была для него как дочь» (2Цар. 12: 3).

Основание столь важного различия между любовью и простым сочувствием заключается в источниках их возникновения: последнее есть чисто природное свойство человека, между тем как любовь истекает от Самого Бога. При данной природе человека сочувствие существовало бы и в том случае, если бы Бога совсем не было. Любовь же обязана своим происхождением исключительно тому, что «Бог есть любовь» (1Ин.4: 8) и живет в нас. Весьма выразительны относящиеся к этому предмету рассуждения *св. Василия Великого*. Св. отец поясняет, что «вместе с устроением человека вложен в нас в виде семени какой-то закон, в самом себе заключающий побуждение *к общению любви»*[487] , но правильный рост этого семени должен направлять любовь прежде всего именно к Богу. Извращение же этого нормального направления крайне гибельно. «Трепещу, – говорит Василий Великий, – чтобы по невнимательности ума или по занятию суетным не отпасть от любви к Богу. Ибо тот, кто ныне обольщает нас и *мирскими приманками старается произвести в нас забвение о Благодетеле*, к погибели душ наших ругается» и т.д.[488] Это замечательное место прямо попадает по адресу моралистов-сенсуалистов, подобных Шопенгауэру. Анализируя нравственность вне каких бы то ни было предположений о Боге, они поддаются влиянию, которое *«мирскими приманками* старается произвести в нас *забвение о Благодетеле»*. Они Его забывают, не принимают во внимание и свою мораль построяют на зыбком основании того или иного натурального чувства.

Но сострадание в виде добродетелей справедливости и человеколюбия у Шопенгауэра имеет значение лишь постольку, поскольку оно ведет к высшей добродетели *аскетического* самоотречения. Для Шопенгауэра жить значит страдать. Мир заключает в себе несравненно более страданий, чем радостей. Он самый худший мир, какой только возможен. Всякое наше желание вытекает из какого-нибудь недостатка, нужды – словом, из страдания. Желанное счастье недостижимо. Отсюда единственно разумным исходом представляется уничтожить самую волю к жизни, чего и можно достигнуть именно при помощи аскетических подвигов целомудрия, добровольной

нищеты, поста, самобичевания и т.п. Под впечатлением убеждения во всеобщей бедственности жизни, человек *справедливый* никогда не позволит освободить себя от скорбей личного существования, выпавших на его долю, и возложить их на плечи других, а человек *любящий* под влиянием сострадания отождествляет себя со всем живущим, делаясь участником в бесконечных страданиях всего мира[489]. Таким образом, сострадание в форме справедливости и человеколюбия, является, по учению Шопенгауэра, лишь средством для воспитания подлинной и единственно ценной добродетели – аскетизма.

Но, с точки зрения всеобщего нравственного сознания, это отношение добродетелей справедливости и человеколюбия к аскетическому самоотречению представляется в совершенно обратном порядке. В самом деле, все более или менее согласны в том, что не аскетизму принадлежит в нравственности первенствующее значение, а таким именно общественным добродетелям, как справедливость и любовь. Что же касается аскетических подвигов, то они, являясь необходимым элементом нравственности, представляют собой, однако ж, лишь тот узкий путь, которым приходится идти всякому при достижении этих, как и всяких других, добродетелей[490]. Не говорим уже о том, что аскетизм Шопенгауэра не соответствует им же самим указанному критерию нравственности – *бескорыстному* служению благу ближнего. В самом деле, аскетическое стремление погасить в себе желание жизни с целью достигнуть возможного успокоения от ее бедствий в недрах блаженного небытия решительно не имеет в виду блага другого, руководясь в этом случае чисто эгоистическими мотивами. Аскет Шопенгауэра, всецело занятый мыслью, как бы через самоотречение добиться блаженной нирваны, обращает всё свое внимание на самого себя, а не на других. Да и стоит ли предаваться слепому сочувствию к ближним, если аскетические подвиги Шопенгауэровского самоотречения суть единственный путь спасения каждого? Не лучше ли тогда, наоборот, предоставить ближних их собственной горькой участи? Аскетический пессимизм

Шопенгауэра, по меткой характеристике *Альфреда Фуллье*, является «лишь воплем о недостаточности удовольствия, тонким вычислением радостей и страданий в жизненном итоге, родом *казуистики* удовольствия, которая в морали привела бы логически к древнему правилу: пользуйся удовольствием минуты, единственным реальным благом в мире»[491].

Итак, этические системы Кирхмана и Шопенгауэра, исходящие при объяснении происхождения нравственности из чувства уважения и сострадания, оказываются совершенно неосновательными. Выше этих систем стоит этика нравственных чувствований *Шафтсбюри* и *Гютчесона.*

Исходной точкой этики Шафтсбюри († 1713) служит учение об *аффектах*, или склонностях, которые он разделяет на благожелательные, эгоистические и неестественные (бескорыстная злоба и злорадство). Нравственность, по нему, состоит в *гармоническом* развитии эгоистических и благожелательных склонностей, по которому никакая из них не должна развиваться одна в ущерб другой. Симметрия, гармония и пропорция суть определяющие начала не только для произведений искусства, но и для нравственной деятельности[492]. Но для того чтобы можно было различать склонности с нравственной точки зрения, Шафтсбюри считает нужным допустить в человеке существование особого нравственного чувства, способного различать добро и зло, как глаз различает свет и тень. Это нравственное чувство, или «вкус», есть не что иное, как «естественное отвращение к несправедливости и злу и действительная любовь к правде ради нее самой, ради свойственной ей естественной красоты, ради ее собственной ценности»[493].

Это учение Шафтсбюри было подробнее развито и определеннее выражено Гютчесоном († 1747).

Вполне соглашаясь с Шафтсбюри в учении об аффектах, Гютчесон отличается от него лишь тем, что различает только склонности эгоистические и благожелательные и не допускает бескорыстной злобы[494]. И по Гютчесону, названные склонности, как врожденные инстинктивные чувствования, совершенно равноправны, так что ни тем, ни другим нельзя оказывать

предпочтения. Если же благожелательные склонности имеют в наших глазах высшую нравственную ценность сравнительно с эгоистическими, то это зависит от присущего нам *нравственного чувства*, непосредственно отзывающегося на наши склонности своим одобрением или неодобрением. Чувство нравственного одобрения или неодобрения устанавливает даже известную градацию между различными склонностями человеческой природы. Эти склонности одобряются нравственным чувством лишь в той мере, в какой они связаны с добродетелью *благожелания*: низшая степень нравственного одобрения принадлежит, например, склонностям научным, художественным т.п.; средняя – таким природным склонностям, как, например, искренность, чувство чести и т.п.; высшая – самому благожеланию, или, что то же, социальным склонностям. Но и между самими добродетелями различаются степени: добродетели заслуживают тем большего одобрения со стороны нравственного чувства, чем они *постояннее* (например, родительская и супружеская любовь по сравнению с минутной вспышкой любви) и чем *шире* круг их применения (например, универсальное благожелание и патриотизм по сравнению с любовью семейной)[495].

Уже одно это краткое изложение шотландской этики *нравственного чувства* ясно показывает всё преимущество ее перед этическими системами, полагающими в основу нравственности те или другие отдельные так называемые бескорыстные чувства, например, чувство уважения или сострадание. В высшем чувстве нравственного одобрения или неодобрения, впервые отмеченном и выясненном английскими моралистами, заключается существенный фактор нравственности, без которого никакое бескорыстное чувство само по себе не может быть еще нравственным. Если те или другие чувства, входящие в содержание нравственности, являются в наших глазах особенно ценными, то это именно потому, что их, так сказать, берет под свое покровительство высшее чувство нравственного одобрения и неодобрения, соединяющееся с ними в нашем сознании.

Впрочем, и шотландские моралисты выполнили свою задачу далеко не удовлетворительно.

По учению Шафтсбюри, сущность нравственности состоит в гармонии аффектов эгоистических и благожелательных, причем каждый должен стремиться к ее достижению. Но может ли какая-нибудь гармония склонностей служить началом, определяющим нравственное поведение человека? Если гармония разнообразных склонностей нашей природы требует, чтобы они развивались равномерно, то в таком случае высшим идеалом нравственности надобно признать жалкую посредственность, неспособную ни к чему истинно великому и доброму. В видах действительного осуществления человеком его нравственных задач требуется не пресловутая равномерность в развитии различных склонностей, а, скорее, наоборот – преобладание в нем одних, высших склонностей, над другими, низшими. Затем, спрашивается, можно ли из рекомендуемой Шафтсбюри гармонии склонностей вывести какое-либо одно общее правило нравственного поведения для всех людей? Отнюдь нет. Гармония склонностей, пригодная, например, для ученого, вовсе не применима к жизни практического деятеля, и наоборот. Наконец, определяя нравственность как гармонию аффектов Шафтсбюри не может уже указать нравственный смысл и значение самой этой гармонии, потому что это было бы для него логическим кругом.

Главнейший же недостаток этики Гютчесона заключается в том, что он, устанавливая степень одобрения со стороны нравственного чувства различных склонностей по мере возрастания силы и широты применения в них благожелания, не объясняет, почему же нравственное чувство одобряет именно благожелательную склонность, а не какую-нибудь другую, почему именно универсальное благожелание пользуется наибольшим нравственным одобрением сравнительно с прочими видами благожелания[496].

XVII. Автономная мораль Канта

Кант – один из величайших моралистов нового времени. Ни один из новейших философов-моралистов не обнаруживал столь глубокого понимания нравственной жизни и не производил столь продолжительного влияния на нравственные воззрения образованного мира, как Кант. Кантовская система нравственного долга более строга и серьезна, чем все предшествовавшие ей системы морали. Кант критически отнесся к своим предшественникам – философам, бравшимся за разрешение моральных вопросов. Они, строго говоря, в сущности обходили вопрос о происхождении и обязательности нравственного закона. Все этого рода моралисты указывали только на то, какие в человеке есть склонности: корыстные или бескорыстные, моральные или неморальные, но ни один из них не затронул самого важного вопроса: на каком же основании человек *должен* следовать одним склонностям и игнорировать другие? Ведь из того, что люди имеют какие-нибудь склонности, еще не выходит, что они и *обязаны* следовать им, тем более что у них рядом с одними склонностями есть другие, даже и прямо противоположные. Указанный капитальный вопрос морали и попытался разрешить Кант, хотя эта попытка и ему не совсем удалась.

По учению Канта, мотивом нравственной деятельности не может быть никакая склонность человеческой природы. Кто, например, благотворит бедному человеку по естественному чувству сострадания к нему, тот, по Канту, поступает еще не нравственно. Нравственное значение имеют лишь поступки, совершаемые исключительно по принципам или идеям разума, по представлению нравственного закона[497].

Кант отрицает за склонностями значение морального мотива *прежде всего* потому, что они будто бы *независимы от нашей свободной воли.* Но если нет полной и непосредственной зависимости наших склонностей от нашей воли, то есть зависимость относительная и посредственная. На это указывает уже *вменяемость* склонностей. Совесть осуждает нас не только

за дурные поступки, но и за худые склонности. Если человек помогает бедному, не питая к нему благожелания, то он виновен не в том, что в данном случае непосредственным усилием воли не может вызвать в себе этой склонности, а в том, что ранее, при помощи известных косвенных влияний, не позаботился *воспитать* ее в себе. Склонности вменяемы постольку, поскольку возможно медленное и постепенное влияние наше на их изменение. И действительно, известными усилиями воли можно постепенно воспитать в себе ту или другую склонность. Не имея возможности вызвать в себе известную склонность непосредственно, мы можем не только воспитать, но и сделать ее господствующей в нашем настроении посредством *упражнения.* Известные действия, совершаемые сначала с трудом и неохотно, мало-помалу входят в привычку и делаются даже приятными. На этом основании аскеты рекомендуют начинать подвиг молитвы, не ожидая того момента, когда в душу низойдет молитвенное расположение, в уверенности, что последнее явится само собой.

Вторым основанием для отрицания нравственного значения склонностей у Канта служит их *случайность* и *изменчивость*, благодаря которым они не могут сообщить нравственному поведению человека необходимой устойчивости и постоянства. Это возражение Канта против склонностей верно лишь *отчасти.* Склонности, действительно, в высшей степени *индивидуальны.* Физиологические особенности, обстоятельства жизни и первоначального воспитания сообщают склонностям каждого человека свой особый индивидуальный отпечаток. Даже в пределах одной и той же личности характер и сила склонностей подвержены колебаниям. Так, малейшее изменение в состоянии организма, обусловливаемое возрастом или болезнью, делает нередко *благодушного* человека *желчным* и *раздражительным.* Поэтому если бы мотивом нравственной деятельности были только склонности, то, очевидно, она не могла бы отличаться необходимой устойчивостью и постоянством. Но постоянство нравственного поведения нисколько не пострадает, если и склонности будут принимать участие в определении воли к деятельности под условием,

конечно, их подчинения *нравственному принципу.* Сознавая, например, нравственную обязанность благотворения, человек одновременно может чувствовать и соответствующую этой обязанности натуральную склонность – чувство жалости. И если допустить совместное влияние этой склонности и долга на волю в смысле побуждений ее к благотворительной деятельности, то нравственное поведение ничего не потеряет в своей устойчивости. «Истинная свобода, – по словам *Лютардта*, – есть та, в которой не существует более противоречия между обязанностью и склонностью»[498].

Кант впадает в несомненную крайность, безусловно противополагая нравственной обязанности, или долгу, все вообще склонности. Такое противоположение между ними возможно только при обыденном, ходячем представлении о долге как о чем-то внешнем по отношению к человеку, противостоящем его внутренним склонностям. Между тем долг и склонности нельзя безусловно противополагать друг другу. Если долг действительно противостоит низшим чувственным склонностям, то зато он совпадает с высшими склонностями человека. Сознание долга есть сознание своего истинного «я», самораскрытие идеальных свойств человеческого духа. Значит, следовать долгу и следовать своей нравственно-разумной природе – понятия тождественные. Между долгом и склонностями, таким образом, возможна полная гармония[499]. Соединяя воедино требования нравственного долга с натуральными склонностями природы, человек начинает следовать добру с такой же приятностью, с какой он восхищается красотой и отдается счастью. Для такого человека «иго» закона Христова становится «благом» и «бремя» его делается «легким» (Мф.11: 30). Прекрасно изображает нравственное состояние такого человека псалмопевец, когда говорит: «Если бы не закон Твой был утешением моим, погиб бы я в бедствии моем… Как люблю я закон Твой! Весь день размышляю о нем… Откровения Твои… веселие сердца моего» (Пс. 118: 92, 97, 111). Нравственность, по которой поступают только потому, что морально к тому вынуждены, без всякой склонности к добру, есть нравственность невысокого

достоинства. Вот почему *Шиллер* был прав, назвав законническую мораль *Канта* годной разве только для прислуги (eine Moral fur Knechte), которая обыкновенно всё исполняет только по одному приказанию своего господина[500]. Только тогда и начинается настоящая нравственность, когда требования долга становятся внутренней потребностью человека, склонностью его духа, радостью его жизни[501].

Кант, отрицая за склонностями значение мотива к нравственной деятельности, утверждает, что только *представление* нравственного закона должно определять собою волю к моральным действиям. Но так как представление как чисто теоретический акт ума может влиять на волю не непосредственно, а лишь посредством *чувствований*, то он старается показать, как представление нравственного закона производит в человеке особое нравственное чувство, которое и становится уже нравственным мотивом, определяющим волю к деятельности. При этом нравственный закон, по Канту, оказывает на чувство *отрицательное* и *положительное* воздействие. Как произведение чистого разума он отрицает всякие склонности человеческой природы. Это отрицание *возбуждает неприятное чувство* принижения нашего эгоистического «я». Но то, что принижает эгоизм нашей чувственной природы, вызывает в нас уже *приятное* чувство высочайшего уважения к себе. Однако приятное *чувство уважения к нравственному закону* не эвдемонистического или сенсуалистического характера[502], так как оно обязано своим происхождением не чувственности, а исключительно представлению закона, то есть деятельности чистого разума[503]. Итак, только посредством чувства уважения к нравственному закону представление этого последнего производит моральное влияние на волю человека.

Но объяснение *происхождения* чувства уважения к нравственному закону из представлений ума у Канта оказывается неудовлетворительным. Чувство уважения, по нему, произведено представлением закона или умом и притом затем, чтобы это чувство помогало самому же уму исполнять его требования. Но если ум в состоянии производить чувство,

следовательно, обладает уже известной силой или волей, то почему же он прямо сам не может исполнять своих требований без помощи чувства, тем более что его требования совершенно противоположны всяким чувствам как проявлениям чувственности. Но, с другой стороны, если чувство уважения к нравственному закону, по Канту, относится к категории приятных чувств, то как же оно может не принадлежать чувственности, тем более что сам Кант всякие чувства, приятные и неприятные, одинаково относит к чувственности. Наконец, каким образом чувство уважения может сделаться нравственным мотивом, определяющим человеческую волю к деятельности, если всякое чувство, по мнению самого Канта, есть нечто чувственное и потому совершенно противно нравственному закону?

При таком объяснении происхождения чувства уважения к нравственному закону как единственного нравственного мотива Кант не мог изгнать из этики и того *эвдемонизма*, который под различными видами господствовал в предшествовавшей ему нравственной философии. Ведь уважение к закону не иначе возникает в нас, как вследствие тех *приятных* движений нравственного чувства, которыми сопровождается исполнение требований закона. Если бы с чувством уважения к нравственному закону не соединялось приятное чувство, внутреннее удовлетворение при исполнении его требований, то было бы совершенно непонятно, как оно могло бы быть и мотивом для нравственной деятельности. Ведь уважение только в том случае становится мотивом к осуществлению того, что уважается, когда соединяется с большим или меньшим *сочувствием* к предмету своего уважения.

Эвдемонизм в *нравственном* значении этого слова является, собственно говоря, неотделимым элементом человеческой нравственности. Если под эвдемонизмом разуметь эгоистическое искание психофизических удовольствий, грубых и утонченных, то, очевидно, мы чужды такого эвдемонизма. Если же под эвдемонизмом разуметь приятные ощущения, всегда сопровождающие законосообразную и целесообразную деятельность нашу, то подобный эвдемонизм неотделим от человеческого существа. Человек не есть только

мысль и воля, но и чувство, он всегда будет ощущать приятные или неприятные ощущения от своей деятельности. Вопрос только в том, какие приятные чувствования для него желательны и требуются его душой. Поэтому может ли иметь в наших глазах цену даже какой-нибудь самоотверженный поступок, если совершитель его не испытал никакого внутреннего удовольствия, никакой радости за торжество добра? Кант забыл то важное обстоятельство, что испытывание удовольствия, радости, душевного мира при совершении добра есть закон нашей же природы, и потому жажда этих отрадных душевных состояний есть дело естественное и неизбежное для всякой нравственно-разумной личности. Всякое «дело, – говорит апостольский муж, св. *Ерма*, – есть удовольствие человеку, если он делает его с приятностью». Раскрывая мысль о различных видах порочных наслаждений, пастырь Ерма продолжает: «Совершая добрые дела, люди тоже получают удовольствия, но чистые, и тоже находят в них сладость для себя»[504]. Сам Спаситель, призывая Своих последователей к высоким подвигам добра и правды, конечно, не напрасно называет их блаженными, если они подъемлют на себе эти подвиги (Мф.5: 3–12). И ап. Иаков называет добродетельных людей *«блаженными* в их действованиях» (Иак. 1: 25). Вот почему у истинных христиан исполнение нравственного закона сопровождается приятным чувством удовольствия. «По внутреннему человеку, – говорит ап. Павел, – нахожу удовольствие в законе Божием» (Рим.7: 22). Ратуя против своих предшественников-эвдемонистов, Кант, очевидно, ударился в противоположную крайность.

С точки зрения учения Канта, всякое внимание к личному счастью при стремлении к добродетели уже не нравственно[505]. Но против этого учения горячо протестует человеческое сердце. Не напрасно же Бог положил в сердце человека неискоренимое побуждение ко всему доброму, высокому и прекрасному! Нет, добродетель и счастье не исключают друг друга. Конечно, добродетель не всегда совпадает со счастьем; слишком часто путь добродетели бывает путем тернистым, исполнен скорбей, страданий и лишений; но, в конце концов, мы верим и

надеемся, он окончится вполне благополучно и счастливо, – и это счастье есть естественное следствие и венец добродетели.

Да и сам Кант, лишив добродетель ее благороднейшего спутника – блаженства нравственного – из опасения, конечно, подчинить ее грубому эвдемонизму, к изумлению ищет блаженства как награды за добродетель на небе[506]. Только ожидаемая им награда крайне сомнительного свойства, так как она не составляет естественного следствия добродетели и не состоит прежде всего в субъективных благах, но навязывается ей механически, извне, и состоит исключительно во внешних благах – во внешнем порядке мира, соответствующем не вознагражденным на земле заслугам добродетели. Ввиду указанной *непоследовательности* Канта весьма удачно Шопенгауэр иронизирует по поводу его морали, которая сначала так равнодушно относится ко всякой награде, а потом протягивает за нею руку, чтобы получить на водку»[507].

Несостоятельная с формально-логической стороны, автономная мораль Канта несостоятельна и в своих последних выводах. По Канту, не достойно человека подчиняться приказаниям кого-либо другого, хотя бы этот другой был Сам Бог. В сущности это учение его о нравственной автономии представляет из себя не что иное, как возведенный в принцип *анархизм*, как *отрицание всякого авторитета*, *возвышающегося над человеком.* В самом деле, кто утверждает, что никто не может обязывать нас к чему-либо, кроме нас самих, что всякая обязанность должна исходить только от нас самих, тот в корне уничтожает всякий божественный и человеческий авторитет и провозглашает именно анархизм. Поэтому принцип нравственной автономии лучше бы назвать безнравственным принципом автономии. Автономная мораль Канта только потому и могла найти стольких приверженцев, что льстит самолюбию человеческому, даже просто боготворит человека, объявляя его самостоятельным законодателем, не ответственным пред Высочайшим существом. Впрочем, в настоящее время эта мораль почти всеми оставлена как основанная на совершенно несостоятельной теории познания. Оставлена она и потому, что Кант оперирует в своей морали

понятиями о Боге и бессмертии, а это для нашего прогрессивного века слишком благочестиво и супранатуралистично.

Но хотя Кант постулирует бытие Бога и бессмертие души, однако его моральная автономия решительно противоречит духу христианства. Вочеловечившийся Сын Божий, наш Господь и Учитель говорил о Себе: «Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца» (Ин.6: 38). Он же научил Своих учеников молиться: «Да будет воля Твоя и на земле, как на небе» (Мф.6: 10; Лк.11: 2). А современные автономисты восстают в своем невероятном и безумном высокомерии против авторитета Самого Бога, объявляя всякое подчинение Ему не нравственным и даже оскорбительным для человеческого достоинства. Взгляд Канта на нравственную автономию содержит в себе и долю правды, но искаженную до неузнаваемости. Осуществление в жизни нравственного порядка составляет истинное достоинство и величие человека, это дело его собственной свободы. Никто не может сделать человека нравственно добрым помимо его желания. Чтобы внешний авторитет мог добровольно обязывать нас к чему бы то ни было, мы должны наперед иметь понятие о добром и злом и быть уверены, что добро надобно творить, а зла избегать и т.д. До сих пор всё правильно. Но спрашивается: откуда же получается нами понятие о добром и злом, откуда убеждение, что мы должны стремиться к первому и отвращаться от последнего и проч.? Как вся наша природа есть дело премудрости и всемогущества Божия, так, в частности, и наш разум со всеми его способностями, склонностями и познаниями есть дело божественной мудрости и силы, есть отображение божественного разума. В этом смысле говорит Псалмопевец: «Яви нам свет лица Твоего, Господи!» (Пс. 4: 7). Сказанное о разуме особенно относится к естественному нравственному закону, написанному в сердцах всех людей. Как носящий в себе все признаки своего божественного происхождения этот закон в известном смысле есть выражение внутри нас воли Самого Творца. Поэтому мы далеко не автономны, подчиняясь по самой природе своей с первой минуты бытия закону Божию.

Если с точки зрения автономной морали наше подчинение своему разуму нравственно, то тем более должно быть таковым наше подчинение Разуму бесконечному[508].

XVIII. Этика современного индивидуализма

Характерной чертой нашего времени является необыкновенное развитие *чувства сознающей себя личности*, которое дает о себе знать при всяком даже самом незначительному давлении на нее со стороны. Современный человек хочет жить и действовать по своей воле, а не по чужой указке. Этой же чертой отличается и моральное настроение нашего общества. Современный *этический индивидуализм* отстаивает моральное право личности на независимое самоопределение в области нравственной жизни. Наиболее ярким и влиятельным представителем этического индивидуализма в наше время является *Фридрих Ницше*, которого многие за это называют «властителем дум», захватывающих и волнующих человеческую личность глубоко и сильно.

Этот «анархист в области морали», как называют его некоторые, оказал сильное влияние на *символическое* литературное творчество новейшего времени. Сочинения *Гауптмана*, *Ибсена*, *Пржибышевского*, *Мережковского*, *Максима Горького*, *Леонида Андреева* и многих других носят на себе отпечаток этико-индивидуалистических воззрений Ницше[509]. И представители так называемого *декадентства* имеют несомненную связь с этим «великим декадентом», так как в Ницше выразилось именно всё то великое и могучее, что заключается в декадентстве[510]. Ницше осмыслил декадентское движение, дав философскую подкладку индивидуалистическим тенденциям этого движения[511]. Вся его философия есть страстный, болезненный крик человеческой личности, которую душит современный строй цивилизованной европейской жизни, начиная от деспотического принципа большинства голосов в парламентаризме и машинообразного разделения труда в экономической области и кончая приютами и богадельнями, где подстригают всех под одну гребенку и одевают в одинаковые платья. Этот именно смысл имеет, с одной стороны, возмущение Ницше современным «демократическим

движением» и «стадностью» человеческого общества, с другой – устремление его к чисто декадентскому идеалу «сверхчеловека» (Uebermensch), этого великолепного, чудовищного «человека-зверя», который смело дерзает на всё, и чем сильнее это дерзновение, тем более «красоты» в его поведении. По своему величию и красоте сверхчеловек для будущего человечества то же, что божество для современного[512]. Между ним и обыкновенным человеком разница так же велика, как между человеком и обезьяной, почему Ницше называет его «разумом земли»[513]. «Я учу вас познавать сверхчеловека», – проповедует Заратустра[514]. Ни у одного философа-индивидуалиста новейшего времени, не говоря уже о прежних временах, – вообще мало благоприятствовавших культу обожающей себя личности, ни у кого протест человеческой индивидуальности против всяких стесняющих ее пут не достиг такой силы, как в идее Ницше о сверхчеловеке, – этой центральной идее всей его философии. По словам его сестры *Елизаветы Ферстер-Ницше*, его с самых малых лет занимало всё сверхчеловеческое. Грандиозный образ сверхчеловеческого существа постоянно витал перед его духовным взором. На протяжении всемирной истории не раз встречались ему такие существа, которые, с его точки зрения, проявляли максимум сверхчеловеческого энергизма. Ницше готов был восхищаться даже такими историческими типами сверхчеловека, как известный «изверг-развратник» *Цезарь Борджия*[515] и *Наполеон I* – этот «синтез бесчеловечности и сверхчеловечности»; в них он видел высшие формы проявления самодержавной человеческой личности, горячо вооружающейся против всякого своего закабаления[516].

Человек, по Ницше, должен, подобно льву, стать могучим и сильным, не признающим над собой никакой власти чешуйчатого дракона «ты должен»[517]. Объявляя себя аморалистом, стоящим по ту сторону добра и зла, он заявляет: «Мы переступаем мораль»[518]. Однако при всём своем протестующем скептицизме Ницше как горячий искатель правды и добра никогда не мог отдаться совершенно в плен морального всеотрицания. В область этики он вносит и нечто

положительное, новое – именно дух *индивидуализма*, который для его этики является настолько же характерным, насколько для нравственной философии Канта отличительной чертой является ее *интеллектуализм.*

С этой чисто индивидуалистической точки зрения, Ницше прежде всего признает условность моральных норм, их подвижность и изменчивость. «Бывали другие времена, и иное считалось злом и добром», – говорит Заратустра[519]. «Многое, что у одного народа называлось добром, у другого называлось позором»[520]. Отсюда открывается полная субъективность моральных начал: «Мораль – это, по словам Ницше, язык аффектов»[521]. Моральные нормы не имеют и не могут иметь никакого объективного, безусловного и, следовательно, общеобязательного значения. «Нет никаких вечных фактов так же, как нет абсолютных истин», но «всё есть временная являемость»[522]. «Всё в потоке, – говорит Заратустра, – всё добро и зло»[523]. Раз ничего нет непреходящего, истинного, то всё позволено[524]. Выбор того или иного нравственного правила – дело личного усмотрения. «Следуй за собой» – вот девиз ницшеанского индивидуализма[525]. Каждый имеет право создавать свою собственную мораль. Человек в праве свободно относиться к тем понятиям о добре и зле, какие он получил в качестве приданого еще с колыбели[526].

Но выходя из такого признания *полной* условности и субъективности моральных норм, можно последовательно прийти к отрицанию какой бы то ни было морали. Если нет объективных, обязательных норм для всех и каждого, то их нет и для немногих индивидуумов, их нет даже для одного. А между тем Ницше допускает еще существование *личной* морали, обязательной только для одного, как будто не замечая того, что своим отрицанием всяких моральных норм он отрицает и личную мораль.

Ницшеанский аморализм, подкапывающейся под основы морали, не без основания связывается с критической философией *Канта.* Кантовская критика человеческого познания раскрыла всё его несовершенство, которое заключается не в каких-либо внешних и случайных причинах, а

в самой организации нашей духовной природы. Человеку доступна лишь *феноменальная* сторона существующего; мир *ноуменов*, или бытие в себе, составляет искомое, которое никогда не будет найдено. Не только внешние чувства, но и самый разум человека с его законами, идеями и категориями рассудка имеют лишь субъективное значение. Отсюда условность, относительность всех человеческих понятий и норм, в том числе и норм моральных[527], условность, признаваемая, как мы сейчас видели, и индивидуалистической философией Ницше.

Далее, с точки зрения того же своего этического индивидуализма, Ницше отстаивает независимую ни от кого и ни от чего *свободу* человеческой личности. Он столь высоко ценит такую свободу (психологическую или эмпирическую), что готов даже приписать ей абсолютное значение независимо от ее содержания.

Но, признавая абсолютное значение такого рода свободы, Ницше в то же время ошибочно ограничивает ее лишь одним отрицательным моментом – независимостью ни от кого и ни от чего бы то ни было. С точки зрения ницшеанского индивидуализма, всякое подчинение есть уже принижение личности, будет ли оно свободное или вынужденное. А между тем добровольный отказ личности от своей воли во имя какого-либо высшего принципа тоже есть проявление свободы, может быть, даже более высокое, чем отказ от подчинения этому принципу. Всякие «ограничения свободной воли, – говорит проф. *П.И. Линицкий*, – не уничтожают ее, а только стесняют. Да, ограничения эти перестают быть таковыми, коль скоро совпадают с добровольными нашими хотениями, так, например, обязанность не есть уже принуждение, как скоро сам я хочу того, что велит мне обязанность»[528]. Таким образом, индивидуалистические суждения Ницше о свободе содержат в себе внутреннее противоречие: с одной стороны, провозглашается принцип полной свободы, с другой, – замечается скрытое ограничение ее.

Это же противоречие надобно отметить и в суждениях Ницше о *моральных правах человеческой личности*,

отстаиваемых им вместе со свободой. По воззрению Ницше, существует столь резкое различие в обладании личностью этими правами, что так называемые «господа», «львиные натуры» являются самоцелью, а «рабы», «толпа» рассматриваются как пассивное орудие, как своего рода пьедестал для возвеличения этих «горних пород человечества»[529]. «Таковы, – говорит Ницше, – жадные до света вьющиеся растения на острове Яве, известные под названием *Sipo Matador*; они своими ветвями обнимают дуб до тех пор, пока, наконец, поднявшись над ним, но опираясь на него, в свободном свете не распустят своего венца»[530]. Итак, Ницше, с одной стороны, защищает моральные права личности, с другой – проповедует этическое неравноправие ее.

Индивидуалистические принципы ницшеанской морали, несостоятельные с формально-логической точки зрения, несостоятельны и в своих основаниях. Так, для своей антитезы «рабов» и «господ» Ницше находит основания в антропологии и биологии, которые говорят о *коренном* различии *рас* и природном, *кастовом* строе общества. Появление высших пород человечества обусловливается у него дарвиновскими законами естественного подбора и наследственной передачи свойств. Как видим, Ницше явно сводит свою индивидуалистическую этику к этическому натурализму. «Природа, – говорит Заратустра, – есть единственный авторитетный Законодатель»[531].

Но едва ли удовлетворительны попытки такого чисто эмпирического обоснования морали. «От законов, управляющих действительной жизнью людей и даже целой вселенной, – говорит *Н.Г. Городенский*, – нет непосредственного перехода к тому, *как* мы должны поступать, если мы только не примышляем здесь втихомолку аргументов, совсем выходящих из области данных фактов и законов»[532]. Выводимые из данных опыта моральные принципы, как и все вообще опытные обобщения, всегда будут отличаться несвойственною им как именно принципам условностью и гипотетичностью. Между тем Ницше, ссылаясь на антропологию и биологию, старается придать принципам своей индивидуалистической этики

безусловное и общеобязательное значение. Столь же наивна мечта создать новый усовершенствованный *биологический* тип человека в нравственной области. По справедливому замечанию *Бердяева*, Ницше «не мог понять, что утверждение и осуществление “я”, его жажду бесконечного могущества и совершенства, не только нельзя мыслить биологически, но и вообще эмпирически, что тут необходимо постулировать сверхеэмпирический идеальный мир»[533].

Если теперь обратить внимание на приложимость морально-индивидуалистических принципов к делу, то они тотчас окажутся прямо несообразностью, потому что применение их к общественной жизни обязательно приведет к полной анархии, совпадающей с деспотизмом. Многие личности, преследуя только свои особенные цели и интересы, представят лишь зрелище какой-то нескончаемой и бессмысленной борьбы, зрелище «войны всех против всех» (bellum omnium contra omnes)[534], где каждый – чем талантливее, умнее и сильнее, тем более будет преследовать свое особенное, как единственно ценное и важное, всё же другое и всех других превращая только в средство и орудия своего эгоизма, как это мы видим в царстве животных и очень часто среди людей, когда безнравственное становится преобладающим.

Ницше говорит, что эта взаимная борьба за власть (за волю к могуществу)[535] хотя и ограничивает личную свободу каждого, однако в то же время содействует выработке сильных, могучих натур. Но на деле сильные личности, стремящиеся к полнейшей свободе своего самоопределения во взаимной борьбе только растрачивают все свои силы на противодействие другим личностям, тоже стремящимся к своей независимости. В результате этого может получиться скорее измельчание высших человеческих типов, чем повышение их. Тем более возможно подобное явление, что индивидуалистическая этика обособляет человеческую личность от всех других личностей, благодаря чему ее стремления постепенно теряют свою силу и мощь, и она обрекается на медленную смерть. Эта печальная развязка ускоряется, когда личность, оставшись сама с собой и вышедши

на простор индивидуалистического безудержа, подпадает исключительному влиянию своих собственных стихийных сил. Дело в том, что в человеке под маленьким слоем сознательной жизни души расстилается целый океан бессознательной, инстинктивной жизни. Вышедши на широкий простор, эти инстинкты уносят в своем бурном и диком стремлении и самого субъекта. Живая личность в борьбе с бушующими противоположными страстями и влечениями раскалывается, распадается, и ей приходится испытывать страшное, мучительное до боли чувство раздробленности, разлада своей души, рождающее в свою очередь необычайную усталость и изнурение.

Тем не менее ошибочно было бы смотреть вслед за Гартманом на этический индивидуализм Ницше как на совершенно ненормальное, патологическое явление[536]. Напротив, он является симптомом грядущего оздоровления и освежения современной моральной атмосферы[537], проникнутой, с одной стороны, духом *мещанства*, с другой – духом жесткого *номизма.*

Современный индивидуализм возник на почве недовольства личности существующим укладом *мещанской* морали, делающим людей слабыми, безвольными существами. «Вы сделались меньше, – обращается Заратустра к этим людям, – везде я вижу более низкие ворота; подобные мне, пожалуй, пройдут в них, но только согнувшись»[538]. «Вы все мельчаете, вы мелкие люди! Вы крошитесь, любящие приятное»[539]. «Я иду среди этих людей, – продолжает Заратустра, – и дивлюсь: они *измельчали*, и приводит их к этому их *учение о счастье и добродетели... Добродетелью* они называют то, что делает ручным и скромным… Они ведь и в добродетели своей скромны, ибо ищут благополучия. А с благополучием могут мириться лишь скромные добродетели»[540]. Из существующих типов мещанской морали, вытравляющей все свойства сильной натуры, Ницше в особенности критикует *утилитаризм* во всех его видах. Утилитаризм стремится устранить из жизни человека всякое беспокойство. Между тем, по Ницше, «великое беспокойство» содействует повышению

человеческого типа[541]. Утилитаристы ищут в нравственности как будто только хорошего мирного сна. «Блаженны эти сонливые, – говорит Заратустра, – ибо они должны скоро заснуть[542].

Еще более вооружается Ницше против господства сурового *номизма* в области современной этики, нередко принимающей характер сухого юридического кодекса с самой мелочной регламентацией всего нравственного поведения человека. Люди руководятся в жизни не духом христианской нравственности, основания которой залегают в глубине их собственной природы, а бездушными формулами, навязанными им механически, извне. Ницше выражает справедливое желание, чтобы добродетель была, так сказать, выводом из внутренней сущности (das Selbst) человека: «Пусть будет ваша добродетель, – говорит он, – ваше *само*, а не нечто чужое, не кожа, не одеяние»[543].

Осуществление справедливых требований, выдвинутых индивидуалистической этикой Ницше против тирании так называемой традиционной «нравственности нравов» (Sittlichkeit der Sitten), может лишь способствовать возрождению в современной жизни христианской нравственности, стоящей также за моральные права человеческой личности[544]. В этих своих требованиях Ницше так близок к христианству, что приходится только удивляться и жалеть, что этот великий ум, больно ударившись о пошлость современной ему действительности, отскочил и пролетел прямо *по ту сторону добра и зла*, не заметив красоты и величия истинно-христианского учения. Нужно думать, что Ницше совсем незнаком был с духом истинного христианства, а принял за христианство тот его суррогат, который представляют взгляды и дела людей, считающихся христианами, на самом же деле язычников[545]. Вот почему, к сожалению, Ницше не только не является союзником христианства, но и сильно нападает на его этику, несправедливо называя ее *рабской* моралью и отождествляя или с чувствительно-сентиментальной моралью *состраданья и жалости*, или же с узко-ригористической моралью *сурового астетизма*[546].

Христианская мораль, по словам Ницше, «не имеет головы и состоит как бы только из сердца и подающих помощь рук». И он упрекает эту мораль в том, будто она, культивируя в человеке одни пассивные «женственные» добродетели – мягкость, уступчивость, всепрощение, – в то же время убивает в нем активную, творческую энергию. «Зачем так мягко, так уступчиво? К чему так много отречения, самоотречения в ваших сердцах?» – спрашивает Заратустра[547]. По нему, всего более надобно страшиться чувства сострадания как слабости. Бог умер, говорит он, и умер именно потому, что задохнулся от великого сострадания к людям[548]. Еще более восстает Ницше против христианского аскетизма, понимая его в смысле самоуничтожения человеческой личности. Из него проистекает, по его словам, пессимизм, отвращение ко всему, безволие[549]. Аскетическая мораль – это яд, убивающий в человеке всё живое, сильное, могучее. Осуждая все страсти, она, по Ницше, остается при одних «умаляющих» добродетелях (die Verkleinernde Tugend)[550].

Но христианская этика, не укладывающаяся в рамки ни той, ни другой морали, прежде всего признает не одни лишь страдательные «женственные» добродетели, но и активные, «мужественные». Для христианина духовная мощь и мужество необходимы еще в большей степени, нежели для сверхчеловека Ницше. Первому нужна сила для подавления животных инстинктов, так глубоко гнездящихся в человеческой природе, тогда как второй всецело отдается этим инстинктам. Первый должен господствовать над самим собой, второй – над другими; но борьба с собой требует большей интенсивности, и Ницше сам признаётся в этом[551]. Только активность и интенсивность в этом случае христианство никогда не смешивает с проповедуемой ницшеанством *агрессивностью*, то есть с стремлением к захвату, насилию и жестокости. По справедливому замечанию *Гюйо*, «величайшая интенсивность жизни находится в необходимом соотношении с широчайшей экспансивностью», то есть с распространением, с расходованием жизни на других. Мать, заботящаяся о своем ребенке, посвящающая ему целые дни, бодрствующая над ним по ночам, внимательная к каждому

его крику и малейшему жесту, отдающаяся ему всецело, готовая в случае нужды жертвовать для него собой – такая мать, несомненно, активна, но что в ней агрессивного?[552] Между тем Ницше, смешивая активность с агрессивностью, говорит, что быть активным значит нападать[553]. Если верить Заратустре, «война и мужество создали больше великих дел, чем любовь к ближнему». Здесь именно мы встречаем у Ницше пресловутую «переоценку ценностей». Несправедливо и заявление Ницше, будто христианский аскетизм есть самоуничтожение личности. Напротив, он есть самоутверждение личности. По своему существу аскетизм тождествен с индивидуализмом: то же углубление в себя, та же самозамкнутость. Но этот христианский индивидуализм не только не стремится убить личность в человеке, как это утверждает Ницше, но еще содействует облагорожению ее, освобождая ее от узкого себялюбия.

Упрек, брошенный Ницше по адресу христианства, будто оно своим аскетизмом подавляет свободное развитие человеческой личности, тесно связан с Кантовским обвинением его в *гетерономии*, по которому будто бы недостойно человека подчиняться кому бы то ни было другому, кроме нравственного авторитета, хотя бы этот другой был *Сам Бог.* Ницшеанство в этом случае превозглашает не что иное, как абсолютную автономию Канта. Оно содержит в себе, только в другой форме, отрицание всякого авторитета над человеком, или принцип *анархизма.*

Правда, человек свободен. Бог дал ему свободу выбора, решимости и самоопределения, и Он ни к чему не принуждает его. Нравственность всегда есть собственное дело человека. Он может не признавать над собой никакого внешнего авторитета, может делать зло, но он не в праве его делать. Он обязан повиноваться воле своего Создателя и богоустановленным властям и быть ответственным перед ними за свои деяния. Но нам необходимо осветить идею человеческой личности еще с другой стороны. Здоровое, нормальное развитие ее возможно лишь при условии исполнения святой воли Божией. Мы должны всегда помнить прекрасные слова Премудрого: «Бойся Бога и

заповеди Его соблюдай, потому что в этом всё (то есть совершенство) для человека» (Екклез. 12: 13). Кто благодаря точному исполнению своих нравственных обязанностей становится добродетельным человеком, тот действительно есть великая, достойная уважения личность. Мы преклоняемся перед его нравственным величием. Даже порок оказывает добродетели дань уважения, прикрываясь ее одеянием. Истинно добродетельный человек тверд в самом себе и вследствие этого в высокой степени независим от внешней природы. Он переносит нищету, лишения, удары судьбы, преследования с терпением и преданностью воле Божией. Он весь входит в любовь Божию «и всё почитает за сор, чтобы приобресть Христа» (Филип. 3: 8). Поэтому никакие самые великие опасности и страдания не в состоянии разрушить его счастье. Он становится со временем независимым от своих собственных влечений и страстей, потому что подчиняет их совершенно разуму. Откуда у нас столько беспокойства, волнений и вражды? Ап. Иаков дает нам ответ: ниоткуда, как «от вожделений ваших воюющих в членах ваших» (Иак. 4: 1). Действительно, добродетельный человек – господин своих страстей, и поэтому в сердце его мир, спокойствие и невозмутимая радость. Верно сказано в Притчах: «…не приключится праведнику никакого зла» (Притч. 12: 21). Если есть на земле истинное счастье, истинное величие, то они заключаются в нравственном величии, в совершенной добродетели[554]. После этого справедливо ли упрекать христианство в том, будто оно стесняет свободное развитие человеческой личности?[555]

XIX. Положительный, или откровенный, нравственный закон

Нравственный закон ветхозаветный, или Моисеев, его содержание и характер. – Обрядовый закон Моисея. – Нравственное достоинство гражданских Моисеевых законов. – Нравственное состояние подзаконного человека. – Закон евангельский. – Его содержание. – Можно ли признать Спасителя новым нравственным законодателем? – Превосходство евангельского закона над ветхозаветным нравственным законом. – Законы церковные и гражданские, их происхождение и значение. – Так называемые евангельские советы и их отношение к положительным требованиям Евангелия

Итак, к самым печальным выводам приходило и приходит человечество в лице лучших своих мыслителей, предоставленное своим собственным нравственным силам и способностям. Очевидно, что естественного внутреннего закона недостаточно в его падшем состоянии как для создания идеала нравственной жизни, так и для осуществления его, а необходима для этого особенная небесная помощь.

Чтобы помочь людям в деле познания «святой воли Божией, милосердный Господь даровал еврейскому народу, а через него и всем людям, закон *внешний – положительный*, или *откровенный*, через пророка Моисея и через посредство других Своих избранников (Евр. 1: 1–2). Необходимость закона этого предполагается и требуется самим грехом. «Для чего же закон (разумеется откровенный)? Он дан после по причине преступлений (то есть вследствие грехопадения)», – говорит ап. Павел (Гал. 3: 19). Действительно, когда совесть в греховном человеке настолько затмилась и извратилась, что он начал воображать себе Бога по своему собственному сердцу (Рим.1: 23), то есть как такого, который не считается строго со грехом и требованием святости и сам сделался исполненным всякой неправды, блуда, лукавства, корыстолюбия, злобы, зависти, убийства, распрей, обмана, злонравия (Рим.1: 29–31) и т.п.,

тогда в помощь ей дан был через Моисея закон, в котором требования воли Божией предлагаются нам весьма ясно и положительно, а вследствие этого в нем как правильном и необманчивом зеркале весьма ясно отражается и наше собственное внутреннее состояние, согласное или несогласное с нравственным законом[556].

В то время как язычники, «ходившие своими собственными путями» (Деян.14: 16), то есть путями, придуманными ими самими в известных нравственных системах, понимали закон только с его *имманентной* стороны, у Израиля закон является в Откровении в его *трансцендентальном* величии. Но богооткровенный закон не предлагается людям как нечто изолированное, или стоящее одиноко, по отношению к человеку. Этот закон в существе своем тот же самый закон, который неизгладимо написан на сердцах наших (Иерем. 3: 33; Рим.8: 10), и требования его так сродны и близки человеческому духу, что они составляют как бы требования и самой нашей нравственной природы. Дарование откровенного закона было свидетельством существования в человеке закона естественного. Поэтому при даровании его Господь устами Моисея сказал: «Заповедь сия… не недоступна для тебя и не далека… Но весьма близко к тебе слово сие, оно (не только) в устах твоих, (но) и в сердце твоем» (Втор. 30: 11–14).

Закон этот первоначально дан был народу, хотя избранному, но грубому и «жестоковыйному» (Деян.7: 51), склонному к идолопоклонству, едва только вышедшему из тяжкого рабства, который только постепенно, шаг за шагом, мог восходить от внешнего ко внутреннему, от чувственного к духовному. Естественно, что закон этот, хотя и содержит в себе совершенную волю Божию, но в видах педагогического воспитания израильского народа открывал ему эту волю настолько, насколько это было доступно для грубого народа и насколько это было необходимо для достойного приготовления людей к принятию совершеннейшего закона евангельского, или Христова. Он был проникнут воспитательными целями.

Хотя *содержанием* ветхозаветного нравственного закона служит, как сказано, тот же естественный закон, который

начертан на скрижалях нашего сердца, однако как проникнутый воспитательными целями он не только уяснял человеку его богоподобную природу, его образ и подобие Божие, но и привносил в человеческое сознание нечто новое, был, по выражению ап. Павла, «пестуном во Христа», или «детоводителем ко Христу» (Гал. 3: 24), то есть был руководителем еврейского народа в долголетней истории приготовления его к принятию Искупителя: вызывал в нем сознание своей немощи к исполнению всех требований закона и желание для этого высшей помощи. Святые отцы именно различают в содержании ветхозаветного закона нечто естественное и нечто сверхъестественное. Так *св. Иоанн Златоуст* спрашивает: «Зачем (Господь), сказавши: не убий, не прибавил: убивать грешно?» Затем, что прежде этому сама совесть научила, и потому Законодатель не стал снова подтверждать, что убийство худо. Когда же, напротив того, внушает нам такую заповедь, которой по естеству знать не дал, не только объясняет, что запрещаемое им действие худо, но и приводит причину, почему это надобно считать злом. Например, установляя закон об успокоении в день субботний, предлагает и причину, почему надобно святить этот день: «И почи в день седьмый от всех дел своих, яже сотвори» (Быт. 2: 2)[557]. Существенное содержание ветхозаветного закона прежде всего кратко излагается в так называемых *заповедях десятословия* (евр. асерет – гаддебарим), написанных Моисеем со слов Самого Бога (Исх. 34: 27–28), даже перстом Самого Бога (Исх. 31: 18), и содержащих в себе основные черты истинной нравственности (Исх. 20: 2; Втор. 5: 6 и сл.). Учители Церкви с глубокою верностью отмечали то обстоятельство, что заповеди десятословия как важнейшие в сравнении с обрядовым законом объявлены были ранее последнего[558]. В том обстоятельстве, что последние шесть заповедей, содержащие в себе обязанности к ближним, являются выводом или практическим приложением первых четырех заповедей религиозного Богопочтения, заключается ясное указание на присущий ветхозаветной религии *этический* характер, подобно монотеизму, решительным образом отличающий ее от всех

других религий древнего мира. Свидетельством великого морального значения заповедей десятословия является и наблюдаемая в них последовательность предписываемых здесь обязанностей. Начальными словами десятословия «Аз есмь Господь Бог твой» Господь обращается к человеку с требованием от него правильных отношений к Себе: сначала в мыслях и сердечных движениях (1 и 2 заповеди), затем в словах (3 заповедь), наконец, в делах (4 заповедь). В пятой заповеди упорядочиваются и освящаются важнейшие отношения человека к родителям, лежащие в основе всех других человеческих отношений. Последующими четырьмя заповедями узаконяются и освящаются все те блага, которыми обеспечивается существование человеческих обществ и нравственная жизнь их: телесная жизнь человека (6 заповедь) и производящей ее брак (7 заповедь), материальное имущество или собственность (8 заповедь) и имущество или собственность духовная – честь или доброе имя ближнего (9 заповедь). Наконец, десятая заповедь с неоднократным запрещением «не пожелай» направлена даже против самого корня греха в сердце – зависти человека, запрещая всякое вторжение в права наших ближних. Предписываемое здесь подавление в себе греховных похотений является необходимым условием всех требований закона. А вместе с тем совершается через это собственное самоосвящение человека, устанавливается правильное отношение к самому себе. Таким образом, в десятословии заключены и обязанности человека к самому себе. Все обязанности десятословия основываются на любви как главном начале откровенной нравственности (Мф.22: 37–40). Ветхозаветное нравственное учение, в основных чертах изложенное в десятословии, весьма подробно затем раскрывается и объясняется в том же духе во всем Пятокнижии, так что раввины при тщательном исследовании закона Моисеева насчитывали в нем 248 повелений и 365 запрещений, служащих только повторением, развитием, разъяснением десятословия. «Если, – говорит проф. *М.М. Гареев*, – мы окинем взором весь объем социального законодательства еврейского народа, если мы прочитаем не только кардинальное

требование почтительности к родителям и воспрещение убийства, прелюбодейства, кражи, лжесвидетельства, пожелания чужой жены и чужой собственности, но и всю развивающуюся около этого ядра систему многочисленных заповедей о почтительности к старости, о правде судебной, о честности торговой, о чистоте брачной жизни, о милосердии к рабам, вдовам, сиротам, нищим, пришельцам, о внимательном отношении даже к скоту и земле, – если мы прочитаем без предубеждения эти установления и законы, то в нас народится невольное изумление и почтительное благоговение пред той строгостью правды, глубиной милосердия и сердечной нежностью к чувствам и интересам человеческой личности, которые положены в основу еврейского законодательства»[559]. Неудивительно, что власть и действие этого законодательства не только обнимает всё время Ветхого Завета, но и сохраняет всю силу и в Новом Завете на все века его продолжения[560].

Хотя откровенный закон Моисея дан был первоначально грубому народу, но такому народу, у которого впервые пробуждено было сознание своего нравственного достоинства, своей разумно-свободной личности; без этого Божественная Личность и не могла вступить в завет с личностями конечными. И мы действительно видим, что достоинство человеческой личности высоко ценилось у евреев, почему среди них невозможно было общее языческим народам явление, у которых человеческая личность была слишком порабощена и попрана общественным и государственным деспотизмом. Однако у израильского народа не могло быть надлежащего соотношения между Личностью Божественной и личностью человеческой, между волей Божественной и волей человеческой. Состоя в завете с Богом только по плотскому происхождению от Авраама, ближайшим выражением чего служил самый образ вступления в завет с Богом – обрезание – Израиль только постепенно уяснял себе высочайше-нравственную Личность Божества и правые отношения к Господу как к Богу Авраама, Исаака и Иакова (3Цар. 18: 36). Он видел в Боге Иегову, Господа воинств и сил, но всего менее Отца. Даже достойнейшие и благочестивейшие из сынов

Израиля, друзья Божии (Исх. 33: 11; Втор. 34: 10) являлись в отношении к Богу в положении рабов (Быт. 32: 10; Исх. 34: 6–8; 2Цар. 7: 20). Это же рабство выражалось у ветхозаветного человека и в отношении к исполнению им воли Божией. У него не было сил и возможности усвоить сердцем содержание Божественного закона, сделать его внутренним движущим началом своего поведения, почему Божественный закон был для него по необходимости только внешним законом, законом, предписываемым Господином своим рабам. Кроме того вследствие глубокого нравственного расстройства ветхозаветный человек находился в неразрешимом для него противоречии с Божественной волей, почему постоянно требовалось для него повторение заповеди: «не делай того-то» или «делай то-то»; при всём своем желании добра он был не в силах его делать, потому что в корне его природы жил грех. Самое добро, если он его делал, было в высшей степени условного и сомнительного достоинства; добро это не очищало его сердца и вызывалось большей частью страхом тяжкого наказания и надеждой временного, условного благосостояния. Отношение еврея к нравственному закону преисполнено было духом рабства и страха, решительно отличным от новозаветного духа избрания и усыновления (Рим.8: 15). Ветхозаветный закон служил для израильского народа больше «рабским игом» (Гал. 5: 1), не позволявшим ему беспрепятственно ходить по влечениям грехолюбивого сердца своего и подчинявшим его действия строгим повелениям и запрещениям (Исх. 20: 5; Втор. гл. 28. Ср. Гал. 3: 10), чем духовными узами, соединяющими людей с Богом как с Отцом их Небесным. Еврей спасался не делами закона, который давал лишь познание греха (Рим.3: 10; 5: 20; 7: 8, 9), и не жертвами, которые он предписывал (Евр. 10: 4, 11), но верой (Рим: 3, 30) в первообетование искупления (Быт. 3: 15), справедливо называемое св. отцами *первоевангелием*. Вот почему ветхозаветный закон по своему *характеру* представляется в Новом Завете как закон рабства.

При всём том этот закон, по словам ап. Павла, «свят» и заповеди его «святы, и праведны, и благи» (Рим.7: 12). Хотя он и дан посреди громов и молний Синая, раскаты которых

постоянно слышались в его строжайших запрещениях, однако же и в нем есть указания на благодать и избавление; потому что Бог, Который говорит в законе, есть тот самый Бог, Который вывел народ из Египта, освободил его от ига рабства, Который дал Аврааму обетование и подготовлял высшее благо – мессианское царство для Своего народа; следовательно, за строгостью закона скрываются милость и благодать Божия[561]. Иначе как понять то, что в том же законе Моисеевом заповедуется воздавать за зло добром (Исх. 23: 4–5) и говорится: «Не враждуй на брата твоего в сердце твоем и не мсти, но люби ближнего твоего, как самого себя» (Лев. 19: 17–18). И сам законодатель – Моисей, хотя представляет собой более строгого ревнителя правды, чем нежного руководителя и учителя, однако же назван «человеком кротчайшим из всех людей на земле» (Чис. 12: 3).

С этой точки зрения мы должны смотреть и на так называемый *обрядовый* закон Моисея, закон чистоты и нечистоты, чистой и нечистой пищи и пр. Хотя этот закон и стеснял евреев чувственной и внешней стороной своей, но внешность в нем являлась символом внутреннего, духовного. В противоположность язычеству, смешивавшему дух с материей, сглаживавшему грани, начертанные Богом в Своем творении, Израиль должен был приучиться ясно различать и уважать эти грани. Отсюда мы и находим в законе Моисея предписания вроде следующих: «Скота твоего не своди с иною породою; поля твоего не засевай двумя родами семян; в одежду из разнородных нитей, из шерсти и льна, не одевайся» (Лев. 19: 19). Мало того. Ветхозаветный обрядовый закон называется в Новом Завете *тенью* грядущих благ (Евр. 10: 1). Искупление человека, по смыслу этого уподобления, стояло, как *тело*, еще далеко впереди ветхозаветного человечества и не могло быть для него видимо, но от него падала *тень* в глубину веков древности, и по этой тени можно было уже составить некоторое представление о самом *теле* («самом образе вещей», по выражению апостола).

В особенности жертвы как средоточный пункт обрядового закона сопровождавшийся многими чувственными знаками,

предъызображали великое дело примирения человека с Богом в будущей жертве Искупителя, хотя и не сообщали человеку того, на что символически указывали (Евр. 10: 4). Разные окропления и омовения «имели силу только на время очищать тело, а не истреблять совершенно грех»[562]. Жертвы были установлены непосредственно после грехопадения прародителей и имели, очевидно, тесную связь с первообетованием Божиим как вещественное выражение того, что предопределено было Богом для восстановления падших. Потому-то и после всемирного потопа Бог восстановил и утвердил завет мира Своего с людьми при жертвоприношении Ноя (Быт. 8: 20–22; 9: 1–17). В законе Моисеевом различаются многие виды жертв, но общее мессианское значение жертвы от того не изменяется. Объяснение смысла ветхозаветного жертвоприношения вообще принадлежит ап. Павлу (Евр. 9: 22; 10: 4–10).

Гражданские законы Моисеевы как основанные на теократии были первой и самой важной опорой закона нравственного, так что тот и другой составляли в существе своем не *два особые* уложения закона, как у прочих народов, но один закон, направленный к воспитанию человека в вере и благочестии (Втор. 25: 13–16; Исх. 23: 25, 27; Лев. 19: 13–24, 47). Поэтому нисколько не удивительно, что многие постановления гражданского закона Моисеева, например, о повиновении властям, родителям, о чистоте нравов брачующихся, против самоуправства и пр., приняты и утверждены законом евангельским и отменены только те законы, которые имели исключительный, национальный для еврейского народа характер, хотя и им в христианстве дается иногда высший духовный смысл (Гал. 4: 22–27. Ср. 1Кор.9: 7–10). Вообще весь ветхозаветный закон, будучи тенью грядущих благ, образом вещей, определяется будущим – «телом – Христом» (Кол. 2: 17). Здесь именно мы имеем критерий для рассуждения о том, что в этом законе было истинного и, следовательно, вечного, а что имело временное значение: глядя на самый *предмет*, мы можем сказать, что соответствует в *тени* его действительности, а что недостаточно ее выражает. Зная Христа и его учение, мы можем определить, что было в ветхозаветном законе

неизменного и что должно быть признано преходящим. Отсюда понятно то, что сказал Господь фарисеям: «Сие (суд, милость и веру) надлежало делать, и того (предписаний закона) не оставлять» (Мф.23: 23), и народу перед этим: «Всё, что они (книжники и фарисеи) велят вам соблюдать, соблюдайте и делайте: по делам же их не поступайте, ибо они говорят и не делают» (ст. 3)[563].

Имея и содержа такой закон, Израиль занимал в древнем мире единственное в своем роде положение. В культурном отношении языческие народы могли превосходить и превосходили израильский народ, но в отношении религиозно-нравственном ни один народ древности не мог сравниться с ним: последний был в этом отношении «светом для находящихся во тьме» (Рим.2: 19. Ср. Пс. 147: 8).

Тем не менее нравственное состояние подзаконного человека было печально. Вот как изображает его ап. Павел по собственному опыту. «Без закона, – говорит св. апостол (то есть пока он еще не сознавал вполне требований закона: он думал, что живет, как должно жить), – я жил» (Рим.1: 9). Не сознавая ясно требований закона, он считал себя праведным и имел только общее понятие о греховности. Когда же он стал узнавать, чего требует закон и стал исполнять его как еврей из евреев (Филип. 3: 5), тогда у него явилось сознание личного греха. Общее понятие о греховности превратилось у него в сознание своей личной греховности. «Я не иначе узнал грех, – говорит он, – как посредством закона. Ибо я не понимал бы и (греховного) пожелания, если бы закон не говорил: не пожелай» (Рим.7: 7). Самое исполнение закона приводило его не к нравственным, а только к законным, *легальным*, в нравственном же смысле *мертвым* (Евр. 6: 1) поступкам, потому что он теперь ясно стал сознавать, что делает то, к чему в душе нет искреннего расположения, что исполняет закон только рабски, из страха перед наказанием (Рим.8: 15). Это не то значит, чтобы совесть Савла не одобряла закона; напротив он находит в нем удовольствие (Рим.7: 15–22), но дело в том, что жившие в глубине его наклонности были прямо противоположны требованиям закона; прежде не сознаваемые, они благодаря

именно точности и ревности, с какими он старался исполнять закон, выступили в его сознании с большей силой и ясностью, так что он наконец увидел в себе *только грех*; понял, что в нем живет не добро, а зло, что он нравственно бессилен, крайне грешен, *мертв.* «Когда пришла заповедь, то *грех* ожил, а я *умер"* (Рим.7: 9–10). Одна только благодать Христова могла спасти его от этой духовной мертвенности. Таким образом, подзаконный человек, по изображению ап. Павла, сознавал себя личным грешником, исполнял требования закона только *легально* и при этом признавал себя рабом закона, который он исполнял не по сознанию его безусловного достоинства, а из рабского страха перед последствиями его неисполнения, и рабом греха, от которого он к ужасу своему не мог освободиться (Рим.7: 10–14)[564].

Когда же исполнилась «полнота времен» (Гал. 4: 4–5), то есть когда человеческая совесть до известной степени созрела (2Кор. 4: 2–4), тогда Господь благоволил даровать людям закон совершенный, закон евангельский. Спаситель пришел «не нарушить», не отменить закон Моисея, служивший необходимой подготовкой к закону евангельскому[565], но только «исполнить» (πληρώσαι), то есть восполнить и усовершить его (Мф.5: 17–18)[566].

Это Он и совершил именно тем, что освободил ветхозаветный закон от тех временных форм, не могущих уже иметь места в духовно-благодатном царстве Христовом (Мф.9: 13; Лк.16: 16), в которых заключено было его вечное содержание, разоблачил сокровенную, внутреннюю славу его, раскрыл духовную сущность его, заключающуюся в любви к Богу и к ближним (Мф.22: 36–40; 5: 38 и дал.; Рим.8: 9)[567]. Потому-то Иисус Христос, хотя и называет Себя «Господином и субботы» (Мф.12: 8), считая как бы необязательным для Себя и Своих последователей исполнение закона Моисея; однако ж в то же время признает заповеди, данные на Синае, неизменным руководством и условием спасения (Мф.19: 17–19). Равным образом и ап. Павел, хотя и утверждает, что «человек оправдывается верой независимо от дел закона» (Рим.3: 28), что «мы не под законом, а под благодатью» (Рим.6: 14), что «во

Христе Иисусе не имеет силы ни обрезание, ни необрезание, но вера, действующая любовью» (Гал. 5: 6), однако ж, вместе с тем учит, что «закон свят, и заповедь свята и праведна и добра» (Рим.7: 12).

Совершенное Господом касалось, главным образом, обрядового и гражданского ветхозаветного закона, имевшего прообразовательный смысл и потому, естественно, потерявшего с крестной смертью Спасителя свое временное значение (Мф.12: 8; 22: 20; Ин.7: 21–23; Гал. 2, 21; Деян.15 гл.), но это же должно сказать отчасти и о стороне его нравственной (Рим.3: 20; 4: 15; 5: 20). Иисус Христос отрешил нравственный закон Моисея от той непосредственной связи его с обрядовым, законническим институтом, в какой выражалась его приспособленность к временным и местным условиям теократического строя жизни еврейского народа. Спаситель потребовал от людей не внешних только дел закона, но прежде всего чистоты внутренних помыслов, нравственного настроения, сердечного расположения. Он запрещает не только убийство, но и напрасный гнев и бранное слово против ближнего, не только разврат, но и похотливые пожелания, не только не дозволяет воздавать врагу око за око, зуб за зуб, но и заповедует любить врагов (Мф.5: 21–22, 27–28, 36, 47). Нравственный закон в учении Иисуса Христа воспрещает нам при своих добрых делах искать похвалы и уважения от людей: «Смотрите, – говорит Христос в Нагорной проповеди, – не творите милостыни вашей пред людьми с тем, чтобы они видели вас» (Мф.6: 1). «Когда постишься, помажь голову твою и умой лице твое, чтобы явиться постящимся не пред людьми, но пред Отцем твоим, Который втайне» (Мф.6: 17–18). При молитве мы не должны, как лицемерные фарисеи, останавливаться на перекрестках улиц, чтобы нас видели люди. «Когда молишься, войди в комнату твою и, затворив дверь твою, помолись Отцу твоему, Который втайне» (Мф.6: 6). Спаситель сравнивает чистоту внутреннего настроения в делах наших с человеческим глазом. «Светильник для тела есть око. Итак, если око твое будет чисто, то всё тело твое будет светло; если же око твое будет худо, то всё тело твое будет темно» (Мф.6: 22–23). Светильник душе есть сердце; если

сердце наше устремлено к Богу и наши намерения чисты, вся жизнь наша должна быть светла и свята. Дар бедной вдовы был драгоценнее богатых вкладов фарисеев в церковную сокровищницу, потому что проистекал из более чистого благочестивого настроения (Мк. 12: 43). И ап. Павел увещевает верующих стараться во всех делах иметь доброе намерение и всё делать во славу Божию. «Едите ли, пьете ли, или иное что делаете, всё делайте во славу Божию» (1Кор.10: 31). Слуги должны повиноваться господам, «не в глазах только служа им, как человекоугодники, но в простоте сердца, боясь Бога. И всё что делаете, – замечает апостол, – делайте от души, как для Господа, а не для человеков» (Колос. 3: 22–23). Точно так же церковные учители издревле настаивали на необходимости доброго расположения во всех наших действиях. По бл. *Августину*, Господь смотрит прежде всего на волю человека[568]. «Только добрая любовь производит добрые нравы»[569]. «Добрые намерения производят добрые дела... не столько обращай внимание на то, что человек делает, сколько на то, что он имеет при этом в виду»[570]. «Собственным намерением измеряет добрый человек добрые дела, и этим же намерением измеряется ему спасение. Так же точно собственным намерением дурной человек измеряет дурные дела, и по ним определяется ему погибель: ибо как кто-нибудь добр, когда имеет добрые намерения, так он дурен, когда имеет дурные намерения. И чрез это каждый делается счастливым или жалким, именно чрез аффекты своей воли, которая служит мерою всех деяний и заслуг»[571]. Вообще новозаветный нравственный закон, как очевидно из всего сказанного, определяет собой не те или иные частные только поступки внешнего поведения человека, но, главным образом, внутренний *строй* его жизни.

В восполнение десяти заповедей ветхозаветного закона (Мф.5: 17) Спаситель даже предложил учение о девяти блаженствах (Мф.5: 2–12; Лк.6: 17–26)[572] как о положительных заповедях новозаветного нравственного закона, справедливо называемых верующими из западных богословов *magna charta* специально-христианской нравственности[573]. В Своих

изречениях Господь начертал образец жизни, свойственный Его последователям. Не отменяя того, что предписано в скрижалях Ветхого Завета, Он расширяет и возвышает здесь смысл древних заповедей, внушая людям стремление к такому бесконечно-идеальному совершенству, которое делало бы их истинными детьми Божиими, подобными Отцу своему Небесному (Мф.5: 48). Правда, в Ветхом Завете также указывалось на безграничный идеал нравственного совершенства, когда избранному народу от лица Божия заповедовалась *святость* по примеру призвавшего их *Святого* (1Петр. 1: 15–16 ср. Лев. 19: 2); но в Новом Завете Христом Спасителем учение о достижении этого совершенства предлагается не в качестве только безграничного, и следовательно, недостижимого вполне идеала, а и в качестве *определенных заповедей* блаженства: в Ветхом Завете этого не было. «От первой заповеди, – говорит св. *Иоанн Златоуст*, – пролагая путь к последующей, Христос сплел нам золотую цепь. Ибо *смиренный* будет и *оплакивать* свои грехи, оплакивающий свои грехи сделается *кротким*, тихим и *милостивым*, милостивый праведным и чистым и сокрушенным сердцем, а такой будет *миролюбивым*, кто же достигает всего этого, тот будет *готов к опасностям*, не устрашится *злоречья* и бесчисленных бедствий». В ком есть указанные нравственные качества, тот имеет в себе неиссякаемый источник истинного совершенства. Поэтому-то св. *Златоуст* замечает, что в нагорной беседе Своей Христос дает «заповеди выше древних», пролагает путь к божественному некоторому и небесному образу жизни»[574], восполняет ветхозаветный закон[575].

Подобно ветхозаветному закону, и евангельский закон состоит из двух частей: закона веры и закона деятельности (Мф.28: 19–20; Рим.3: 27; Гал. 6: 2). Сущность закона веры кратко изложена в Никео-Цареградском символе веры. Сущность же закона деятельности Господь выразил в самой главной заповеди о *самоотверженной* любви к Богу и к ближним (Мф.22: 36–40. Ср. Мк. 8: 34, Ин.15: 13).

На основании всего этого уже можно решить не раз возникавший вопрос – можно ли и в каком смысле можно признавать Спасителя новым *нравственным законодателем* для человеческого рода? Паписты, мечтая об основании всемирной теократии, хотели бы находить полнейшую параллель между Царством Спасителя и теократией Моисея; они говорят о *lex nova evangelica* и, называя Спасителя новым законодателем, даже анафематствуют тех, кто не считает Его таким законодателем[576]. Напротив того, протестантские богословы, отвергая папскую теократию, вдаются в противоположную крайность; для них Иисус Христос не законодатель, а только духовный изъяснитель ветхозаветного закона[577], и прежде всего возлюбленный Спаситель, Бог-Освятитель разбитого вдребезги человеческого существа. В духе этих воззрений протестантского богословия очень многие из западных рационалистов (Гфререр, Альм, Гейгер, Релан, Фр. Мюллер, Гартман и др.) утверждают, будто бы Иисус Христос есть не более как иудейский раввин, истолковавший ветхозаветный закон и не привнесший Своим учением *ничего нового* в общечеловеческую этику. Некоторые же из рационалистов видят в Спасителе просто «восстановителя мозаизма» в его подлинной сущности. Такое воззрение на Христа проникло и в наше общество. С распространением же в последнем того разделяемого многими протестантскими богословами (Толюкк, Менхен, Штир и др.) убеждения, будто бы Спаситель цитирует в нагорной проповеди не самый закон Моисеев, а лишь книжнические и фарисейские лжетолкования его, и только им противопоставляет Свое нравоучение[578], указанный рационалистический взгляд на Богочеловека получил особую поддержку и особое поощрение[579].

Очевидно, оба эти противоположные мнения касательно нравственного законодательства Спасителя составляют крайности. Спаситель не принес с собой новых скрижалей закона, не дал нам нового формального морального кодекса взамен ветхозаветного нравоучения. Но, с другой стороны, Спасителя нельзя назвать только духовным истолкователем ветхозаветного нравственного закона, в Своем учении будто бы

не сказавшим ничего нового и особенно возвышенного сравнительно с этим законом, о котором, однако, ап. Павел прямо говорит, что он *"ничего* не довел до совершенства» (Евр. 7: 19). Мы можем говорить и о законодательстве Христа, именно о законодательстве Его Царства. Спаситель основал Свое Царство, о котором Он сказал, что оно «не от мира сего» (Ин.18: 36), в душах Своих последователей, в их сердечных расположениях и их нравственной свободе (Лк.17: 20–21, ср. Рим.14: 17). Не отменяя древнего откровенного нравственного закона, Христос и не повторяет его и не умножает числа его заповедей, но, так сказать, переводит его с вещественных скрижалей на скрижали человеческого сердца и через то дает ему такую полноту, высоту и силу, каких не может иметь самое обстоятельное, мудрое и авторитетное внешнее законодательство. Новый Законодатель говорит собственно не о том, что должен и чего не должен делать человек, но каков должен быть сам человек в мыслях, желаниях и чувствованиях. Он не только во всей полноте и обширности выяснил принципы и дух откровенного закона, но и чудным, совершеннейшим образом Сам исполнил этот закон, как никто из людей не исполнял его и не мог исполнить. «Надлежит нам, – говорит Иисус Христос Иоанну Крестителю, – *исполнить* всякую правду» (Мф.3: 15). «Я пришел разрешить клятву, лежащую на нас за преступление закона, потому должен прежде *Сам исполнить весь закон»*[580]. Вообще новозаветный закон должен быть назван новым в том смысле, в каком, например, называют новым растение, полное зелени, цветов и плодов, сравнительно с семенем, из которого оно выросло и развилось.

В чем же состоит новизна и *превосходство* новозаветного нравственного закона перед ветхозаветным? Полагая значение закона не столько во внешних действиях, сколько в чистоте и искренности внутреннего расположения, Иисус Христос предлагает такой нравственный закон, который вполне соответствует глубоким потребностям человеческой природы, созданной по образу и подобию Божию, – это *собственный* закон человека (Νομος τοῦ νοός – Рим.7: 23), так сказать, человеческий закон по преимуществу: «Как хотите, чтобы с вами

поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Мф.7: 12). Но в то же время евангельский закон есть совершенное выражение воли Божией, призывающей людей в единение любви Божией. Как выражение, с одной стороны, совершенного единения с Божеством, с другой – нашего нравственного намерения, закон Христов *отличается* от закона Моисеева *духовностью*, почему и назван «законом духа жизни» (Рим.8: 2).

Тогда как закон Моисеев по характеру своему и по нравственному состоянию людей ветхозаветных есть закон рабства, «закон заповедей» (Еф. 2: 15. Ср. Евр. 7: 16), требующий себе послушания по букве, почему и называется еще «законом буквы» (2Кор. 3: 6. Ср. Рим.7: 6), закон евангельский, чуждый внешних казуистических предписаний, совпадает с собственными внутренними стремлениями возрожденной воли человека, почему и называется «законом свободы» (Ин.1: 25). В этом же смысле сказано о праведнике, что ему «закон не лежит», то есть что он, получив благодатное обновление, являемое святой жизнью, свободен от внешнего закона, не имеет нужды в его научении, ибо творит добро, руководимый благодатью Св. Духа и движимый к тому внутренним святым настроением. Для праведника нет закона положительного как чего-то отличного от его внутреннего закона и обязательного по одному внешнему авторитету; он поступает так, как бы никто ни к чему не обязывал его, и живет по закону Божию как по естественному закону духовной жизни. Закон нужен только для «беззаконных и непокорных» (1Тим.1: 9). Потому-то новозаветные заповеди названы «не тяжкими», «легкими» (1Ин.5: 3. Ср. Мф.11: 30) в отличие от ветхозаветных как «тяжелых и неудобоносимых» (Мф.23: 4).

Побуждения закона Христова к исполнению воли Божией гораздо высшие, чистейшие сравнительно с законом Моисеевым. Последний ограничивался в этом случае обетованием благ земных и временных (Исх. 20: 12; Лев. 26: 3; Втор. 28: 2), тогда как евангельский закон возводит мысль преимущественно и даже исключительно к благам небесным и вечным (Мф.5: 1–12, 19–20; 19: 29; 25: 34), побуждает «искать прежде всего Царства Божия и правды Его», а всё прочее само

собой «приложится» (Мф.6: 33). «Здесь обещается, – говорит св. *Иоанн Златоуст*, – уже не земля, текущая медом и млеком, не маститая старость, не хлеб и вино, не стада овец и волов, но небо и блага небесные, усыновление и братство с Единородным, соучастие в наследии, в славе и царствовании и другие бесчисленные награды»[581]. Потому-то новозаветный закон назван законом «благовестия» (Гал. 2: 5) и законом «веры» (Рим.3: 27). С другой стороны, нравственный закон Моисеев как неразрывно соединенный с гражданским, угрожая за нарушение всех почти заповедей смертью или другой казнью, побуждал человека к добру страхом (Рим.8: 15). Напротив, евангельский закон как чисто нравственный побуждает человека к исполнению воли Божией по преимуществу любовью (Ин.3: 16–17; 15: 9, 13–15).

Наконец – что самое важное – Иисус Христос не только дал людям закон, но и сообщил им благодатные силы к исполнению его, тогда как закон Моисеев был немощен в этом отношении (Рим.3: 11, 19–21). Потому-то новозаветный закон называется законом «благодати Божией» (Гал. 2: 21); он есть «сила Божия ко спасению всякому верующему» (Рим.1: 16).

Св. *Василий Великий*, говоря вообще о превосходстве новозаветного закона перед ветхозаветным, замечает следующее: «полезны и светильники, но до солнца; приятны звезды, но только ночью. А если смешон тот, кто при солнечном свете зажигает пред собою светильник, то гораздо смешнее тот, кто при евангельской проповеди остается в законной сени»[582]. А так как солнце Евангелия взошло навсегда, то и обязательный авторитет евангельского закона сохранит свою силу на все времена и на все народы (Евр. 13: 8. Ср. Гал. 1: 8–9; Ис. 49: 6; Мф.28: 13; Мк. 16: 15; Деян.1: 8; 13: 47). Бегут века, просвещаются христианским светом новые страны, создаются новые жизненные условия и положения, меняются формы человеческих общежитий, но, как солнце праведное, светит миру Евангелие, указывая всем и всегда путь, истину и жизнь во Христе (Ин.14: 6). Между тем закон Моисеев, преследовавший определенную цель – постепенно приготовлять иудейский народ к принятию Мессии, имел временное значение, то есть до

пришествия Иисуса Христа. Потому-то Сам Спаситель назвал установленный Им союз человека с Богом *"Новым* Заветом» (Мф.26: 28; Мк. 14: 24; Лк.22: 20). Потому же и ап. Павел называет Христа «поручителем *лучшего* завета» (Евр. 7: 22) и далее со всей выразительностью раскрывает мысль о превосходстве Нового Завета перед Ветхим, утверждаясь при этом на свидетельстве самого ветхозаветного закона о новом законе веры (Евр. 8: 7–13. Ср. Рим.3: 21). В Новом Завете верующие живут не под законом, но под благодатью (Рим.6: 15), а Сам Христос есть «конец закона» (Рим.10: 4) не в смысле, впрочем, внешней замены древнего закона новым, а в смысле совершеннейшего «исполнения его»[583]. Не имея вечного достоинства, ветхозаветный закон и действовал среди только одного еврейского народа, не касаясь жизни остального человечества.

Так как евангельское учение о царстве Божием постепенно раскрывалось и уяснялось на протяжении веков в церкви Христовой, то поэтому образовались еще законы или заповеди, так называемые *церковные.*

Каждый христианин должен сознавать себя членом Церкви Христовой и дорожить этим званием больше всякого другого звания на земле. Звание же члена Церкви Христовой налагает на него известные обязанности, уклонение от которых было бы равносильно отчуждению от самой Церкви. Каждому из нас «надобно знать, как должно поступать в доме Божием, который есть Церковь Божия, столп и утверждение истины» (1Тим.3: 15), и сообразовать свое поведение с церковными правилами или заповедями. Существует мнение, будто бы эти заповеди составляют бремя, отягчающее и без того нелегкое бремя нравственного закона Христова. Довольно, говорят, нам исполнять закон Христов, без приложения к нему новых законов со стороны Церкви. Но церковные заповеди не составляют какого-нибудь нового, особого человеческого приложения к нравственному закону Божию, а служат только руководством к более удобному и точному исполнению этого закона. По существу своему они суть те же требования закона Христова, только частнее к нам прилагаемые. Поэтому Церковь своими

законами не затрудняет для нас пути благочестия, а старается, напротив, всячески облегчить их. Правда, заповеди церковные происходят непосредственно не от Бога, а от человеческого начальства, но последнее основание свое они имеют всё-таки в воле Божией (Рим.13: 1–2). Обязательность их для нас засвидетельствована самим Спасителем: «Слушаяй вас, Мене слушает, и отметаяйся вас, Мене отметается» (Лк.10: 16). «Аще Церковь преслушает брат твой, буди тебе якоже язычник и мытарь» (Мф.18: 17). Главнейшие требования Церкви от каждого христианина как ее члена содержатся в следующих правилах церковных: об усердии к церковному богослужению, о постах, исповеди и причащении св. тайн, о твердом хранении православной веры и об уважении и сыновней доверенности к духовным пастырям.

Кроме церковных законов существуют еще в христианских обществах законы *гражданские.* Как имеющие в виду не столько нравственное совершенствование человека, сколько внешнее и по преимуществу общественное его благополучие (Прит. 11: 14), эти законы по своему внутреннему достоинству несравненно ниже нравственного закона Христова. Хотя и гражданские законы обязательны для христианина по силе Христова же учения о гражданской власти (Мф.22: 15–22) и по происхождению авторитета их от авторитета божественного (1Петр. 2: 13–14; Рим.13: 1–2), но обязательная сила их соразмеряется соответствием с неизменным религиозно-нравственным учением Христовым и потому иногда может иметь только временное значение и даже в случае противоречия слову Христову может потерять всякое значение для совести христианина (Деян.4: 19)[584].

Если рассматривать евангельский нравственный закон как совершенную волю Божию о человеке вообще, безотносительно к индивидуальным особенностям его, то едва ли можно учить, как это делают богословы римско-католической церкви, будто в христианском нравоучении наряду с положительными требованиями евангельского закона есть еще *советы*; будто исполнение этих советов, не будучи обязательным для всех, составляет нечто сверхдолжное и христиане, исполняющие их,

отличаются *высшим* нравственным совершенством[585]. Высшее нравственное совершенство, состоящее в возможном богоуподоблении, обязательно для каждого христианина. Не исполняя этой обязанности, христианин нарушает закон; исполняя его, он не делает ничего, превышающего требование закона. «Когда исполните всё повеленное вам, говорите: мы рабы ничего не стоящие, потому что сделали, что должны были сделать» (Лк.17: 10). Если же мы не в состоянии всецело осуществить предписаний обязательного для всех нас нравственного закона, то в православном христианском нравоучении не может быть и речи о каких-либо *сверхдолжных делах* (opera supererogatoria aut merita superabundantia), будто бы необязательных для *всех*, а только *советуемых некоторым*, именно тем, кто хочет достигнуть высшего нравственного совершенства. Сверхдолжное в нравственном отношении, как и во всех других отношениях, приносит только вред (superflua nocent). Всякий излишек в одном направлении влечет за собой недостаток в другом. Как во всём, так и в нравственности, требуется не больше того, что требуется нравственным идеалом. Католики полагают в нравственном поведении человека границу между должным и сверхдолжным. Но, по учению слова Божия, «широка заповедь Господня зело» (Пс. 118: 96), и указать границы, где бы кончилась она, невозможно.

В подтверждение своего учения римско-католические моралисты указывают на различие в самом Свящ. Писании *заповедей* (praecepta) и так называемых *советов* (consilia perfectionis или evangelica) как каких-то особого рода не для каждого из христиан обязательных увещаний. В слове Божием действительно встречаются советы, обращенные к отдельным лицам, находящимся в особенных обстоятельствах и условиях жизни, советы, требующие от этих лиц высшего *для них* совершенства: это совет Спасителя богатому юноше продать всё то, что он имеет, и раздать нищим (Мф.19: 21), или совет ап. Павла коринфским христианам по современной им *нужде* («по настоящей *нужде* за лучшее признаю») оставаться в состоянии девства (1Кор.7: 7. Ср. ст. 25–26). Но эти советы отнюдь не могут считаться ни необязательными для этих именно лиц, ни

превышающими общеобязательное для всех высшее нравственное совершенство.

Первая заповедь, определяющая отношения человека к Богу, требует от людей, чтобы они избегали всякого идолопоклонства в смысле, например, такой привязанности к предметам видимого мира, которая сама по себе исключает всякую преданность человека к Богу. Поэтому никто из нас не должен всем сердцем привязываться к богатству, коль скоро это вредно для успехов нашей нравственной жизни. Отсюда же, когда обстоятельства жизни сделают для нас неизбежным выбор между отвержением Христа и оставлением своего имения, то мы должны быть готовы к последнему. Требование отказаться от обладания имуществом, когда это нужно для нравственных целей, почему-нибудь трудно достижимых при обладании им, распространяется на всех христиан безразлично.

Для истинного христианина в отличие от номинального интересы духа стоят на первом плане (Мф.6: 19–20, 33) и ради них он готов пожертвовать в случае нужды всеми земными благами. Но как отозвался евангельский юноша на предложение Спасителя, советовавшего ему отречься от своего имения, чтобы беспрепятственно следовать за Ним? Господь знал, что скоро должны были настать времена гонений, когда Его ученикам придется оставить свои имения (Лк.12: 33), и в то же время знал, что этот юноша, страдавший недугом любостяжания, только при условии указанного испытания и мог вступить на истинный путь и получить спасение. Но юноша, не находя в себе сил пожертвовать ради высших интересов жизни своим богатством, не захотел последовать совету Спасителя, почему и оказался вне Царствия Божия (Мф.19: 22–24). И тем более он не мог наследовать жизнь вечную, что своим отказом откликнуться на призыв воли Божией навлек на себя ответственность даже перед законом своей собственной совести: «Кто разумеет делать добро и не делает, тому грех» (Иак. 4: 17. Ср. Лк.12: 47).

Таким образом, в словах Иисуса Христа, чтобы юноша продал свое имение и раздал нищим, надобно видеть выражение положительного требования нравственного закона, а

отнюдь ничего сверхдолжного. Это требование совершенно однородно по своему существу с евангельскими требованиями, чтобы желающие избежать геенского огня вырвали у себя правый глаз или отсекли правую руку, как скоро эти члены тела соблазняют (Мф.5: 30). Исполнение всех подобного рода требований составляет непременную обязанность каждого человека, желающего быть верным воле Божией. Значит в словах Спасителя юноше нет даже и намека на то, будто бы отказаться от богатства значит совершить какой-либо особый высший подвиг, доступный только некоторым. Высшим совершенством Иисус Христос называет этот подвиг в отношении собственно к юноше, как далеко стоявшему от истинного понимания сущности нравственной жизни. Итак, это был не простой совет юноше чего-либо сверхдолжного, превышающего обязательное для всех высшее нравственное совершенство. Нет, это был необходимый ему для получения Царства Небесного способ исполнения обязательной для каждого из нас заповеди Божией, отнюдь не допускающей в человеке развития слепой привязанности к богатству в ущерб развитию в нем любви к Богу и высших духовных интересов.

И совет ап. Павла коринфским христианам по современной им нужде относительно безбрачия не представляет собой чего-либо сверхдолжного для людей, не удовлетворяющихся исполнением обычных христианских обязанностей и ищущих высшего нравственного совершенства. Нет, он, как и совет Спасителя относительно нелюбостяжательности, имеет значение положительного требования воли Божией по отношению к людям, находящимся в известных обстоятельствах и условиях жизни, коль скоро семейная жизнь могла бы действительно служить для них препятствием к истинному, живому и плодотворному участию в Царстве Божием. Член христианского подвергающегося гонениям общества, не имеющий достаточно нравственного мужества вслед за Христом терпеливо 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 жен так, как бы и не имели их» (1 Корф. 7: 29) и *оставаясь в браке* вполне соответствуют апостольскому нравственному идеалу такого общества[586].

Однажды слова Иисуса Христа о нерасторжимости брака вызвали со стороны его учеников замечание, что «если такова обязанность человека к жене, то лучше не жениться». В ответ на это замечание Христос сказал: «не все вмещают слово сие (то есть «лучше не жениться»), но кому дано. Кто может вместить, да вместит» (Мф.19: 10–12). Ясно, что вступать в брак или хранить целомудренное безбрачие не столько предоставлено произволу человека, сколько зависит от личного дарования и особенного состояния каждого. Тот, кому «дан» дар к подвигу девственной жизни и кто поэтому *может вместить*, то есть принять на себя этот подвиг, тот как «скопец Царствия ради Небесного» и *обязан* принять его на себя для достижения этого Царства. Не принимая его, он грешит, лишается Царствия Божия, будучи ленивым рабом, закопавшим талант свой в землю (Мф.25: 26–27, 30); равно как и, приняв обет, он не выступает за пределы обязательного для всех нравственного совершенства, почему, исполняя только свой индивидуальный долг, и не может похвалиться безбрачием своим как чем-то сверхдолжным перед тем, кто с доброй совестью проводил брачную жизнь. Вся суть, таким образом, заключается в том, что каждый должен быть тем, чем предназначено ему быть от природы или, вернее, от Бога.

Итак, на основании приведенных слов Спасителя нельзя придти к заключению, будто безбрачие составляет предмет совета, а не прямой для некоторых лиц обязанности. Выражение Господа «да вместит» – не совет, но положительное нравственное требование, а слова «кому дано» и «кто может вместить» указывают, что это требование простирается на тех именно людей, для которых достижение Царства Небесного невозможно без подвига безбрачной жизни. Это такое же требование по отношению к ним, какое уместно по отношению к человеку, обладающему тем или другим талантом, который должен быть употреблен с пользой в дело.

Таким образом, хотя в православном нравоучении и допускаются так называемые евангельские советы, но с ними не соединяется того смысла, какой усвояется им католическими моралистами. По православному учению, евангельские советы стоят не наряду с положительными, безусловно для всех обязательными заповедями, как нечто совершенно особое и отличное от них, а в кругу самых заповедей. Это те же заповеди Божии, но только в практическом применении их к данному своеобразному складу жизни тех или других лиц.

Известные *обетные* формы проявления нравственной жизни в нашем православном монашестве вовсе не представляют собой какой-нибудь особой категории нравственных требований, предъявляемых будто бы только к лицам, стремящимся к высшему нравственному совершенству и не обязательных для остальных людей. Православное христианство в противоположность *католическому*[587] не ставит перед людьми различных нравственных идеалов, *высших и низших*, а всем указывает один и тот же идеал в богоподобии.

Поэтому те или другие монашеские обеты, основывающиеся на так называемых евангельских советах, предпринимаются не в гордых видах достижения нравственного превосходства над другими христианами, а как наиболее пригодный для известных лиц и приспособленный к их индивидуальным особенностям вид того же высшего нравственного совершенства, которое обязательно для всякого христианина[588].

XX. Номизм и антиномизм

Так называемый *номизм* (νόμος – закон) и так называемый антиномизм – два противоположных направления, обнаружившихся в истории христианства относительно понимания и применения к жизни нравственного закона.

Сам Господь Иисус Христос, озабоченный установлением истинного отношения между законом и свободной деятельностью человека, освобождал человеческую личность от множества чисто внешних и часто произвольных повелений и предписаний, ограничивающих свободу, от мертвой буквы закона, исцелял в субботу и защищал Своих учеников, срывавших колосья в субботний день, заявляя, что «суббота для человека, а не человек для субботы» (Мк. 2: 27). Несмотря на это номизм старается удержать такое же внешнее отношение к закону, какое к последнему имели иудейские книжники и фарисеи, так строго и справедливо обличаемые Спасителем, и в противоположность евангельской свободе опускает из виду живое чувство долга и индивидуальные особенности каждой личности, отрицает обитающий в сердце христианина дух евангельского закона. Это направление нравственной мысли и жизни может иметь место везде, где деятельностью христианина заправляют тысячи легких предписаний и внешних обычаев, охватывающих всю внешнюю его жизнь, делая его не столько чадом Божиим, свободно и радостно исполняющим волю своего Отца Небесного, сколько рабом, действующим по непрестанным напоминаниям извне и по жажде награды или по страху наказаний. Такой номизм в Ветхом Завете достиг крайней степени своего развития в фарисействе. Ясно и определенно выраженную форму его мы находим в *римском католицизме* с его многочисленными человеческими установлениями (traditionis humanae), с безмерно увеличивающейся внешней обрядностью, а также с казуистическим направлением нравоучения (частые исповеди, пилигримства, бесконечное разнообразие и обилие статуй, крестов, четок, медальонов, образков, священных картинок и пр.), смущающим совесть христианина, так как

спасение становится в полную зависимость от такого нравоучения. Следы номистического направления можно усматривать также и в *протестантстве*, и особенно в *пиетизме* (Шпенер), который удаляется всего, что могло бы быть отнесено к области так называемого дозволенного (наслаждение художественными произведениями природы и искусства, дружеские собрания для отдыха, невинные танцы, музыка и зрелища) и в котором постоянно слышатся требования еретиков первенствующей церкви: «Не прикасайся, не вкушай, не дотрагивайся» (Колос. 2: 21). Ввиду этого еретического номизма ап. Павел учит верующих: «Вы не под законом, но под благодатью» (Рим.6: 14); «если вы духом водитесь, то вы не под законом» (Гал. 5: 18). У нас, наконец, типичными номистами являются *раскольники-старообрядцы.*

Противоположная номизму крайность – *антиномизм*, стремящийся оправдать нарушение закона во имя других будто бы высших принципов, встречается также уже в посланиях апостольских, где упоминается о «свободных» людях, пользующихся свободой не как рабы Божии, но «для прикрытия зла» (1Петр. 2: 16). В более ясной и грубой форме антиномизм выступил у гностиков, тех странных умов, проникнутых восторженным сознанием свободы, которые в Пифагоре и Платоне восхищались их высотой над человеческими законами и мнениями толпы, в Иисусе – Его презрением, как им казалось, к иудейскому закону. Гностики делали различие между людьми *духовными* (πευματικοί) и душевными (ψυχικοί), между теми, которые подлежали низшей, обыденной нравственности, условным преданиям и «внешним предписаниям», и теми, которые, как они думали, достигали таких степеней совершенства, что могли безразлично относиться ко всему внешнему, ко всему тому, что годится только для масс народных, например к богослужению, слушанию слова Божия и таинствам, и, не вредя своему совершенству, имели преимущественное право грешить. Истинный гностик, говорили они, непрерывно созерцает Божество и так возвышается над чувственным миром, что самое глубокое погружение в чувственность не может осквернить его. Не великое дело,

говорили гностики, воздерживаться от удовольствий тем, кто никогда не испытал их, но великое дело среди наслаждений не быть побежденным ими. Чем-либо грязным можно осквернить только малые стоячие воды; океан же может принять в себя всё, не загрязняясь от этого. Гностик и есть океан духовных сил и не может загрязниться ничем, потому что нечистота сразу же смывается его возвышенным благочестием. Как на представителей такого учения можно указать на *Карпократа* Александрийского и особенно его знаменитого сына *Епифана* (во II веке), который несмотря на то, что на семнадцатом году своей жизни умер от разврата, оставил после себя сочинение о праведности (περί δίχαιωσύνης). В этом сочинении он высказал мнение, что закон природы выше всех законов, что грех происходит от столкновения так называемых человеческих законов с законом природы или с врожденными человеку склонностями. Своими устными беседами он производил сильное впечатление на своих слушателей. Воздвигнув в честь его на острове Кефалонии в Ионическом море храм, музей и жертвенник, эти мнимо-духовные христиане, сами того не замечая, еще раз подтвердили ту истину, что люди никогда не могут отрешиться от всего *внешнего*, но что они так или иначе снова возвращаются к нему. С особенной силой антиномизм затем обнаружился во время реформации, когда всё, древним нераздельным христианством установленное, казалось, было близко на Западе к падению. С неменьшей силой он обнаруживается и в наше тоже замечательное в этом отношении время, когда пашковцы, штундисты и другие протестантствующие сектанты делают свое дело в России. Примыкая всегда к прогрессивному движению в истории, антиномизм может удивительным образом возникать и развиваться и из реакции. Замечательным примером в этом отношении может служить первосвященник *Каиафа*, который противясь прогрессивному духу христианства и стараясь во что бы то ни стало поддержать существующий порядок вещей в противоположность новому говорил: «Лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели чтобы весь народ погиб» (Ин.11: 50). Такое странное нравоучение является в трех

главных видах антиномизма: *индивидуалистического*, *общественного* и *богословского.*

Индивидуалистический антиномизм обнаруживается прежде всего в *злоупотреблении христианским учением о благодати* ради угождения плоти. Так, различные секты извиняют и даже проповедуют разврат, основываясь на извращенном толковании слов ап. Павла о том, что «когда умножился грех, стала преизобиловать благодать» (Рим.5: 20). Для таких толкователей, очевидно, не существует ясного учения того же апостола и в том же послании: «Что же скажем, – спрашивает он, – оставаться ли нам во грехе, чтобы умножить благодать? Никак. Мы умерли для греха: как же нам жить в нем?” (Рим.6: 1–2). Как умерший порывает всякую связь со своей земной жизнью, так оправданный Господом Спасителем порывает всякую связь с греховной жизнью, для которой он совершенно мертв. 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).

К антиномистам индивидуалистического направления могут быть причислены и все те, кто, наподобие древних гностиков, не общей нравственной мерой меряют людей, и особенно так называемых гениев. Люди гениальные и вообще богато одаренные часто не считают грехом для себя разные уклонения от нравственного закона, справедливо осуждаемые в обыкновенном смертном. О гении, говорят, следует судить с его собственной точки зрения, а не измерять его обыкновенным масштабом. Каждая особенно даровитая личность всегда делает хорошо, когда она поступает сообразно с своей природой. Для такого человека грех отнюдь не есть то же самое, что он есть для других. Для него извинительны такие слабости, как, например, неверность в супружеской любви, неуплата долгов, упущение в служебных обязанностях, коль скоро всё это несогласно с его гением; для него во всяком случае всё это весьма ничтожный грех (peccatillum). Подобного рода рассуждениями отрицается основное нравственное требование – равенство всех перед вечным нравственным законом, или, что то же, его общеобязательность. О личности

надобно судить с ее собственной точки зрения; это, конечно, совершенно верно, но не более верно по отношению к гению, чем ко всякому другому человеку.

То, что от природы дано Богом человеку, как бы оно ни было велико, само по себе не составляет нравственной заслуги.

В нравственной жизни ценится только самодеятельное отношение человека к дарованным ему талантам, так что человек, обладающий самыми скромными талантами, может стать в нравственном отношении выше человека с самыми блестящими дарованиями… Если бы измерять нравственное совершенство человека только теми талантами, которыми он располагает от природы, то пришлось бы ставить людям в нравственную заслугу их ум, наружную красоту и т.д. Как бы ни были велики заслуги великих людей, но если они обесславлены их безнравственостью в других отношениях, то о них должно судить так же, как о римско-католическом св. *Криспине*, который при жизни воровал кожу затем, чтобы из нее даром делать сапоги для бедных. Словом, последовательно проводя такой взгляд, мы пришли бы к тому, что сгладили бы и уничтожили всякое различие между нравственно-добрым и нравственно-злым. В более чистой и благородной форме индивидуалистический антиномизм выступил в философии *Якоби.* Исходным пунктом для антиномизма Якоби служит учение его о необходимом моменте индивидуальности при исполнении нравственного долга, на котором он настаивал в противоположность одностороннему формально-отвлеченному пониманию этого долга *Фихте* и *Кантом.* В противодействие нравственному формализму системы этих философов Якоби учил, что нравственная личность имеет право преступать формальный закон. «Нет, – писал он к Фихте[589], – я тот атеист, тот безбожный человек, который вопреки воле ничего не желающей (то есть, вопреки отвлеченным формальным правилам нравственности), хочет лгать, как лгала умирающая Дездемона, хочет совершать святотатство, подобно Давиду, срывать колосья в субботу только потому, что я голоден и закон создан для человека, а не человек для закона… Я знаю, что человек по правилу своего величия, в силу печати своего

достоинства, своей божественной природы имеет *privillegium aggratiandi* (право прощения) на такие преступления против безусловно общей буквы закона». Якоби прав, насколько он составляет противовес формально-отвлеченному номизму Канта и Фихте, не обращающих должного внимания на обязательный момент индивидуальности при исполнении долга, но он заблуждается, не довольствуясь правом индивидуальности при исполнении нравственного закона, а распространяя его на самое существо закона. Ибо в своем существе св. закон Божий всеобщ, неизменен, не знает никаких исключений, не терпит никаких преступлений, безусловно обязателен для всех людей и всех положений. Притом же Якоби к одной и той же категории относит такие различные с нравственной точки зрения действия, как нарушение произвольного, измышленного фарисеями закона о субботнем покое и срывание колосьев в день покоя – с одной стороны, и лганье или совершение святотатства – с другой. Когда Якоби утверждает, что закон создан для человека, а не человек для закона, то это, конечно, справедливо относительно субботнего закона и других ему подобных. Касательно же вечного закона Божия одинаково справедливо можно бы сказать, что и человек создан для или ради закона, то есть ради Бога, Который ищет любви и послушания от человека. Наконец, мы не можем в духе пелагианских воззрений Якоби приписывать самому человеку величественное право прощать (privillegium aggratiandi), такое право принадлежит одному Богу.

В общественном антиномизме мы встречаемся с целым рядом явно безнравственных и возмутительных явлений, невольно заставляющих нас вспомнить о Карпократе и Епифане. Здесь мы находим общественные партии, отрицающие значение установленных Богом порядков в человеческом обществе и стремящиеся к ниспровержению семьи, государства и церкви. Здесь мы постоянно наталкиваемся на правило древнего гностика Епифана, предвосхищавшее собой знаменитый парадокс *Руссо*: retournons à la nature (возвратимся к природе), которое провозглашало право эмансипации плоти и отвержения брака

как чего-то просто условного. И эта дикая мысль была подхвачена во множестве романов и драм (как например, у *Жорж Занда*, *Александра Дюма* и др.), проповедовавших «свободную любовь» (amour libre) и «законность страстей» в противоположность браку как вредному и «ненавистному» учреждению. Учение о взаимных обязанностях супругов, по взгляду этих писателей, обязано своим происхождением человеческому произволу. Бог дал нам страсти, говорили они, не для того, чтобы мы их подавляли. Нет! Страсти полезны, законны, святы: предаваясь им свободно, человек делается и счастливым, и добродетельным. Союз между мужчиной и женщиной профанируется налагаемыми на них отношеньями долга, и обет верности вносит в него очевидную ложь. Как можно налагать на себя обязательство любить до конца жизни? Если мы должны любить друг друга, то к чему тогда еще легальные узы? А если взаимная любовь между нами иссякает, то какая польза из этих уз, которые в этом случае становятся только ненавистной тиранией? Связь поддерживается лишь взаимной страстью; где страсть угасла, союз должен расторгаться, чтобы дать место новым сочетаниям. Мало того, в этих романах и драмах падшие женщины, разные нераскаянные Марии Магдалины, изображаются какими-то праведницами, цветом своего пола, за то, что они в противоположность общественной лжи в своих страстях обнаруживали искренность. Были и такие беллетристы, которые кощунственно применяли к таким женщинам евангельские слова: «Прощаются грехи ее многие за то, что она возлюбила много» (Лк.7: 47). Эти же взгляды высказывают и современные представители декадентского «культа плоти»… Так, *Мережковский* полагает в основу брака дикую страсть, при которой последняя нежность сменяется последнею жестокостью[590]. А другой наш оргиаст, *Розанов*, возводит в апофеоз то, что составляет низшую плотскую сторону брака[591].

Нельзя отрицать того, что нередко браки, хотя заключаются и с соблюдением всех законных формальностей, но в то же время совершенно безнравственным способом. Нередко, например, выдают своих дочерей в замужество, забывши

всякие другие соображения и имея в виду только сделать им блестящую в каком-либо отношении партию. Однако ж через это нисколько не уменьшается несостоятельность изложенного учения. Это последнее очевидно желает поставить закон плоти на место закона духа. Столь прославленная искренность и неподдельность страсти есть не что иное, как простое бесстыдство, которое не краснеет ввиду требований нравственности. При этом, очевидно, забывается, что брак есть учреждение высшее, чем отдельные личности, что личности дают обязательства не только в отношении друг к другу, но и по отношению к Богу и что цель брака вовсе не состоит исключительно в том, в чем усматривает ее разбираемое учение. Далеко не последняя цель этого учреждения заключается в том, чтобы открывать возможность взаимного нравственного совершенствования через доброе воздействие супругов друг на друга, вследствие чего брачное состояние, по учению христианскому, неразлучно с несением своего рода креста. Как божественное установление брак не допускает не только безнравственного вступления в брачную жизнь, но и безнравственного расторжения ее. Вышеуказанное учение, объявляющее законы природы высшими законами и плотские влечения и страсти сполна позволительными, подкапывается под нравственный мир, вносит тлен в то, что составляет его исходное начало и основание – в брачную и семейную жизнь, и через то угрожает всему человеческому обществу безвыходно-пагубным положением[592].

Уже известный гностик Епифан, давно высказавший идеи ложной эмансипации и революции, утверждал в своем сочинении о праведности, что наиболее соответствует требованиям правды полное равенство между членами общества. Он именно говорил: «Природа повсюду обнаруживает стремление к единству, к общению, к равенству. Небо одинаково простирается над всеми, и звезды светят ночью безразлично для всех. Поэтому и люди должны быть равны, и не должно быть различия между богатыми и бедными. Самая собственность не должна иметь места. Только благодаря человеческим законам явились бедствия, связанные с

неравенством». Эта ложь возобновилась в социалистических и коммунистических учениях нашего времени. Так называемый закон природы, требующий равенства в материальных средствах и в удовольствиях жизни, и здесь возводится на степень всеобщего и существенного закона. Однако при этом упускается из виду, что в самой природе рядом со стремлением к одинаковости есть и громадное несходство и разнообразие. Это значило бы отрицать и нравственный закон, который ставит общественный порядок выше личности, рассматривая последнюю как лишь отдельное звено в цепи этого порядка. В интересах каждой отдельной личности проповедники этих учений желают ниспровержения существующего общественного порядка и водворения абсолютного равенства в пользовании земными благами. Но через это они обрекают личность на худшую еще зависимость от изобретенного ими общественного механизма, и то счастье, которого хотят добиться одинаково для всех, превращается в новый вид несчастья. Непрактичность их проектов заключается в особенности в том, что совершенно упускается из виду грех, и источник всех земных бедствий ищется только в недостатках организации существующих обществ. Но пока нельзя изгнать из мира грех и смерть, нельзя изгнать из него несчастья, страдания, болезни и другие бедствия[593].

В XVI столетии возник у *анабаптистов* сумасбродный *хилиастический* антиномизм, отвергавший авторитет общественной власти, военную службу, присягу, судопроизводство, собственность и всякое различие в средствах существования. При этом он стремился водворить на земле царство святых, своего рода теократию, в которой ложная духовность превратилась в плотоугодие, выразившееся в введении (наподобие нынешнего мормонства) многоженства. Корень фантастического заблуждения анабаптистов заключается не в отрицании только идеи нравственного миропорядка, установленного Богом, но и в смешении земного царства Мессии с небесным, в ошибочном предвосхищении будущего состояния мира. Хотя общественные учреждения, отрицаемые анабаптистами, должны будут уничтожиться с

наступлением иного, наиболее совершенного порядка вещей, обещанного нам христианством, тем не менее они существенно необходимы для настоящей нашей земной жизни. При настоящем состоянии мира нельзя представить себе наступления такого времени, когда были бы необязательны для нашей совести святыня брака, неприкосновенность собственности, отношения между властью и подчиненными, пастырями и пасомыми[594].

Особый вид общественного антиномизма составляет *иезуитизм.* В иезуитизме мы имеем любопытный пример соединения чудовищного антиномизма с ложным номизмом. Самое возникновение иезуитизма как реакции на освободительное реформационное движение и распространение протестантизма и направление всей его деятельности к тому, чтобы поддержать безусловный авторитет папы и весь мир обратить к единоспасающей церкви, – всё это говорит, по-видимому, за строго номистический характер иезуитской морали. При всём том эта мораль является антиномистическим обходом нравственного закона во имя закона же. Иезуитские моралисты последовательно стремятся к тому, чтобы *под видом исполнения нравственного закона в сущности приучить верующих только нарушать его.* Говоря о нравственном законе, они не столько заботятся о выяснении сущности его, сколько решают такого рода вопросы: о средствах, при помощи которых можно было бы сузить степень обязательности нравственного закона; о способах, при посредстве которых можно было бы не подвергаться никаким взысканиям за нарушение закона; наконец, о мерах, при помощи которых можно было бы возможно легче и проще исполнять закон. Чтобы показать антиномистический характер иезуитского нравоучения, достаточно привести несколько общих правил его. Так, присяга, по мнению иезуитов, вяжет совесть в том лишь случае, когда присягающий *действительно имеет про себя намерение присягнуть*; если же он, не имея такого намерения, *произносит лишь форму присяги*, то он не считается присягнувшим и не связан присягой. Или: прелюбодейная связь не ради прелюбодеяния, *а ради*

чадородия, не есть что-либо нравственно недозволенное, так как чадородие есть не злостная, а добрая цель. Или: преступная связь с замужнею красавицей получает разные степени преступности смотря по тому, на что при этом обращается внимание: на замужество ли этой женщины или на ее красоту; в последнем случае намерение направлено не к нарушению супружеской верности, которая лишь косвенно оскорбляется здесь; а где нет прямого намерения нарушить заповедь, там нет и греха. На основании таких и подобных приемов, дозволяющих иезуитам подтасовывать более или менее невинные намерения под самые злостные проступки, и составилось общераспространенное убеждение, по которому принцип: *цель оправдывает средства* – есть отличительная особенность иезуитской морали. Говорят, что буквально этот принцип нигде не высказывается иезуитами. Это, быть может, и правда, но что смысл, им выражаемый, несомненно проповедуется иезуитской моралью, это видно уже из того, что, например, убийство (как средство, ведущее к хорошей цели) ею извиняется. Только признанием полного смысла за этим принципом и можно объяснить такие иезуитские понятия, как «благочестивое мошенничество», «ложь для доброй цели» и т.п. Наиболее же общим приемом иезуитов в предательском толковании нравственного закона с целью извинения и даже совершенного оправдания грехов служит у них так называемый *пробабилизм.* Иезуиты убеждены, что относительно большинства человеческих дел весьма трудно и даже невозможно составить ясное и правильное представление, почему в своих действиях человек может руководствоваться лишь *правдоподобным* или *вероятным мнением* (opinio probabilis). Мнение же признается правдоподобным, если оно имеет за себя авторитет нескольких мужей (конечно, иезуитов) благочестивых, мудрых и опытных или даже одного такого мужа; такому мнению можно следовать, не рискуя впасть в грех, хотя бы этому мнению известного авторитетного лица противоречили мнения других, не менее авторитетных лиц. Весь антиномизм пробабилизма заключается в том, что как бы ни противоречили между собой разные авторитеты относительно известного

поступка, держащийся одного какого-нибудь из них *ни в каком случае не грешит*, так как поступает в пределах правдоподобия. И этот антиномизм тем безнравственнее, что в выборе мнения из нескольких правдоподобных всякий может руководствоваться или *своими выгодами*, *или следовать тому, которое наименее его стесняет и наиболее ему благоприятствует.* Пробабилистический антиномизм сказывается и в том, что простое личное мнение, часто произвольное, ставится выше закона, так что всеобщее обязательство и необходимость нравственного закона могут быть устранены по чистому произволу[595].

Весьма близкую к иезуитизму форму антиномизма представляет собой антиномизм *политический.* Он основывается на разграничении обыкновенной морали, пригодной для частной жизни, и высшей морали для жизни государственной. Если в частной жизни признается всеобщая обязательность нравственного закона, и никто не должен нарушать права своего ближнего, то в жизни государственной случаются такие обстоятельства и положения, когда приходится нарушить справедливость, не исполнить договоров, нарушить данное слово или клятву или дать клятву без намерения ее исполнить; ибо всё это, с точки зрения иезуитского принципа, усвоенного политической моралью *(цель оправдывает средства)* не что иное, как лишь необходимые средства для достижения намеченной благой цели – содействовать благосостоянию общества – цели, оправдывающей зло в личности.

Против этого-то различения морали частной жизни и морали политической жизни мы и должны всячески бороться. Всеобщность и необходимость нравственного закона не допускают никаких ограничений; всякая истинная политика должна основываться на нравственности, так как она не может отрешиться от идей права и справедливости. По примеру апостола, мы постоянно осуждаем не только в частной, но и государственной жизни правило, в некотором смысле отрицающее нравственный Божественный миропорядок: «Не делать ли нам зло, чтобы из этого вышло добро?» (Рим.3: 8).

Нетрудно заметить, что такой политический антиномизм представляет собой мудрость весьма сомнительного достоинства. Заблуждение состоит именно в том, что цель, которая должна служить оправданием употребляемых средств, здесь означает не что иное, как лишь предполагаемый благоприятный исход дела. Но кто поручится, что этот счастливый исход нашего дела непременно состоится? И кто может быть уверен в том, что самый успех предпринятого нами дела, когда достигнутое по прошествии некоторого времени войдет в новые комбинации, не вызовет каких-либо неожиданных плачевных последствий для того самого общества, которое мы старались облагодетельствовать нарушением закона? Кто же как не мы будем ответственны за все те непоправимые бедствия для общества, какие могут проистечь из такого именно направления дела? Никто из нас не знает будущего, и потому нам в каждом данном случае лучше поступать согласно с велениями нашей совести, чем пытаться брать на себя роль некоего провидения и вторгаться в Божественное мироправление. Устраняя требования нравственного долга в целях достижения какого-либо желанного результата, мы вверяем себя не «Богу совести», а какой-то судьбе или фортуне, создаем себе из нее иного бога, которому и должны приносить дары и жертвы, предаемся своего рода азартной игре и вступаем на путь *фатализма.* Если бы мы безусловно верили в «Бога совести» как во Всемогущее Существо, содержащее в Своей длани судьбы всех народов и человечества, тогда мы не смели бы создавать и следовать теории, противоречащей этой вере. Веря в Провидение и твердо стоя на почве долга, мы скорее согласимся принадлежать к страдающей политической стороне, чем играть в судьбу. «Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni (хотя бы богам, то есть судьбе, и нравился победитель, но Катону нравится более побежденный): это и есть нравственная политика.

Политика, отрицающая нравственный миропорядок, установленный Самим Богом, бесспорно нашла наиболее законченное выражение в знаменитой или, вернее, пресловутой

книге итальянского государственного деятеля *Макиавелли* (1469–1527 гг.) «О Государе», где он старается доказать, что государь отнюдь не должен заботиться о нравственном характере тех средств, которыми пользуется, так как *отечество нужно спасти во что бы то ни стало.* Яркую противоположность Макиавелли представляет его современник и соотечественник *Савонарола* с его нравственной, хотя и мечтательной, политикой, которая как направленная против испорченности Италии возвела его на костер[596]. В недавнее время «ковал мораль» согласно с своими политическими целями и известный германский канцлер *Бисмарк.* Но, благодарение Богу, во всех странах есть государственные мужи, которые стараются согласовать политику с моралью.

Но неужели мы ни в каком смысле не можем оправдать политический антиномизм? Не может ли быть таких несчастных и затруднительных положений, когда проводя какую-либо благодетельную для общества меру, невозможно бывает обойтись без нарушения чьих-нибудь прав или формальной буквы закона? Другими словами, не может ли при известных обстоятельствах быть оправдана самая революция, когда народ свергает тирании и вручает какому-либо отдельному лицу высшую власть, благодетельную для масс (Цезарь, Кромвель, Наполеон I, Наполеон II)? Мы отнюдь не думаем, чтобы при помощи одного какого-либо общего правила можно было оценить все отдельные случаи подобного рода, представляемые историей. Революции и государственные перевороты бывают весьма несходными между собой по своему характеру и по вызвавшим их воззрениям на жизнь. Но нам известно апостольское правило, могущее служить руководством и для политиков в решении вопросов подобного рода, именно что «справедливо слушать Бога более, нежели людей» (Деян.4: 19). Где это правило имеет *прямое* и *несомненное* приложение, мы не отрицаем права нарушения узаконений человеческих ради исполнения закона Божия. Само собой разумеется, весьма трудно определить нравственное значение того или другого обстоятельства и показать относительно каждого отдельного случая правильность такого приложения апостольского правила.

Тут выступает необходимость основательного обсуждения и рассмотрения частных конкретных случаев во всех их отношениях. Ввиду того что в наше время люди так расположены оправдывать все перевороты ссылкой на их «необходимость», мы должны заметить, что многие из политических переворотов, без сомнения, были вызваны необходимостью, насколько нравственная свобода отдельных личностей и масс народных, принимавших в них участие, была парализована *естественными процессами страсти.* Однако же элементы греховности и преступности, всё-таки неоспоримо присущие таким историческим деяниям, какими бы благодетельными последствиями они ни сопровождались в других отношениях, не могут быть оправданы перед судом вечного нравственного закона, где господствует *высшая необходимость*, требующая, чтобы грех был искуплен, преступление наказано[597].

Наконец, можно еще различать антиномизм богословский. Им проникнуто всё протестантство, особенно лютеранство. Крайним же поборником протестантского антиномизма был *Иоган Агрикола*, один из самых горячих борцов за реформацию, возбудивший известный антиномистический спор сначала с *Меланхтоном* (в 1527 г.), а потом с *Лютером* (в 1537 г.), с которым до этого времени находился в самой близкой дружбе[598]. Протестанты учат, что с той минуты, когда совершилось искупление человека, освободившее его от всякого духовного рабства, с этой минуты искупленный человек был совершенно изъят и из-под опеки закона, под которой неизбежно было сознание и чувство рабства. Но, во-первых, закон рассматривается протестантами только с той стороны, с которой он является для плотского человека игом, не позволяющим ему беспрепятственно ходить по влечениям грехолюбивого сердца своего, но не обращается внимание на ту сторону, с которой он как закон любви служит духовными узами, соединяющими людей с Богом как с Отцом их Небесным. Рассматриваемый же с этой последней стороны закон не прекращается и никогда не прекратится (изменяется не самый закон, а лишь отношение к нему человека). Во-вторых,

неправильно понимают протестанты (особенно же Агрикола) самое искупление человека, выдвигая одну лишь объективную его сторону и совершенно игнорируя субъективную. А между тем спасение, совершенное Искупителем объективно, должно еще совершиться субъективно, в душе каждого человека, и в этом последнем процессе закон Христов имеет для нас великое руководственное значение[599].

XXI. Любовь как главное начало христианской нравственности

Понятие о любви. – Естественные и метафизические основы христианской любви. – Новая заповедь Христова о любви. – Критический обзор противных богословских мнений касательно главного начала христианской нравственности

Нравственная жизнь человека сложна и разнообразна. Это обусловливается тем, что люди неодинаковы между собой, почему каждое отдельное обнаружение нравственной деятельности человека заключает в себе нечто особенное. Поэтому есть моралисты-богословы (католические), которые выражают желание, чтобы христианин имел подробные предписания закона, определяющие до мелочей, что и когда он должен делать или не делать. Находя выражение воли Божией в Свящ. Писании и писании св. Отцов, они собирают все рассеянные в этих источниках нравственные правила, подводят их под рубрику разных обязанностей и составляют целые кодексы законов, наподобие гражданских кодексов, которых ни постоянно удержать в памяти, ни правильно применить к каждому отдельному случаю в жизни нет никакой возможности. Ввиду этих неудобств, а также ввиду несогласия такой дробной регламентации нравственной жизни с достоинством христианина, не подлежащего ветхозаветной опеке закона, другие богословы-моралисты ищут только одного *главного начала христианской нравственности*, которое обнимало бы собой все частные законы, было бы их родовым понятием и служило бы надежным руководством во всех частных случаях жизни, внося систему, стройность и единство в наше нравственное миросозерцание.

А так как христианская нравственность должна быть выражением *свободного* исполнения требований нравственного закона, сыновнего послушания воле Отца Небесного в противоположность рабской зависимости подзаконного состояния; то соответственно этому и главное начало христианской нравственности должно быть также *свободным*,

потому что только свобода и может покорить себе свободу. И такое свободное верховное начало христианской нравственности есть *любовь*, именно – любовь к Богу и ближним. Любовь есть самое свободное из всех чувств, и где любовь, там и свобода («свободная любовь»). Полюбить и любить Бога и ближних никто не может заставить человека: это несомненный факт. Что же такое христианская любовь? Она есть «уподобление Богу»[600], или постоянное стремление человеческой души достичь единения с Богом как с единственно высочайшей истиной, добром и красотой, как с конечной целью всех желаний сердца, жаждущего вечного и неизменного блаженства или счастья, а равно стремление всеми силами содействовать достижению этого же счастья и ближних наших как чад Единого всем нам Отца Небесного и братьев наших во Христе-Искупителе. Сам Спаситель на вопрос законника: «Какая наибольшая заповедь?» – отвечал: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим. Сия есть первая и наибольшая заповедь. Вторая же, подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя. На сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки… Так поступай и будешь жить» (Мф.22: 35–40. Ср. Лк.10: 25–28). Такую энергию и силу чувства, а также и ума и воли, устремляющихся к Богу, выразил еще пророк Давид в следующих прекрасных словах: «Как лань желает к потокам воды, так желает душа моя к Тебе, Боже!» (Пс. 41: 23). «Желание имею разрешиться (то есть умереть) и быть со Христом», – говорит и ап. Павел (Филип. 1: 23). Понятно теперь, почему апостолы называли любовь важнейшим «царским законом» (Иак. 28), сущностью и «исполнением всех заповедей» (Рим.13: 10 ср. ст. 8; Гал. 5: 14), «совокупностью совершенства» (Колос. 3: 14). «Если бы у нас кто спросил, – говорит *св. Григорий Богослов* в слове о мире, – что мы чествуем и чему поклоняемся, ответ готов: мы чтим любовь»[601]. *Св. Иоанн Златоуст* пишет: в сей заповеди (то есть о любви) «сокращенно и вкратце вмещается весь состав заповедей, так как начало и конец добродетели есть любовь»[602]. *Бл. Августин* в слове своем о *духе Писания* говорит: «Сущность всего Бож.

Писания заключается в любви к Богу и ближним. Итак, если ты не имеешь столько силы и времени, чтобы надлежащим образом пересмотреть все листы Св. Писания, понять истину во всей ее наготе, постигнуть все тайны Писания, то предайся только любви, которая обнимает собою всё прочее»[603]. Так-то любви христианской принадлежит «всё лучшее, всё высокое, всё благородное»[604].

Но чтобы не дать ложного толкования такому заключению относительно любви, надобно иметь в виду следующее: одушевление чувством любви, исходящим от сердца, не исключает употребления разумной силы в области нравственной деятельности. Сам по себе разум бессилен заставить человека любить, но зато он указывает верное направление движениям любви и наиболее подходящие средства к осуществлению ее стремлений. Господствующей же силой остается всё-таки одушевленная любовь к добру, тем более что разум в ней же находит главное, чем он сам просветляется, освобождаясь через нее от наиболее помрачающих его сознание эгоистических стремлений.

Начало это *богооткровенное*, но, очевидно, в то же время оно глубоко естественно. Любовь есть какое-то таинственное, вложенное в самую глубину человеческой природы тяготение души как образа Божия (Быт. 1: 27; 9: 6) к своему Первообразу, а, следовательно, и к ближним нашим как отображению одного Бога. Поэтому мысль (Шопенгауэра, Бена, Спенсера, Вл. Соловьева), будто любовь возникает из тварных, то есть случайных, условий нашей жизни, будто она возникает из сострадания или чувства «жалости»[605], из сознания страданий прежде всего своих собственных, а затем других, противоречит богоподобной природе нашей. Любовь не только не вытекает из случайного сострадания или самосохранения, но, напротив, само сострадание или самосохранение, когда спрашивают о его первооснове, уже предполагает, если не всегда ясную, то, по крайней мере, скрытую любовь.

Гораздо справедливее мнение тех христианских моралистов[606], которые, как в непостижимом существе Божием признают любовь непосредственным первоначальным

тождеством знания и хотения, знания мира с его разумными существами и хотения этих существ, так и в среде сотворенных существ любовь признают непосредственным знанием нравящихся предметов и хотением этих предметов. Мы любим потому, что каждая человеческая личность как особенная, индивидуальная, до такой степени связана с другими личностями и с личностью центральной Божественной, что достигнуть полного и всецелого совершенства и раскрытия своей собственной личности можно только при посредстве и взаимодействии с другими личностями[607]. В основании любви, таким образом, лежит различение своих и чужих индивидуальных особенностей и возникающее отсюда стремление к дополнению одного посредством другого, хотя это различение не должно доходить до противоположности, а, напротив, должно иметь в своей основе некоторые существенные сходства и общие роднящие или соединяющие пункты. «Что такое любовь? – спрашивает архиеп. *Амвросий* (Ключарев). – Она есть способность духа усвоять себе другое существо и отдавать себя ему, когда оно гармонирует с его природой и восполняет его жизнь. Так, дух наш соединяется с Богом и в Нем находит свое блаженство; так, человек узами любви соединяется с человеком, и в этом союзе находит свое счастье, или восполнение или расширение своей жизни»[608]. Сущность любви, по определению *И. Попова,* состоит во внутреннем единении любящего и любимого, в стремлении любящего слиться с предметом своей любви в единстве мысли, чувства и желаний»[609]; или, по определению проф. *М.А. Олесиицкого*, любовь есть полное предание себя, своей личности в другую личность и одновременное «восприятие» другой личности в свою[610]. Любящий и любимый составляют как бы одно. Жизнь одного как бы переливается в жизнь другого, переживается другим. «Душа Ионафана прилепилась к душе Давида, и полюбил его Ионафан, как свою душу» (1Цар. 18: 1). Идеалом христианской любви является полное единение душ по образу существенного единства Отца с Сыном (Ин.17: 21). Наиболее совершенное осуществление этого идеала на земле находим в первоначальной христианской общине, в которой

было как бы «одно сердце и одна душа» (Деян.4: 32). Счастье и горе другого становится достоянием и того, кто его любит. «Кто изнемогает, с кем бы и я не изнемогал?» – вопрошает ап. Павел (2Кор. 11: 29). Разумеется, это бывает в особенности в том случае, когда наша любовь встречает полную взаимность. Но любовь может быть даже и без взаимности; тут она, по выражению ап. Павла, «долготерпит» (1Кор.13: 4), *надеясь*, что ее, наконец, поймут, оценят и ответят любовью же (1Кор.13: 7). Может даже быть и любовь ко врагам (Мф.5: 44; Лк.6: 35). Любя врагов, мы можем надеяться «победить зло добром» (Рим.12: 21), ненавидящих нас заставить полюбить, следовательно, можем достигнуть самой цели любви, то есть взаимности.

Если теперь обратим внимание на весь круг деятельности человека и его многоразличных отношений, то опытно узнаем всё великое значение любви. Но посмотрим сначала на жизнь *природы.* Что мы здесь видим? Видим, что тут всё не *дарвиновскому* только закону борьбы за существование подчинено, а всё дышит любовью, видим проявление любви как основного начала мировой жизни. В самом деле, в природе неорганической мы всюду наблюдаем какую-то гармонию и порядок: достаточно взглянуть только на звездное небо, где каждая блестящая точка совершает свое движение, не нарушая общего единства. Очевидно, какая-то сила, хотя и бессознательно, обнаруживается в законах природы; это прежде всего, сила взаимного *притяжения*, или тяготения (например, одного мирового тела к другому), и как действие ее сила равновесия. «Ты всё расположил мерою, числом и весом. Ибо великая сила всегда присуща Тебе», – пишет Премудрый (Прем. 11: 21–22). Это, затем, какая-то непонятная взаимная симпатия, особенно сильно проявляющаяся в кристаллизации (например, в образование кораллов – полипов) и так называемом «химическом сродстве»; эта сила симпатии есть обнаружение Премирной любви, которую вся вселенная *поведает* бессознательно (Пс. 18), исполняя всё тот же закон любви, доселе в ней действующей. Глубоко прозрел это св. *Василий Великий* в своем знаменитом «Шестодневе»: «Целый мир, – пишет он, – состоящий из разнородных частей, Бог

связал каким-то неразрывным *союзом любви* в единое общение и в одну гармонию, так что части, по положению своему весьма удаленные одна от другой, кажутся соединенными посредством симпатии» (см. 2-ю беседу)[611]. В мире органическом мы видим еще большее обнаружение того же начала – любви. В царстве растительном инстинктивное симпатическое влечение к благу жизни замечается в обращении растений к солнцу и в направлении листьев и цветов к свету и свежему воздуху. Еще осязательнее проявляется любовь как основное начало жизни в мире существ одушевленных. Здесь можно наблюдать безграничную преданность и покорность, с какой домашние животные служат своему господину, и удивительное выражение благодарности и любви животных по отношению к тем, кто о них заботится. Можно наблюдать также в жизни животных поразительные обнаружения *инстинкта* семьи и общественности: трудолюбие и заботу об общем благосостоянии (пчелы и муравьи), взаимопомощь, самопожертвование ради общей (особенно детенышей) безопасности. Впрочем, самоотвержение у животных представляет собой только подобие истинного самоотвержения. Даже и тогда, когда оно заставляет жертвовать жизнью за любимых, действительного самоотвержения в нем столько же, сколько и в смертельной борьбе за себя самого; под влиянием инстинкта детеныш, например, для матери-самки является как бы частью ее самой, почему она жертвует жизнью собственно не за него, а за себя самое. То, что в мире неразумных и нравственно несвободных существ обнаруживается *инстинктивно*, то в человеческом роде очищается, возвышается в *сознательно-свободное* стремление – любить. Нравственная любовь, преимущественно характеризующая человека, именовалась у древних греков ἀγάπη, в отличие от любви инстинктивной, известной у них под именем ἔρως’а[612]. Всякий знает, что в людях любовь служит душой или основою истинно человеческой жизни, истинной и *единственной* основой деятельной, личной жизни всякого, основой семьи, общества, государства и, наконец, Церкви как наивысшего союза людей, предназначенных для вечно-блаженной жизни в Царствии Божием; без нее общество

человеческое не может прочно стоять и благоденствовать (1Кор.12: 12, 25–27). Любовь поддерживает стремление к истине и знанию; без любви к истине нельзя приобрести знания, только любящим истину и трудящимся в достижении ее представителям знания – человеческим гениям – удавались величайшие открытия в этой области. Само собой разумеется, что любовь есть начало и нашего познания о Боге; знать Бога могут только любящие (1Ин.4: 7–8). «Пищей для любомудрия служит любовь к Богу, – говорит *бл. Феодорит*, – ибо невозможно преуспевать в любомудрии, не сделавшись пламенным любителем Бога; потому что Бог есть премудрость и премудростью именуется (1Тим.1: 17; 1Кор.1: 24, 30). Посему в действительности любомудрый справедливо может быть назван и боголюбивым»[613]. Любовь же является и главным побуждением и залогом успеха всякой практической деятельности человека, так как без любви он будет ко всему равнодушен. Любовь, наконец, есть залог и личного счастья. Личное благо без любви очень часто приводит человека к разочарованию; да кроме того сердце человеческое требует, чтобы его чувство счастья было разделено близким ему существом. Первый человек в раю пользовался всеми благами жизни. Но и среди утех райского блаженства жизнь его оказалась неполной, потому что между подчиненными ему тварями не нашлось существа, с которым бы он мог разделить сладость блаженства. Оказалось, что «не добро быти человеку единому» (Быт. 2: 18–20), и Бог создал ему жену-помощницу, соответственную ему. И счастье жизни первозданной четы было полное[614].

Но христианская любовь как главное начало нравственной жизни не только *глубоко естественна*, но в то же время она и *богооткровенна.* Между тем поборники так называемой «независимой» морали отрицают необходимость *метафизического обоснования* любви как верховного начала христианской нравственности. К числу их можно отнести и гр. *Л.Н. Толстого.* Он учит, что любовь как всеобщее и самоочевидное начало жизни не требует того, чтобы ее чем-нибудь подтверждать и доказывать. Она носит в себе самой

свое оправдание. Излишне рассуждать о том, почему нужно любить. «Я должен любить, так как это свойственно моей природе» (Ma religion, XII). Но простая ссылка на присущую человеку способность любви еще не говорит против необходимости метафизического обоснования любви как принципа нравственной жизнедеятельности. Пусть нам свойственно любить, но всё-таки мы должны осмыслить свою любовь, найти внутренние основания ее и уяснить себе, почему именно в ней, а не в эгоизме, также свойственном нашей падшей природе, – верховное начало и обязательный для всех нас нравственный закон.

Где же найти метафизические основания для закона любви? Такие основания, вполне прочные и убедительные, находятся только в божественном Откровении, где указан этический смысл главнейших христианских догматов в применении к заповеди о любви.

Христианство начинает не с любви к ближнему, а с любви к Богу, в которой заключается источник и любви к ближнему. Действительно, любовь может тогда только стать высшим принципом жизни, лишь в том случае иметь для людей обязательное значение, когда она воплощается в безусловной личности Божества. Ее метафизическая основа скрывается в том, что сам «Бог есть любовь» (1Ин.4: 16) и что «Он прежде возлюбил нас» (ст. 19), а потому сделал богоподобный дух наш способным не к простому только физическому или тварному развитию своих сил, но к свободному подвигу любви; Бог есть любовь и мы, Его богоподобные создания, носим в душе своей отпечаток этой же любви, которую и должны воспитывать в себе как постоянное внутреннее настроение. Мы уже потому нравственно *обязаны* поставить ее началом своей жизни и деятельности, что она же составляет и внутреннее существо самого Божества. Любовь от Бога, и всякий любящий Его «рожден от Бога», то есть становится родственным, подобным Ему, «потому что семя Его пребывает в нем» (1Ин.3: 9). Но «всякий любящий родившего (то есть Бога), любит и рожденного от Него», то есть всех духовных чад Божиих (Ин.5: 1–2). Значит, в любви к Богу заключается и залог любви к ближнему, как и

наоборот – такое или иное отношение к ближнему служит показателем действительной, или только мнимой (на словах, а не на деле – 1Ин.3: 17–18) любви человека к Богу. Все мы созданы по образу Божию; следовательно, нельзя любить Бога, не любя ближнего. Так именно и говорит ап. Иоанн: «Кто говорит: “Я люблю Бога”, а брата своего ненавидит, тот лжец: ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит» (1Ин.4: 20).

Бог есть любовь, но ввиду того что жизнь совершенна лишь во взаимообщении любви между лицами, надо предположить, что Бог разделяет Свою любовь с кем-нибудь. И вот христианство посвящает нас в глубочайшую тайну жизни Божией, называя Бога единым, но не *одиноким.* В едином по существу Боге различаются три Лица: Бог Отец, Бог Сын и Бог Дух Святый. Внутренняя жизнь Божества и состоит во взаимообщении любви между этими тремя Лицами. Тайна Божественной жизни во Св. Троице есть тайна Божественной любви: «ты видел Троицу, если видел любовь», – пишет *бл. Августин.* Отец через бесконечную любовь рождает Сына Своего и изводит Святого Духа. Отец любит Сына и «показывает Ему всё, что творит Сам» (Ин.3: 35; 5: 20; 10: 17; 15: 9–10); Сын *любит* Отца и «всегда делает то, что Ему угодно» (Ин.14: 31; 8: 29); Дух Святый, Утешитель, исходя от Отца, *почиет* на Сыне и «проницает глубины Божии» (Ис. 11: 2; 1Кор.2: 10) – вот неисчерпаемый источник вечно блаженной жизни Божией. Но это общение любви между Лицами Св. Троицы возвышается до полного и всесовершенного объединения Их в едином Божестве, до *единосущия.* Подобное единение, конечно, не может осуществиться в несовершенной жизни человеческой. Но существеннейшее общение любви и единение Лиц Св. Троицы возвещается людям как высочайший идеал разумной и блаженной жизни, к которому и они должны стремиться. За всех Своих последователей Сам Иисус Христос некогда молился пред Отцем Своим Небесным, взывая к Нему: «Да будут все едино: как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино… Да будут едино, как Мы едино» (Ин.17: 21–22).

Но Триединый Бог обнаружил любовь Свою и вовне, реализовал ее в бытии конечном. По христианскому учению, Бог создал мир и всё, что наполняет его, но не для восполнения Своей собственной жизни, так как Он Сам в Себе совершен и вседоволен (Деян.17: 24–25), а единственно по Своей любви и благости. «Ты любишь всё существующее и ничем не гнушаешься, что сотворил; ибо не создал бы, если бы что ненавидел» (Прем. 11: 25). Он вызвал из небытия к бытию все существа мира, дабы они и на себе ощущали блаженство жизни в Боге; даровал им эту жизнь как высшее благо и сохраняете ее в Своей всемогущей воле. Если же Бог единственно по бесконечной любви даровал жизнь всему живущему и сохраняет ее, то и люди должны хотя бы в благодарность всеблагому Творцу и Промыслителю за свою жизнь как величайший дар любви Божией жить той же любовью. Начало и причина конечного бытия есть любовь Божия; отсюда любовь же должна быть и началом жизни каждого человека. Если, в частности, Бог возлюбил и любит людей, сотворив их и сохраняя их жизнь, если все «мы Им живем, и движимся, и существуем» (Деян.17: 28) и значит *не чужие* друг другу, а дети одного Небесного Отца и *братья* между собой; то и мы сами должны служить друг другу, любить ближних, как своих братьев, у которых один пекущийся о всех Отец Небесный. Но мы можем истинно любить ближних, если любим своего общего Небесного Отца. В любви к Богу лежит источник и любви к ближнему. Если любим Творца, то будем любить и творение. Если любим всеобщего Промыслителя, рассыпающего всем без различия дары Своей милости (Мф.5: 45), то и сами будем любить всех не только друзей, но и врагов своих (Мф.5: 44). Но у всех людей не один только Бог – Творец и Промыслитель (1Тим.2: 5), но и одна природа человеческая. *«От одной крови* (от одной первозданной четы), – говорит ап. Павел, – Бог произвел весь род человеческий» (Деян.17: 26). Если же у всех людей течет *одна* кровь, если всё человечество составляет одну семью, то ясно, что в основе взаимных человеческих отношений должна лежать братская любовь: каждый, любя другого, в сущности любит самого же себя, поскольку все люди находятся в *кровном*

родстве между собой. Любить человеку человека так естественно, что тот перестал бы быть человеком, кто утратил бы в себе всякую любовь к своему ближнему. Оттого-то жестокие поступки по отношению к ближним называются у нас *бесчеловечием.*

Новое глубочайшее основание к духовному объединению людей в любви дается христианским учением о спасении во Христе Иисусе. Это учение есть от начала до конца во всех своих подробностях дивная проповедь любви, запечатленная живым примером Самого Богочеловека, возлюбившего людей до *конца* (Ин.13: 1).

Спасение через Христа есть дело одной бесконечной любви Бога к человеку. Любовь Божия в отношении к человеку открывается по преимуществу в том, что Бог Отец послал в мир Единородного Сына Своего для спасения грешников: «Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, чтобы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин.3: 16; 1Ин.4: 9–10; Рим.8: 32; Ефес. 2: 4 и дал.; Тит. 3: 4–6 и др.). Если же так возлюбил нас Бог, то и мы должны любить друг друга (1Ин.4: 11 ср. ст. 19; Ин.13: 34). Прежде создания мира Бог Отец избрал нас во Христе, чтобы мы были святы и непорочны перед Ним в *любви* (Ефес. 1: 4), поэтому мы должны *«жить в любви*, как и Христос возлюбил нас, и предал Себя за нас в приношение и жертву Богу» (Ефес. 5: 2); должны «радоваться с радующимися и плакать с плачущими» (Рим.12: 15). Следовательно, верующие во Христа являются *братьями* между собой, общими наследниками Его Царства (Колос. 1: 10–17) не в смысле только единства первоначального своего происхождения от Бога, но и в смысле единства своего Искупителя и Спасителя, за всех их пролившего Свою бесценную кровь. И если уже естественное родство наше, единство нашей крови, единство общего всем нам Творца служит для нас достаточным основанием к взаимной братской любви нашей, то благодатное родство наше, наше «сыновство Божие по вере во Христа Иисуса» (Гал. 3: 26) служит таким основанием в бесконечно высшей степени. Все мы – «едино во Христе Иисусе» (Гал. 3: 28), все составляем один общий союз

любви, возглавляемый Самим Совершителем нашего спасения (Колос. 1: 18, 24; Ефес. 1: 22–23; 5: 23 и др.), все мы – «друг другу удове» (Ефес. 4: 25). Как члены одного и того же телесного организма помогают и содействуют друг другу, точно так же должны относиться друг к другу и мы все – члены единого организма духовного. Все мы члены одного тела Христова, все рождены одним крещением, все мы вкушаем от одного Тела и одной Крови Христовой, все имеем одинаковое звание, благодатные дары одного и того же Духа Божия, одинаковое упование (Ефес. 4: 2–6), и потому кто не развивает в себе чувства любви к ближнему, тот остается вне общества христианского и на деле не есть христианин. Объединенные внутренней органической связью на почве общего для всех людей божественного спасения во Христе Иисусе, христиане не могут и представить себе, чтобы обладание таким высочайшим благом было только *индивидуальным* обладанием; напротив, для христианина то благо, которое он считает наивысшим, есть благо *всех.*

Подобным образом раскрывают метафизические, или догматические, основания закона любви и св. отцы Церкви. Так, например, *Св. Иоанн Златоуст* пишет: «Многое побуждает нас к взаимному общению; всем нам предлагается одна трапеза, один Отец породил нас; все мы произошли от одной утробы; всем подается одно питье; и не только одно, но из одной чаши… Для многих служит достаточным побуждением к дружбе не только то, что имеют общий стол, но и то, что они из одного города; а мы, у которых и город, и дом, и стол, и путь, и дверь, и корень, и жизнь, и Глава, и Пастырь, и Царь, и Учитель, и Судья, и Творец, и Отец – и всё общее, какое будем иметь извинение, удаляясь от общения друг с другом?»[615].

"Заповедь *новую* даю вам, – сказал Господь ученикам Своим, – да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга» (Ин.13: 34). Его заповедь о любви, очевидно, названа «новой» по той высоте и преизбытку любви, какая заповедуется в ней (Мф.5: 44, 40, 21–22, 39–40), и по тому положению, какое предоставлено ей в отношении благодати и нераздельного единения со Христом, всегда пребывающим и

действующим с нами и в нас (Ин.13: 34–35). Между тем существует мнение *(Ренан* и др.), по которому заповедь Христова о любви к ближним будто бы или не имеет никакого права на название «новой», или же может быть названа так лишь по какому-либо случайному, внешнему признаку, а не по самому существу. Но достоинство этой заповеди как заповеди действительно «новой» при несомненной известности ее и в дохристианском мире подтверждается непререкаемыми данными.

Любовь к ближним неразрывна с любовью к Богу. В ветхозаветном еврействе, а тем более в древне-языческом мире, не было истинной любви к Богу, поэтому там не могло быть и истинной любви к ближним.

Христианская любовь к Богу состоит в том, что верующие в Спасителя, духовно объединяясь с Ним, сознают и чувствуют себя «своими» Богу, «детьми», или «сынами Божиими» (Ефес. 2: 19; Рим.8: 16; Гал. 3: 26). Само собой разумеется, что никакая религия в древности, кроме веры Христовой, не могла дать человеку такого сознания и такого чувства. Не ведая воплотившегося Сына Божия, древний мир не мог знать и Бога как Отца своего Небесного. Хотя откровенный закон евреев и предписывал «любить Господа Бога своего всем сердцем своим, и всею душою своей, и всеми силами своими» (Втор. 6: 5), и сущность этого закона Самим Иисусом Христом указана в любви к Богу и ближнему (Мф.22: 40); однако он не мог сам собой воспитать в них *сыновнее* чувство любви к Богу[616]. Только избраннейшие и благочестивейшие из сынов Израиля, друзья Божии (Исх. 33: 11; Втор. 34: 10), одушевленные верой в грядущего Искупителя и под особым озарением и просвещением от Духа Божия «издали видевшие обетования» (Евр. 11: 43), возвышались до сознания своей богопринадлежности (Пс. 22), являясь в этом случае как бы чадами уже нового завета. Об Аврааме, отце верующих, величайшем служителе любви в Ветхом Завете, Сам Господь сказал некогда иудеям: «Авраам, отец ваш, рад был увидеть день Мой; и увидел, и *возрадовался*» (Ин.8: 56); но для того, для кого через пророчественное созерцание времени Христова

стала доступной совершенная *радость*, не естественна ли была по теснейшей между ними связи (Ин.15: 11; ср. 12: 20–24) и совершенная *любовь* к Богу?.. То же должно думать и о прочих богопросвещенных мужах ветхозаветного времени, тем не менее самые избранные Божии до времени откровения на земле Царства Христова не могли еще возвыситься до тех блаженных чувств благодатного сыновства Богу, которые являются уделом каждого христианина как члена этого Царства (Рим.8: 14–15; Гал. 4: 6–7), дерзающего именовать Бога своим Отцом (Мф.6: 9; Лк.11: 2). И хотя основание для идеи богосыновства несомненно дано уже религией Ветхого Завета (Пс. 102: 13; Прит. 2: 12 и др.), однако не отдельный член теократического общества, но только целый народ дерзал именовать, и при том весьма редко, Бога Отцом своим (Пс. 63: 16). Богосыновство же отдельных лиц еще только предвещалось (Пс. 88: 27). В Новом Завете, напротив, это является уже осуществленным: «Смотрите, – говорит ап. Иоанн, – какую любовь дал нам Отец, чтобы нам называться и быть детьми Божиими» (1Ин.3: 1)[617]. Поэтому-то об Иоанне Крестителе, величайшем представителе и выразителе Ветхого Завета (Мф.11: 9; 12: 11), бывшем вместе с тем и заключителем последнего (Мф. 11: 13), Сам Господь говорит, что «меньший в Царстве Небесном», открывшемся на земле с пришествием Спасителя, «больше его» (Мф.11: 11). Никто из ветхозаветных верующих не был совершенно чужд сознания и чувства рабства в своих отношениях к Божеству (Пс. 85: 16; 115: 7); усыновление Богу получено людьми только через воплотившегося Сына Божия, освободившего их Своею смертью от всякого духовного рабства (2Кор. 5: 19–21; Гал. 4: 1–7).

Но если одно сознание рабской зависимости от Божества и при вере в истинного Бога порождало в Израиле только чувство страха пред высочайшею всем управляющей силой грозного Иеговы, то в языческом мире при извращенности его религиозных верований и это чувство подверглось сильным искажениям, или обращаясь в такое угождение богам, которое ниже даже самого грубого человекоугодничества[618], или переходя в самое дерзкое богохульство: «Non alii dii redentur in

theatris, quam adorantur in templis», – пишет бл. Августин[619]. Поставляя в связь грубое и низкое богопочитание древних язычников с искаженностыо их религиозных воззрений, ап. Павел говорит: «И как они не заботились иметь Бога в разуме, то предал их Бог превратному уму, делать непотребства» (Рим.1: 28). Поэтому-то языческое человечество ничего не знало о любви Божией. Аристотель считает бессмысленным говорить о любви к Богу, потому что любовь, по нему, может быть только между однородными существами[620].

Пребывая в разобщении с Богом и потому не имея истинной любви к Нему, древний мир не мог иметь и истинной любви к ближним. По справедливому замечанию *Нэгсльсбаха*, от греческих богов *всего менее* можно было ожидать *именно любви*[621]. Будучи олицетворением различных сторон человеческой природы, не только высших, но и низших, боги классического мира не могли давать человеку образцов иной, лучшей жизни. Язычник знал о ненависти, зависти своих богов к смертным, но ничего не слышал о любви к нему божества, а потому и человеческая любовь не могла им цениться как самое высшее и благородное проявление духа. И древний язычник, не получая никакой действительной силы от своих богов, оставался сам с собой, со своей греховной немощной природой, со своими естественными страстями, которые властно влекли его лишь к эгоизму в отношении к ближнему. Стать выше своих эгоистических склонностей античный человек не мог, так как он не имел такого примера величайшей любви Божией ко всем людям, какой имеет христианин в лице Богочеловека (Ефес. 4: 13, 32; 5: 2; 1Петр. 3: 19–21). Потому-то более или менее объективные исследователи нашего вопроса утверждают, что языческая древность не имела и не могла иметь ясных представлений о любви к ближнему как руководящей норме поведения человека в отношении к другим людям[622]. Мыслители древнего мира в стремлении к добродетели не шли дальше холодной, строго взвешенной и рассчитанной справедливости (διχαιοσύνη), с точки зрения которой человек мыслил и осуществлял свои отношения к ближнему[623].

Совершенство человека, описываемое философом *Платоном* в его «Республике», складывается из четырех основных добродетелей: мудрости; мужества, или воли (ἀνδρεία); умеренности, или целомудрия (σωφροσύνη), и справедливости. Только одна из этих добродетелей, именно мудрость, осуществляется разумным (λογιστιχόν) началом человеческого духа; две же другие – той частью человека, которая соответствует миру чувственного восприятия и вожделения. Последняя же добродетель (διχαιοσύνη) есть не иное что, как гармоническое объединение всех трех остальных добродетелей, «сообщающее им твердость и постоянство»[624], то есть, другими словами, искусный компромисс идеального элемента с наличным, действительным. Во всяком же случае этот языческий мыслитель до благожелательной любви к людям не мог возвыситься уже по тому одному, что в основе самой справедливости, называемой им «специфической» принадлежностью лишь «аристократов»[625], не лежало понятие о братстве и равенстве всех людей по общечеловеческому их достоинству: *ближний* у него мыслился в самом точном этимологическом значении этого слова, в значении *близкого* по крови, по национальности. Ничего не говорил о любви к ближним и *Аристотель*, признававший по примеру Платона первенствующее значение за добродетелью справедливости; последнюю он понимал в смысле «навыка, под влиянием которого человек с твердым намерением, по своему внутреннему настроению, по своему выбору, пропорционально (ни много, ни мало, словом – должным образом) распределяет что бы то ни было или между собою и другими людьми, или же между последними только в их взаимных отношениях друг к другу[626]. Не знает братской любви и этика *Цицерона*, рекомендующая в благожелании (beneficentia) к людям руководиться «не любовью, а лишь справедливостью (suum cuique), и нередко – безжалостною, жестокою»[627]. Не была известна любовь, наконец, даже *Сенеке*, которому принадлежат прекрасные слова «человек должен быть для человека святыней» («Homo sacra res homini»)[628]. Его «чванливый мудрец» является «земным богом, живущим лишь с одним

собою в самосозерцании»[629]. И если из всех греко-римских мыслителей одни *стоики* высказывали мысли о единстве или тождестве природы всех человеческих существ, о братстве всех людей между собою (mundus est patria)[630], то во всяком случае не видно, чтобы таким мыслям придавалось серьезное значение: они не проникали в жизнь и нисколько не изменяли общего взгляда на существенное неравенство людей и на проистекающее отсюда отсутствие братских отношений между ними[631]. И высокие примеры самоотверженной, по-видимому, любви и героизма, встречающееся в истории языческих народов (напр. *Леонид* при Фермопилах), нисколько не противоречат такому заключению. Истинная любовь есть постоянное, устойчивое *настроение*, обнимающее всю жизнь и деятельность человека, а не случайное, инстинктивное влечение, вызывающее его лишь на единичные, минутные поступки. Язычник имел любовь именно как инстинктивное свойство природы, которое он и мог проявить к любящим его, но он не умел создать в себе этого чувства там, где голос инстинкта его не обязывал. Вот почему в мире языческом нередко наблюдалось, что, например, самоотверженный герой, бестрепетно на войне ведший навстречу смерти за собой народ, в другое время был неукротимым деспотом и тираном, часто ни во что ставившим жизнь и честь других людей. Вот почему *бл. Августин* языческие добродетели лишь называет «блестящими пороками»: за внешним блеском геройских подвигов в язычестве скрывалось отсутствие истинной любви. И если суждение *Ульгорна*, называющего дохристианский мир «миром без любви»[632], звучит несколько парадоксально и жестко (так как и дохристианский человек ведь был по природе своей нравственным существом и потому не мог совсем не иметь любви, составляющей *содержание* нравственной жизни), то всё же нужно сказать, что caritas – сострадательная любовь – не была добродетелью языческого мира. В актах любви для язычника целью было не благо ближнего, а свое собственное благо, и любовь им рассматривалась лишь как условие этого блага, устраняющее волнение и содействующее спокойствию духа. Любовь возникала в сердце язычника не по мотиву

предания всего себя ближнему, а по мотиву приобретения через нее собственного благополучия; она была лишь *смягчением* природного грубого эгоизма. Язычник любил, но *не больше* и даже *не равно* с собой, а *меньше* себя.

Не было истинной любви к ближним и в среде израильского народа. Правда, евреи имели в богодарованном им законе ясное свидетельство о единстве и богоподобной природе всего человечества, но и они не составляли исключения из древнего мира по характеру своих отношений к другим народам. Дух исключительности, внушаемый грекам сознанием их культурного превосходства перед варварами, жил и в евреях в силу их религиозного превосходства перед всеми другими народами: просвещение разделяло греков и варваров, единобожие отделяло евреев от иноплеменников. Закон Моисеев, по изъяснению Самого Спасителя, был, как мы знаем, лишь раскрытием основной заповеди о любви к Богу и ближним (Мф.22: 40), но как закон по необходимости местный и временный, имевший одной из воспитательных целей своих оградить избранный народ от пагубных влияний на него со стороны язычества, он сам подал повод Израилю относиться ко всем иноплеменникам, неизраильтянам, с высокомерием, как будто он один имел исключительное право на благословение Божие (Исх. 4: 22). Иногда в результате подобного отношения к иноземцам получалась крайняя жестокость и бесчеловечие евреев. Для примера стоит припомнить хотя бы то поголовное истребление «и мужей, и жен, и молодых и старых» (И. Нав. 6: 20; 8: 126 и др.), какому подвергались побежденные евреями народы. Хотя закон Моисеев повелевал «любить ближнего своего, как самого себя» (Лев. 19: 18. Ср. ст. 9–17), но эта заповедь, в противность древнебиблейскому ее смыслу (Исх. 23: 4; Притч. 25: 22; Ис. 56: 3, 6; Иезек. 47: 19), у позднейших книжников и фарисеев получила ограничительное толкование в виде такой прибавки: *«ненавидь врага твоего»* (Мф.5: 43)[633].

То, чего недоставало у язычников и иудеев, мы находим в христианстве, которое есть высочайшее проявление любви Бога в отношении к человеку. Начало и источник этой любви заключаются в словах Господа: «Сын Человеческий не для того

пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Лк.10: 45). Ветхозаветная заповедь повелевала любить ближнего, как самого себя. Иисус Христос знает эту заповедь не из закона только Моисея; Он, пришедший не нарушить закон, а исполнить (Мф.5: 17), не отменяет ее, а проповедует и как Свое собственное учение, когда говорит: «Во всём, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Мф.7: 12). Он даже присовокупляет: на этом «утверждается весь закон и пророки» (Мф.22: 40), то есть эти правила жизни заключают в себе всё, что ветхозаветное откровение требовало от людей в отношении к их ближним. Однако ж, что же такое содержит в себе «новая заповедь» Спасителя о любви, что Он дает ее Своим ученикам как святое завещание? Она больше не предписывает: «Люби ближнего твоего, *как самого себя»*, а – «любите друг друга, *как Я возлюбил вас»* (Ин.15: 12. Ср. 13: 34). Согласно новой заповеди степенью и мерой любви нашей к ближнему должна служить не простая естественная любовь к себе, а любовь, узнанная нами от Христа и через Христа от Самого Бога Отца. Заповедь Иисуса Христа, говорит ап. Иоанн, состоит в том, «чтобы мы любили друг друга, как Он возлюбил нас» (1Ин.3: 23). Вот *новый* критерий нашей любви к ближним! Кто праведен перед Богом настолько, что всегда то только делает, что угодно воле Божией, тот, конечно, никогда не провинится в отношении к ближнему, будет всегда делать ему лишь то, что он сам желал бы от других. Но всегда ли наша собственная, природная любовь к себе так чиста и безупречна, что мы на нее можем смотреть как на надежного руководителя в наших отношениях к ближнему? Не превращается ли часто наша любовь к себе в пошлое себялюбие, в своекорыстие, которым мы оправдываем наше невнимание к нуждам других? А по крайнему воззрению известного французского мыслителя, говорить, что мы должны любить ближних, как самих себя, значит даже не только освящать эгоизм, но и возбуждать, укреплять его[634]. По новой заповеди, любовь Христа – истинный масштаб, по которому мы должны любить ближних. Любовь же Христова чиста и бескорыстна. Она обязывает нас любить других больше, чем

себя самих, любить даже до готовности положить за них самую жизнь свою (Ин.15: 13; Мф.10: 35; Мк. 3: 6–7). Ибо Спаситель возлюбил нас больше Себя, до полного самопожертвования: Он, будучи истинным Богом, ради нас, грешных, «уничижил Себя Самого, приняв образ раба», сделался человеком ради нас, грешных, «смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Филип. 2: 7–8). Кто чужд такой самоотверженной любви к своим ближним, тот не вправе и называться учеником и последователем нашего Спасителя (Ин.13: 35) и сам себя лишает надежды на блаженное общение со Христом в загробном мире (Мф.25: 41–45; 18: 15–17; Лк.11: 23). Св. отцы Церкви сущность *новой* заповеди Христа о любви в отличие от заповеди Ветхого Завета полагают именно в *самопожертвовании.* «Христос, – говорит св. *Иоанн Златоуст*, – сделал заповедь *новою по образу* (τῷ τρόπω) Своей любви, поэтому присовокупил: как Я возлюбил вас”»[635]. О любви к ближнему, которая доходила бы до самоотвержения, ветхозаветный еврей не слышал и не знал из своего закона, хотя последним намечался решительно каждый шаг его поведения. Для него была понятнее сухая, черствая, бессердечная правда, требовавшая «души за душу, глаза за глаз, зуба за зуб, ноги за ногу» (Исх. 21: 23–25). Если в ветхозаветной истории встречались действительные примеры самоотверженной любви, то они нисколько не говорят против высказанного положения. Из таких примеров достаточно указать на Моисея, который, в печали о грехе своего народа, столь огорчавшего его своим непослушанием, молился Богу: «Прости им. А если нет, то изгладь и меня из книги Твоей, в которую Ты вписал» (Исх. 32: 32). Столь великая любовь Моисея к своему народу, как и подобная ей любовь некоторых других ветхозаветных праведников, есть счастливое исключение, не ниспровергающее общего суждения. Эти великие праведники, которым, как говорит ап. Павел, «закон не лежит» (1Тим.1: 9), очевидно, жили уже не по закону, а как бы выше закона, исполняя *новую* заповедь о любви еще до возвещения ее всему человечеству. Если же ап. Иоанн называет заповедь Спасителя о любви к ближним «заповедью древнею», которую люди

«имели от начала» (ἀπ᾽ ἀρχής) (1Ин.2: 7 ср. ст. 1: 5), то это название никак нельзя понимать в том смысле, что она не впервые возвещена была Христом, так как иначе пришлось бы допустить невозможное противоречие в словах апостола и его Божественного Учителя, назвавшего Свою заповедь о любви *новой.* Принимая же во внимание обычное у ап. Иоанна значение слова «начало» (ἀρχή) в смысле *довременного бытия*, должно признать, что он называет заповедь о любви древней потому, что любовь сама по себе безначальна, как безначален Сам Бог, Который по существу Своему «есть любовь» (Ин.4: 8): в этом смысле она для всего творения есть самая древняя заповедь. Но с тех пор, как эта заповедь была нарушена «иным» по сравнению с нею «законом» (Рим.7: 23) эгоизма, она как бы умерла в душах людей. Ее оживил вновь пришедший на землю Сын Божий, Который провозглашает ее поэтому как заповедь новую[636].

Но поведать людям истинное понятие о любви к ближним не значит еще внушить им действительную самоотверженную любовь к ним, потому что свойственное каждому из нас по природе сочувствие к другим постоянно и сильно стесняется противоположным ему себялюбием, господствующим в нашей поврежденной грехом природе. Для того чтобы на самом деле питать братскую любовь к людям, недостаточно одного понятия о ней, хотя бы самого правильного и возвышенного, а необходимо еще некоторое *животворное начало* любви, которая хотя и руководится разумом, но исходит из сердца. И Иисус Христос не ограничивается тем, что открывает Своим последователям истинное понятие о любви к ближним, но дает и недостающую у них нравственную *силу* для реализации этого понятия. Сила эта – в *Нем Самом*, в живом духовном *взаимообщении* со Христом, каковое взаимообщение есть не иное что, как взаимообщение любви. Но если христианин *действительно* любит своего Спасителя, то он не может отделить Его дела от Его Лица. Да и Сам Господь не отделяет Своего дела от Своего Лица (Ин.14: 6; 15: 4), как это делают и должны делать другие, самые мудрые учители и законодатели человеческие. А дело Христа состояло в спасении всего

человечества, – спасении, основанном на любви Спасителя к спасаемым. Любовь христианина ко всему человеческому роду есть результат его любви ко Христу, так как христианин, любя Христа, любит и всё то, что Он любит, а Он любит всё человечество, которое и спас от греха, проклятия и смерти по Своей бесконечной любви.

Итак, живой источник благожелательной любви христианина ко всему человечеству – в постоянном духовном общении, или соединении, его с Самим Спасителем, Провозвестником и Законоположником христианской любви. Люди не иначе могут соединяться между собой в братство, как только соединясь с Ним Самим. «Соединяющийся с Господом, – учит ап. Павел, – есть один дух с Господом» (1Кор.6: 17). Господь Иисус Христос есть воплощенная Божественная любовь, и от бесконечного пламени святой любви, горящего в Нем как в своем первоисточнике, возжигается огонь любви и в сердце каждого, кто состоит в духовном единении с Ним (Лк.12: 49). Если истинная любовь возбуждается в нашей душе исключительно впечатлениями на нее от высшего совершенства и красоты, если, другими словами, предметом ее могут быть только проявления истинного совершенства и красоты, то мы не иначе можем любить человека, как лишь в неискаженной красоте и совершенстве его богоподобной природы. А такою мы и видим человеческую природу в истинном «Эммануиле» (с нами Бог – Исх. 7: 14), «человеке Христе Иисусе» (1Тим.2: 5), «прекраснейшем паче сынов человеческих» (Пс. 44: 3). В богочеловеческом Лице Спасителя мы действительно обретаем не только истинного Бога со всеми Его непостижимыми свойствами и совершенствами, но и совершенного человека, в первозданном благолепии его богоподобия, естественно поэтому располагающем нас к самой совершенной, изгоняющей всякий страх любви к Нему (Ин.4: 18). Отблеск такого Его благолепия отражается на всяком, даже самом падшем человеческом существе. Каковы бы ни были недостатки того или другого человека, они уже не закрывают от нас его человеческого достоинства. Он принадлежит к тому божественному роду, представитель которого есть Сам Господь

Спаситель; он – один из тех, которых Глава человечества, или, как называет Христа ап. Павел, «Второй Человек» (1Кор.15: 47) называет Своими «братьями меньшими» (Мф.25: 40); он может быть привит как «ветвь» к Божественной «Лозе» (Ин.15: 4), может сделаться «членом тела Христова» (1Кор.12: 27)[637].

При такой своей неизмеримой ценности, а равно при своем вечном назначении (Гал. 4: 26; Евр. 3: 1; Апок. 1: 6, 9; Мф.21: 31–32; Иак. 2: 5; Рим.8: 16–17), каждый человек, каков бы он ни был по своим нравственным качествам, уже не может не быть предметом любви для истинного христианина: все люди должны сделаться сынами отечества небесного, следовательно, каждый достоин любви. «Если каждый, – говорит ап. *Варнава*, – должен заботиться о спасении ближнего, то нечего здесь и говорить о высшем и низшем: здесь (в христианстве) нет высшего и низшего»[638]. Потому-то ап. Павел говорит: «Любовь всё покрывает, всему верит, всего надеется, всё переносит» (1Кор.13: 7). Никакое преступление, никакой человеческий грех не может пошатнуть этой любви, потому что ближний при всяком грехе остается наследником вечного Царства Христова. Никто, без сомнения, не презирал так греха, как совершенно безгрешный Господь Иисус Христос. Однако ж, ненавидя грех, Он любил людей, зараженных грехом, любил их так сильно, что навлек на Себя укор в дружбе с мытарями и грешниками. Очевидно, в любви Его к явным грешникам скрывалось лишь желание их обращения. Так и одушевленному любовью христианину всякий самый заматеревший в грехах человек может внушать к себе живое сочувствие при всём отвращении такого христианина ко греху. Такой христианин любит ближнего, предназначенного к вечной жизни в Боге, уже не за его поступки, а прежде всего за его идеальную природу, не за то, что есть человек в своем поведении, а за то, чем он должен быть, за вечное достоинство его природы. Он сорадуется только истинному благу ближнего, а не всему, что считается последним за благо. «Я угождаю всем во всём, ища не своей пользы, по пользы многих, чтобы они спаслись» (1Кор.10: 33; 9: 19), – говорит ап. Павел; а в другом месте объясняет, о какой пользе он ведет речь: «Не ищу ваших, но вас» (2Кор. 12: 14), то есть не

того, что вы сами считаете ценным для себя, а только того, в чем действительно состоит ваше истинное благо. Но не сочувствуя ложному счастью ближнего, даже ненавидя его грехи, христианин ни в каком случае не должен переносить ненависть на самого грешника. «Все бо мы повинны; и аще Бога ради подвижися на него (грешника), то поплачися о нем паче. Почто же ненавидиши его? Грехи его возненавиди, и помолися о нем, да уподобишися Христу, Иже не имеяше негодования на грешныя, но моляшеся о них»[639]. Так и только так христианин научается во Христе Иисусе любить своих ближних. Потому-то Господь и заповедь Свою о любви к ближним называет *новой*, хотя по букве, как мы видели, она не является таковой.

Из сказанного ясно, почему Спаситель *новую* заповедь о любви называет именно *Своей*: «Сия есть заповедь *Моя*, да любите друг друга» (Ин.15: 12), и исполнение ее считает истинным признаком *Своих* последователей и учеников: «По тому узнают все, что вы *Мои* ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин.13: 35). Эта *новая* заповедь Богочеловека действительно связана неразрывно с Его именем, и предуказанное Им Самим ее значение как верного признака Его последователей непрестанно подтверждается историей христианства с первых времен его существования. «Посмотрите, как христиане любят друг друга, – говорили язычники, – как готовы они умереть друг за друга, как будто они рождены от одного и того же отца и одной и той же матери! Не разделяют их ни язык, ни род, ни свойственные каждой земле обычаи, ни месторождение каждого»[640]. «Эти люди узнают друг друга… и питают друг к другу любовь, не будучи даже между собою знакомы», – говорит язычник же у *Минуция Феликса*[641]. Но если личность Иисуса Христа есть истинно животворное начало братской любви между людьми, то как странны те из современных моралистов (например, гр. Л.Н. Толстой), которые, преклонясь перед высотой и *новизной* христианской заповеди о любви, в то же время отчуждают ее от личности Того, Кто возвестил ее.

В любви, составляющей предмет *новой* заповеди Спасителя, заключается истинное преобразование, или

возрождение, человека. Одушевленный таким живым и святым чувством, христианин не может уже ограничиваться одним воздержанием от запрещенных законом действий, как это было в дохристианском мире, но будет постоянно стремиться к совершению положительного добра. Это неизменное одушевление любовью ко всему доброму составляет отличительную черту христианского духа. Ангелу Лаодикийской церкви Господь повелел сказать: «Знаю твои дела; ты ни *холоден*, ни *горяч* (то есть не отрицаешь добродетели, но и не стремишься к ней с одушевлением)… Но как ты *тепл*, а не горяч и не холоден: то извергну тебя из уст Моих» (Апок. 3: 15–16).

Теперь понятно, почему Господь сравнивает заповедуемую Им любовь *с огнем:* «Огонь пришел низвесть Я на землю; и как желал бы, чтобы он уже возгорелся» (Лк.12: 49), – с огнем, производящим такое нравственное одушевление в человеческом мире. Действие огня, низведенного на землю Христом, в первые времена христианства было таково, что перед ним не могла устоять никакая земная привязанность, как скоро она мешала возгораться ему в сердце человека. «Думаете ли вы, что Я пришел дать мир земле? Нет, говорю вам, но разделение. Ибо отныне пятеро в одном доме станут разделяться, трое против двух, и двое против трех. Отец будет против сына, и сын против отца; мать против дочери, и дочь против матери; свекровь против невестки своей, и невестка против свекрови своей» (Лк.12: 51–53). Этими пророчественными словами Спаситель не хотел сказать, как думают некоторые из социалистов[642], что революционный переворот в обществах человеческих был целью Его пришествия на землю; ибо Он есть «князь мира» (Ис. 9: 6; 11: 6; ср. Лк.2: 14), и Сам есть «мир наш» (Ефес. 2: 14–16). Этим Он говорил только, что несогласия, разделения и брани между близкими людьми будут как бы естественным следствием Его пришествия; злоба людей, а не Он, причина этого явления[643]. И всё это в точности исполнилось с возникновением гонений на христиан, когда огонь любви Христовой так горел в сердцах верующих, что самые тесные узы кровного родства не могли

удержать в прежнем духовно-мертвенном состоянии того, кого коснулся этот огонь, ничто не могло «отлучить» их «от любви Божией: ни скорбь, ни теснота, ни гонение, ни голод, ни нагота, ни опасность, ни меч» (Рим.8: 35, ср. 38–39). История этих гонений действительно свидетельствует, что разделение возникало между самыми близкими родными – доходило до враждебного столкновения между ними (Мф.10: 36, ср. Мих. 7: 6); родители восставали против детей и дети против родителей, если одни принимали новую веру, а другие упорствовали в неверии. Последующая история гонений знает также немало таких примеров, которые буквально оправдывали указанные слова Спасителя. Достаточно вспомнить всем известный пример св. великомученицы *Варвары*, обезглавленной рукою собственного отца, фанатического язычника. И такое одушевление не было *исключительной* принадлежностью нравственной деятельности первых христиан, а составляет *постоянный* характер истинно христианской жизни; так что если христианин делается в нравственном отношении *тепло-холодным*, то он перестает быть истинным христианином[644].

Против любви к Богу и ближним как верховного начала христианской жизни существует немало *возражений* в богословском мире. Мы укажем главнейшие из них.

Богословы *Кантовской* школы говорят, что любовь хотя и возможна, но она не может быть предметом заповеди, предписания, ибо ни один человек не обладает способностью любить кого-либо по приказанию, по заповеди. Любовь есть дело ощущения, аффекта, а не хотения или воли; я не могу любить потому, что хочу, и еще менее потому, что должен. В этой заповеди, следовательно, разумеется только *охотное* исполнение всех своих обязанностей; а в этом смысле она уже не может быть главным началом нравственной жизни.

Вполне справедливо, что мы не можем вызывать никакого чувства, в том числе и чувства любви к другим личностям, *непосредственно*, путем прямого и простого приказания, требования или хотения этого. Но мы располагаем для этого другими средствами: мы можем возбудить в себе то или другое чувство *посредством* представлений. Известно, что

представления о предметах образуются у нас из получаемых от них ощущений. Но каждое из ощущений обязательно отличается известным *тоном*, то есть связано с чувством определенного характера.

Эти чувства, очевидно, присущи и представлениям, являющимся лишь обобщением ощущений. Отсюда представления имеют свойство вызывать в душе связанные с ними чувства. Но течение представлений легко подчиняется усилиям нашей воли. Путем подбора соответствующих представлений и продолжительного внимания к этим представлениям, отвлекающим его от всех прочих представлений, мы и имеем возможность пробудить в себе то или другое чувство. На этом психологическом законе основан совет христианских подвижников занимать свое воображение известными образами (возможно частое повторение одной и той же молитвы, постоянное чтение слова Божия и проч.) с целью вызвать в душе соответствующие им чувства[645]. Точно так же мы можем уничтожить или ослабить в себе какое-нибудь уже существующее и даже господствующее в нас чувство посредством всецелого отвлечения внимания от предмета чувства и направления его в область представлений или противоположных, или относящихся совершенно к другим предметам.

Притом же мы говорим о любви христианской, «изливаемой в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим.5: 5), и потому говорим о чувстве в известном смысле *невольном* для каждого, кто находится в живом союзе с св. Церковью. Во всяком случае для нас совершенно понятны требования любви, и будем ли мы сами иметь любовь или не будем иметь ее, эти понятные нам требования могут служить общим мерилом, или правилом, нравственной жизни. Любовь, достигающая до высоты требований нравственного долга, еще прекраснее, чем любовь как наслаждение.

Говорят еще, что из любви как верховного начала нравственности нельзя вывести всех обязанностей или добродетелей христианина; по крайней мере ни одна

богословская моральная система не сделала этого с непререкаемой и неопровержимой ясностью.

Но это уже касается идеала нашей науки и фактического осуществления этого идеала; но из того, что фактическое осуществление ниже идеала, еще никак не следует того, что не должно стремиться к этому идеалу. Во всяком же случае ни один моралист-богослов еще не доказал нам того, что из любви как главного начала нравственной жизни не могут быть выведены частнейшие христианские обязанности или добродетели; напротив того, внутренняя связь и соотношение между ними и любовью признаются многими.

Говорят еще, что любовь как верховное начало христианской жизни не совместима со справедливостью, требующей воздавать всем должное независимо ни от каких сторонних соображений. Любовь, как известно, нудит человека делать для предмета любви не только всегда и во всех случаях приятное, но и доставляет это приятное в обильнейшей мере и величайшей степени, не рассуждая о дальнейших последствиях и не спрашивая о правилах, достоинстве и заслуженности на доставляемые блага и преимущества.

Конечно, любовь, не регулируемая и не направляемая справедливостью, может быть слепой, неразумной, пристрастной и вредной. Но такая любовь не есть христианская любовь. Потому-то Спаситель, давший заповедь о любви к Богу и ближним и сказавший, что в ней состоит исполнение закона и пророков, видит исполнение этого же закона и пророков в справедливости по отношению к другим: «Во всём, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними; ибо в этом закон и пророки» (Мф.7: 12, ср. Лк.6: 31). Целый собор первенствующей Церкви со всеми апостолами во главе почти буквально повторяет то же правило для христиан из язычников, предписывая им не делать другим того, чего не хотят себе (Деян.15: 20). Любовь как нравственная функция немыслима без справедливости и необходимо заключает ее в себе или под собою.

Наконец, есть моралисты-богословы, которые вместо указанного Спасителем верховного начала нравственности

предлагают другие, а именно: поступай так, чтобы правило твоей жизни могло быть всеобщим (Кант)[646], стремись к совершенству, какое свойственно твоей природе (Вольф, Фергюсон, Рейнгард и др.), подражай совершенствам Божиим, подражай Богу и Христу, действуй по воле Божией, поступай так, чтобы правило воли твоей было достойно Бога и пр.[647]

Но все эти начала несмотря на их непререкаемую истинность или слишком общи, обширны и потому не могут вполне принадлежать нам, или не довольно ясны и определенны, требуют других яснейших и точнейших определений воли Божией. Вообще же о всех их можно сказать, что они теоретичны, слишком отвлеченны; они просвещают ум, но не вытекают из сердца. Между тем как для живой нравственной деятельности требуется как теоретическое правило, так и движение сердца, *светильник* и *елей* (Мф.25: 1–10). По мере того как в сердце человека иссякает елей любви, светильник гаснет: нравственные начала и идеи потемняются и, наконец, исчезают из сознания. Это отношение между светильником и елеем, между теоретическим правилом и сердечным движением, есть самое обыкновенное явление в нравственной истории грешника. Одна только любовь Христова есть светильник для ума и елей для сердца.

XXII. О побуждениях к исполнению нравственного закона

Опыт показывает, что для нас недостаточно бывает одного того, чтобы узнать требования нравственного закона и по этому знанию действовать согласно с законом. Под влиянием различных чувств своего сердца и влечений воли мы охотнее склоняемся к тому, что обещает нам какое-либо удовольствие и в чем находим свое личное благо. Поэтому мы часто предаемся греху, хотя ясно понимаем свои обязанности следовать внушению добра. На этом основании становятся для нас *необходимыми побуждения*, располагающие наше сердце и движения воли к совершению добра.

Если смотреть на побуждения как на *сердечные мотивы* нравственной деятельности, то мы, признавши любовь верховным началом христианской нравственности, тем самым предрешили вопрос и о побуждении к исполнению нравственного закона. У христианина единственным сердечным мотивом нравственной деятельности должна быть та же любовь, хотя эта любовь может являться в частных случаях то благоговением перед Богом как существом всесовершенным (1Петра 1: 15–16), то послушанием Ему (Ин.14: 15), то благодарностью к Нему как Искупителю и Освятителю (1Ин.4: 9, 11). В самом деле, кто любит Бога, для того Бог дороже и выше всего, тот всё свое поведение старается сообразовать с волей Божией. Следовательно, тот не будет служить своему себялюбию или эгоизму, который разобщает его с Богом, не будет иметь пристрастия к миру и его благам, а, напротив, готов будет отказаться и от самого себя и от всего земного, если нельзя иначе сохранить в себе любовь к Богу. Равным образом, кто любит Бога, тот в каждом из своих ближних как чадах единого всем нам Отца Небесного и братьях наших во Христе Иисусе будет уважать человеческое достоинство, тот не позволит себе никакой обиды и несправедливости к ближнему, никакого возвышения своих выгод ко вреду других и т.п., напротив, он охотно будет жертвовать для ближнего своими

избытками и в случае надобности готов будет даже пролить кровь свою за него (Ин.15: 13). Чем большего христианин достигает единения с Богом в любви к Нему, тем выше и блаженнее он в нравственном отношении. «Кто любит Меня, – говорит Спаситель, – тот соблюдает слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему, и обитель у него сотворим» (Ин.14: 23). Таким образом, христианская душа, любящая Господа, в себе самой имеет Господа как последний предмет своих желаний и стремлений. Тогда христианин имеет «радость совершенную», о которой Спаситель говорил ученикам Своим в прощальной беседе Своей с ними, увещевая их пребывать в Его любви (Ин.15: 11), и о которой молился перед Своими страданиями Небесному Отцу (Ин.17: 13).

Значит, у христианской любви как самого высшего мотива к нравственной жизни есть некоторый необходимый спутник и в то же время не обманчивый призрак: это именно духовная радость, которая вместе с нею составляет общее настроение живущего любовно христианина. Где нет такой радости, там нет и любви; добродетели вообще свойственно носить в себе начала внутреннего удовлетворения и счастья, любви же это свойственно в высшей степени как самой высшей добродетели (Колос. 3: 14). С другой стороны, радость духовная и сама служит началом для любви, сообщая ей особую энергию и силу, так что оба чувства являются действительно нераздельно связанными между собой. Вот почему и апостол Павел в перечислении даров духовных радость ставит непосредственно после любви (Гал. 5: 22); вот почему преисполнено такого духовного восторга и его описание свойств истинной любви (1Кор.13 гл. Ср. 1Ин.4: 17–18).

Но если смотреть на побуждения к исполнению нравственного закона как на *представления ума*, которые оживляют самую любовь и тем располагают нашу волю к известному нравственному деянию, то таких побуждений весьма много и их сила находится в связи с духовным нашим развитием и нашей личной настроенностью. Такие побуждения или представления в приложении к исполнению закона Божия

разделяются на высшие, или главные, и низшие, или второстепенные.

Побуждения *высшие* заимствуются: 1) из рассмотрения высочайших свойств Божиих, как общих, то есть принадлежащих всем трем Лицам Св. Троицы, так и личных, то есть принадлежащих каждой ипостаси в особенности; 2) из рассмотрения нравственного закона Божия, его святости, сообразности с нашей природой, благотворности, удобоисполнимости и проч. (Рим.7: 12; Мф.11: 30; 1Ин.5: 3; 1Тим.1: 8); 3) из рассмотрения высокого звания христиан, высокого достоинства обновленной природы нашей и обилия благодатных даров, посылаемых христианину (Эфес. 2: 10; 1Кор.6: 20 и др.). Все эти побуждения возбуждают в нас благоговейную, покорную и благодарную любовь к Богу, или благожелательную любовь к ближним.

Побуждения *второстепенные* заимствуются из рассмотрения временных благ как следствия добродетельной жизни и временных бедствий как следствия порочной жизни (Исх. 20: 12; Ин.5: 14; 2Петр. 2: 9; Рим.2: 9) и, наконец, из рассмотрения будущих вечных наград благочестивым и вечных мучений нечестивым (Мф.25: 34–41; 2Кор. 5: 10; 2Тим. 4: 7–8). Все эти побуждения пробуждают нашу любовь к своему счастью временному и блаженству вечному и тем воодушевляют нашу волю к исполнению требований нравственного закона.

Есть моралисты, которые (вслед за Кантом), отвергая всякое значение побуждений, лежащих вне самого закона, единственным мотивом к исполнению его требований признают уважение к самому закону; только те представления ума, которыми утверждается высокая обязательная сила самого закона, вытекающая из рассмотрения самого закона, только они будто бы имеют нравственное значение, а остальные затрагивают чувство, а не волю, и следовательно, являются мотивами только посредственно моральными, а иногда даже вовсе не моральными. Без сомнения, нельзя не признать исполнения закона по уважению к его требованиям побуждением высоким, но оно не высочайшее и не глубочайшее. В царстве живых личностей, в союзе с которыми

мы живем, наши обязанности возникают не из отношений к безличной идее закона, не вполне ясной в своем содержании, но из отношений к личным существам, которые находятся к нам в определенных отношениях. Всё христианство есть обнаружение бесконечной любви Божией, явленной в возлюбленном Спасителе, и эта любовь могущественно и неотразимо действует на душу христианина. «Будем любить Его, – говорит ап. Иоанн, – потому что Он прежде возлюбил нас» (1Ин.4: 19).

И этот мотив добродетели вопреки убеждению Канта чужд своекорыстия. Побуждением к исполнению нравственного закона могут быть любовь к Законоположнику – Богу – и желание богоуподобления. А эти мотивы насколько могущественные для нашей воли и сознания к деланию добра, настолько же чистые и возвышенные. Когда дети, любящие своих родителей, усердно выполняют родительские требования даже тогда, когда никто за этим не следит, и стараются своим поведением как-нибудь не огорчить их, то неужели они руководствуются в данном случае эгоизмом? Не любовь ли, наоборот, заставляет их жертвовать своими эгоистическими желаниями опасению причинить им неприятность? Это именно лежит в самом существе любви.

Независимо от того побуждение к исполнению нравственного закона, заключающееся в самом достоинстве его требований, само по себе не способно сильно действовать на нашу волю. Если для нас нет авторитета высшего нашего собственного закона, «написанного в сердцах» наших (Рим.2: 15), то мы были бы не в состоянии бороться со многими низшими влечениями нашей природы, которые хотя противны требованиям нравственного закона, но так сильны, что бороться с ними у нас не достает ни нравственной твердости, ни даже желания, и мы тем легче будем подчиняться им, что они кажутся нам так же естественными, как и самый закон. Для того чтобы требования закона имели для нас безусловно обязательную силу, мы должны слышать в них голос верховного Законодателя, Который «не яко человек колеблется, ниже яко сын человеческий изменяется» (Числ. 23: 19; ср. Иак. 1: 17),

слово Которого пребывает вовеки (Пс. 118: 89; ср. 1Пет. 1: 25), и есть «истинно» (Ин.17: 17; ср. 2Цар. 7: 28) и «свято» (1Пет. 1: 15; ср. 20: 7–8). Только в этом случае закон может подчинять себе нашу волю и, следовательно, уважение к его требованиям стать действительным побуждением к их исполнению. Только этим и объясняется то воодушевление к деятельности, то нравственное геройство и беззаветное самоотвержение, какими отличаются подвижники христианского благочестия от всех других деятелей в области гражданской жизни и в области науки.

Хотя при этом побуждением к добродетели служит как будто бы нечто внешнее, стороннее, но в действительности мы в том только случае и делаем добро для самого добра, когда делаем его ради Бога; потому что Бог есть высочайшее добро и любовь (Мф.19: 7; Ин.4: 8), и нравственный закон наш в существе своем есть не что иное, как откровение Его воли в нас. «Кто соблюдает весь закон, – говорит ап. Иаков, – и согрешает в одном чем-нибудь, тот становится виновным во всем». Почему? Потому что Тот же, Кто сказал: «не прелюбодействуй», сказал: «не убей» (Иак. 2: 10–11). Значит, всякое добро является обязательным для нас не само по себе, но как требование Божие. Добра нет как какой-нибудь самостоятельной, отдельной от Бога сущности: оно есть хотение Божие. Представление нравственного добра еще для ветхозаветного сознания было совершенно неотделимо связано с идеей Бога: добро и праведно то, что угодно Богу (Исх. 15: 26; Втор. 6: 18; 12: 28) и чего Он требует от человека (Мих. 6: 8). «Я Бог твой: благоугождай предо Мною и будь непорочен» (Быт. 7: 2): вот что должен был слышать человек во всех велениях вложенного в него Богом нравственного закона. Любовь к добру как только к чисто-логической абстракции является даже психологически недопустимым делом, когда за нею не скрывается хотя бы бессознательного влечения к Богу – абсолютному нравственному совершенству. Внушая нам любить Бога и из любви к Нему – добро, христианство через это не только внушает любовь к добру ради него самого, но и делает возможной эту любовь. Говоря: «Если любите Меня, соблюдите

Мои заповеди» (Ин.14: 15, стр. 23), Спаситель выражал этим величайшую психологическую истину.

Пусть так, могут сказать нам на это, пусть нравственный закон есть выражение самой воли Божией, есть само добро и совершенство. Тем не менее он не наш собственный, есть нечто чужое, отвне навязанное. Не лучше ли подчиниться менее совершенному закону, но своему, чем более совершенному, но стороннему. На этой точке зрения стоит именно *Ницше.* «Собственная глупость лучше чужой мудрости», – говорит Заратустра. Но если совершенство не перестает быть совершенством оттого, что оно принадлежит не нам, а кому-либо другому, то, конечно, разумнее следовать лучшему, а не худшему, хотя бы первое принадлежало другому, а второе было нашим достоянием. Подчинение Божественному закону не унизительно для человека и потому, что в мире вообще нет ничего такого, что бы не происходило от Бога, Которым мы живем и движемся и существуем (Деян.17: 28). Беспрекословное подчинение Богу и Его святому закону было бы позорно для человека лишь в том случае, если бы мы мыслили Бога не абсолютно совершенным существом, а только безгранично могущественным деспотом, пользующимся своим правом силы и налагающим на нас различные оковы в виде закона, долга и т.д. Но ведь Бог не есть только всемогущая воля, а и беспредельная любовь. Отсюда стремление человека к полной независимости от Него и от данного Им закона есть стремление богопротивное и безнравственное, подобное тому, какое было причиной падения диавола и грехопадения наших прародителей.

Другие моралисты (*Фенелон*, архиеп. Камбрейский), хотя допускают любовь как мотив нравственной деятельности или лучше – жизни, но требуют любви *безынтересной*, без всяких представлений благодарности. Мы должны любить Бога и творить Его волю даже тогда, когда бы Он не желал любить нас, осудил нас на смерть и вечные муки. Только такая любовь есть высочайшая любовь[648].

Но это квиэтистическое учение ясно опровергается словами ап. Иоанна: «будем любить Его (Бога), потому что Он прежде

возлюбил нас» (1Ин.4: 19). Чистейшая иллюзия думать, что можно любить Бога и в то же время не сознавать и не созерцать в Нем полноты любви. Бог без полноты любви не есть христианский и даже не есть человеческий Бог. Конечно, Бог создал нас, как и «всё» в мире *ради Себя* (Прит. 16: 4), *для Себя* (Евр. 2: 10), для *славы Своего имени*; но Бог создал нас не простыми орудиями Своей славы, а вместе имеющими *свою* цель жизни, которая именно достигается через то, что мы находимся с Ним в общении любви. Слава Божия не есть что-нибудь подобное славолюбию человеческому. Бог ищет славы не так, как ищут ее себе люди. Его слава неразрывно соединена с совершенством тварей и их собственным блаженством как последней целью всего сотворенного или, лучше сказать, она сама и есть их совершенство и блаженство. Безынтересная любовь почти ничем не отличается от того, что в спекулятивных системах представляется единством человеческого мышления с Богом и вселенной, когда мыслитель является только зрящими очами, когда погашает в себе всякий индивидуальный или личный интерес. Если *Спиноза* допускает безынтересную любовь, говоря, что ею мы отрицаемся от самих себя, возвышаемся над всякими житейскими беспокойствами и достигаем невозмутимого равновесия духа, отдавая себя водительству вечного разума[649], то этим пролагается путь к полнейшему квиэтизму, представителями которого были римско-католический испанский священник *Мигуэль* (*Михаил*) *Молинос* (1640–1697), *Франциск Сальский* (1567–1622) и др.

Квиэтисты именно на основании этой бескорыстной любви говорят еще: желать спасения нашей душе несомненно хорошо, но лучше совсем не желать ничего, лучше вполне предаться воле Божией, лучше быть только простыми орудиями славы Божией. Ничего не желая и предавшись вполне Промыслу, мы приобретаем величайшее спокойствие[650].

Но это тоже заблуждение. Квиэтисты молятся: «Да будет воля Твоя, да приидет Царствие Твое», но сами ничего не делают для осуществления этой воли и для реализования этого Царствия, предполагая, что всё это осуществится само собою. Конечно, можно согласиться, что исполнение нравственного

закона из любви к самому себе, то есть из желания временного счастья и вечного блаженства, а также из желания избежать временных и вечных мучений и проч., показывает в человеке недостаточное сознание высших побуждений к добродетели. И в том воззрении *Канта*, что поскольку истинной причиной наших поступков является стремление к счастью и отвращение от страданий, хотя бы и за пределами гроба, они много теряют в своем моральном достоинстве, в этом его воззрении, несомненно, есть доля правды.

Но нравственная жизнь по условиям нашей природы и не может сразу являться совершенной; она подчинена развитию и совершенствованию. «Мне, – говорит св. *Григорий Богослов*, – известны три степени *в спасаемых*: рабство, наемничество и сыновство. Если ты раб, то бойся побоев. Если наемник, одно имей в виду – получить. Если стоишь выше раба и наемника, 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»[651]. В другом месте тот же св. отец выражается о том же предмете еще определеннее: «Истинно любомудрые и боголюбивые, – говорит он, – любят общение с добром ради самого добра, не ради почестей, уготованных за гробом. Ибо это уже вторая степень *похвальной жизни* – делать что-либо из награды и воздаяния; и третья – избегать зла по страху наказания»[652]. Делая разъяснения этих святоотеческих слов, о. *И.Л. Янышев* замечает: «Страх перед последствиями злых дел, ожидание благоприятных последствий от доброго поведения и, наконец, любовь к добру ради самого добра – вот нравственная градация мотивов, какими падший, но спасаемый благодатью Божией человек руководствуется в своих поступках! В природе падшего человека при его восхождении к нравственному совершенству все эти побуждения могут иметь место, все они *похвальны*, но не все одинакового нравственного достоинства. Страх, даже рабский, удерживает от зла и вынуждает добрые внешние действия; это есть добро, но низшей, так сказать, пробы. Надежда награды еще сильнее располагает иных и к тому и к другому, но и это добродетель наемников, а не сынов Божиих.

Любовь к добру ради красоты самого добра – вот истинная добродетель! Это есть такая сила согласного с нравственным законом настроения или воли, перед которой умолкают все другие, низшие побуждения к одинаково похвальным внешним действиям»[653].

Но человечество далеко не доросло до той высоты нравственной зрелости, когда для него становятся излишними сторонние, религиозно-эвдемонистические побуждения к добру, заимствованные из представления наград и наказаний в будущей жизни. Направляя свои силы к борьбе с греховными влечениями нашей природы, мы только начинаем свое нравственное развитие. И вот в начале развития нравственной жизни в чем другом найдет человек силы противостоять греховным влечениям и искушениям плоти, если отнять у него страх перед правосудием Божиим, надежду на воздаяние по делам и боязнь наказаний? В Новом Завете и указывается приспособительно к запросам падшего человека на блаженство в качестве награды за добродетель и на адские мучения в качестве наказания порока именно в интересах еще только нарождающейся нравственности. Указания на вечное блаженство и вечные муки обращены собственно к нравственно несовершенным, то есть к тем, кто только начинает дело христианской нравственной жизни, переживает сильные коллизии между влечением к добру и влечением ко злу и готов пасть под тяжестью сильных искушений и соблазнов. Цель этих указаний та, чтобы временным страданиям дать противовес в надежде на вечное блаженство и временным греховным падениям противопоставить ожидание вечных мучений, чтобы таким путем поставить человека на путь добра, удержать его на нем и мало-помалу расположить его к деланию добра. Средства, избираемые христианством для достижения этой цели, совершенно неизбежны и высокоразумны. То, что оно делает в этом случае, делают и сами люди, имея в виду первые шаги человека в каком-нибудь новом для него деле. Кто, например, еще не может сознавать всей важности науки, перед тем и мы выдвигаем сперва утилитарные мотивы. Поскольку добродетель определяется представлениями о загробном

воздаянии, она не имеет действительной ценности. Но только психологически невозможно, чтобы, исполняя нравственный закон по внутреннему самопринуждению, человек со временем не почувствовал его духовной красоты и не пленился ею. По опыту известно, что путь добра является трудным и неприятным лишь сначала. Не это ли явление имеет в виду и Спаситель, когда говорит об *"узком* пути, ведущем в жизнь вечную» (Мф.7: 14; Лк.13: 24), о том, что «Царство Небесное *силою* берется, и употребляющие *усилие* восхищают его» (Мф.11: 12). Затем человек постепенно начинает проникаться уважением к нравственному закону, и последний овладевает им.

Опыт показывает, что эти побуждения не стесняют нашей свободы, а только пролагают путь к совершеннейшей добродетели. Они могут и окрепшей уже в добре воле *помогать* в ее борьбе с рассеянностью жизни. Они могут иногда, в годину искушения и затемнения души, сильнее, чем что-либо другое, звать и просветить ее[654]. Потому-то Сирах увещевает: «Помни о конце твоем, и вовек не согрешишь» (Сир. 7: 39).

Но для людей с такой окрепшей уже в добре волей будущие награды имеют собственно значение не воздаяния, которое должно бы побуждать их к нравственной деятельности, но продолжения и завершения той жизни, которой они живут и на земле[655]. Для них переход от земли к небу и незаметен, ибо блаженство совести в них растет уже в сей жизни вместе с их добродетелью. Заповеди блаженства, изображая добродетели, какие должен иметь последователь Иисуса Христа, в самых же этих добродетелях указывают человеку истинный залог блаженства. Блаженны те, говорит Господь, которые последуют моим заповедям, «ибо их есть (не будет только, но и есть) Царство Небесное»... Хотя Царство Небесное в полной силе и славе своей как неизреченное блаженство праведников, как радость, которой никто отнять у них не может (Ин.16: 22), обещается только в будущей жизни; но духовные блага его и соединенное с ними блаженство становятся нашим достоянием уже и в настоящей жизни по мере того, как мы приобретаем добродетели, свойственные сынам того царства. И ап. Иаков

добродетельного человека называет «блаженным в *своем действовании»* (Иак. 1: 25). Вечная блаженная жизнь и нравственное совершенство, или добродетель, – с одной стороны, и вечные мучения и нравственное ожесточение или грех – с другой, суть неотделимые одно от другого состояния. Награды и наказания – это естественный логический результат человеческого самоопределения, не совне навязанный ему, но *в буквальном смысле созданный* человеческою самодеятельностью[656]. «Хотя и говорится, – пишет св. *Григорий Нисский*, – что имеющим злое произволение бывает от Бога скорбное воздаяние, но сообразнее с разумом, что таковые страдания заимствуют свое начало и причину в *самих себе*[657]. Значит, наказания, по мысли св. отца, – это необходимое и естественное следствие человеческой самодеятельности. Не менее решительно и ясно раскрывается эта мысль и у *Марка подвижника.* «Господь положил, – говорит он, – чтобы за каждым делом добрым или злым приличное ему воздаяние следовало *естественно*, а не по особому назначению»[658]. Грешник, по мысли пр. Марка, наказывается, а праведник награждается не так, чтобы Бог действительно награждал или наказывал их, воздавая то, что стоят их дела; нет, воздаяние это лишь естественный результат вечного «духовного закона», по которому человек сам создает свою участь. «Он не сказал Адаму: Я умерщвлю вас, но предвозвещает им закон правды, сказав: “в *оньже аще день снесте от него, смертию умрете”»*[659].

Наконец, вечные награды и мучения не суть нечто вымышленное, а действительное, то, что будет на самом деле; иначе мы были бы, по слову ап. Павла, «несчастнее всех человеков» (1Кор.15: 19), повинующимися мечте, обману, а не истине[660]. Тот же апостол не раз указывает на эти обещания с целью побудить к нравственной жизни. «По упорству твоему и нераскаянному сердцу, – говорит он, – ты сам себе собираешь гнев на день гнева и откровения праведного суда от Бога» (Рим.2: 5). Или в другом месте: «Всем нам должно явиться пред судилище Христово, чтобы каждому получить соответственно тому, что он делал, живя в теле, доброе или худое» (2Кор. 5:

10). В своей борьбе с врагами спасения апостол утешает и ободряет себя надеждой на получение *«венца правды*, который даст ему Господь, праведный Судия, в день оный» (2Тим. 4: 8). Ап. Иаков напоминает верующим: «Блажен человек, который переносит искушение, потому что, быв испытан, он получит *венец жизни*, который обещал Господь любящим Его» (Иак. 1: 12). Сам Спаситель учит нас, как во всех делах своих мы должны взирать на блаженную вечность. Если что соблазняет нас, мы должны это отсечь и вырвать, даже если бы это было нам так необходимо и дорого, как глаз, рука или нога; ибо лучше с одним глазом, рукой или ногой войти в жизнь вечную, нежели с двумя глазами, руками и ногами «быть ввержену в геену огненную, где червь их не умирает, и огонь не угасает» (Мк. 9: 42–48; Мф.18: 8 и дал.). И в Нагорной проповеди Его все указывает на вечную награду – за нищету духовную, за терпение, милосердие, кротость и т.д. (Мф.5: 3, 11, 12)[661].

XXIII. Добродетель

Понятие о добродетели и ее свойства. – Различие христианской добродетели от естественной и превосходство перед последней. – Внутреннее единство добродетели и различные ее виды

Имея перед собой побуждения к выполнению нравственного закона, человек не может не действовать, но как существо, свободное в своих действиях, он может сообразоваться и не сообразоваться с нравственным законом. Деятельные обнаружения нашей нравственности, согласные с нравственным законом и проистекающие из любви к Богу и ближним, обыкновенно называются нравственно-добрыми, добродетельными, короче выражаясь – *добродетелью*; обнаружения же, несогласные с законом и вытекающие из противоположного христианской любви начала нравственной жизни, именно из эгоизма, называются нравственно-злыми, греховными, проще говоря – *грехом.*

Чтобы составить себе *понятие* о добродетели и ее противоположности – *грехе*, мы ограничимся рассмотрением оснований добродетели, ее содержания и ее проявлений в душе человека и вовне.

Пробужденное в нас нравственное чувство сопутствует нашему врожденному и необходимому стремлению к совершенству и требует, чтобы достигаемое нами совершенство не противоречило ему и вполне согласовалось с ним. Это стремление к нравственному совершенству и служит субъективным основанием осуществления добродетели или выполнения идеи долга; оно же развивает и поддерживает в нас радость жизни, радость бытия или дает возможность осуществить идею блага. Без этой радости и без этого внутреннего удовольствия оно было бы жаждой без утоления и алчбою без насыщения. Идея долга, таким образом, или идея добра тесно соединены с идеей блага; совершенство, добро, благо – все это понятия смежные или даже тождественные. Но искание одного субъективного совершенства и одного

субъективного блага, хотя бы то и морального, не говоря уже о том, что невозможно при извращенности нашей природы, само по себе превращается или в стоическую гордость, или в автономистическое самообожание, если у человека не будет объективного основания для его добра и блага. Поэтому даже лучшие языческие мыслители, например философ *Платон*, искали объективных основ добра и блага – в Боге, в богопознании и вместе с тем в богоподобии (ὁμοίωσις θεώ χατὰ τὸ δυνατόν) как конечной цели человеческой жизни, признавали добродетель отблеском божественных совершенств в душе человека и полагали сущность ее в подражании Богу[662]. Таким образом, субъективно стремление к нравственному совершенству, а объективно богообщение – вот основы добродетельной жизни. «Добродетель не вне Божества, – говорит св. *Григорий Нисский*, – поэтому идущий путем истинной добродетели не иного чего причастен, как Самого Бога, потому что Он есть всесовершенная добродетель». Отсюда стремящийся к добродетели стремится в существе дела к богоподобию. В самом деле, очистить себя от греховной скверны, достигнуть сердечной чистоты – словом, сделаться добродетельным значит открыть в себе образ Божий, приготовить себя к богоподобию и богообщению.

Каким же путем, то есть какой именно деятельностью человек может достигать богообщения? Тогда как языческие мудрецы искали его или в мистических действиях, или в мнимом искусстве входить в общение с духами (теургия), или в богоугождении – иногда странном и безнравственном, или, наконец, в ожидании небесного посланника, который научил бы их творить волю Божию и этим ввел бы их в общение с Божеством *(Сократ* и *Платон* в разгов. Алкив.), христианство указало этот путь в любви. Любящий, – сказало оно, – в Боге пребывает, и Бог в нем пребывает; потому что Бог есть любовь (1 Ин: 12–13; ср. ст. 8). Оно раскрыло затем содержание нашей любви и показало полнейшее тождество ее с идеей долга нравственного. В любви состоит «исполнение» всего нравственного закона (Рим.13: 10; ср. ст. 8; Гал. 5: 14); любовь – «совокупность совершенства» (Колос. 3: 14); из любви как из

своего источника проистекают все главные добродетели христианские, выраженные в заповедях блаженства, как личные: смирение, сокрушение сердца и жажда правды, так и общественные: кротость, милосердие и миролюбие, так и религиозные: чистосердечие и самоотвержение за веру и правду[663]. «Она заключает в себе все цвета добродетели»[664]. По словам св. *Златоуста*, «начало и конец добродетели – любовь; она – и корень, и необходимое условие, и вершина добродетели»[665]. «Добродетель, – говорит блаж. *Августин*, – есть *порядок в любви»*, или установление любви (Virtus est ordo amoris)[666]. «Сердце (с его способностью любви) есть начало и корень наших деяний, – говорит святитель *Тихон Задонский.* Чего нет на сердце, того и в самой вещи нет. Вера не есть вера, любовь не есть любовь, когда на сердце не имеется, но есть лицемерие; смирение не есть смирение, но притворство, когда не в сердце; дружба не дружба, но горшая вражда, когда вне только является, а в сердце не имеет места. Откуду Бог требует от нас сердца нашего: *даждь Ми, сыне, сердце твое»* (Прит. 23: 26)[667]. Или, по учению Самого Спасителя, «добрый человек из доброго сокровища сердца своего выносит доброе; а злой человек из злого сокровища сердца своего выносит злое» (Лк.6: 45). Таким образом, добрые сердечные расположения, вытекающие из любви, и суть собственно добродетели, вводящие нас в богообщение. «Смирение, например, называется добродетелью, но оно не есть какое-нибудь определенное дело, а есть пребывающее в сердце расположение, видное во всех смиренных делах; равным образом терпение, кротость, бескорыстие, послушание называются и суть добродетели, а между тем они не суть определенные дела, а нечто сокрытое в соответственных им делах, лежащее в основании их, нечто постоянно пребывающее в сердце, внедренное в него, именно – любовь к сим делам непрестанная. Не тот безгневен, кто не бранит своего обидчика, но тот, кто в сердце имеет к нему незлобие. Не тот имеет уважение и послушание, кто кланяется и скоро говорит: слушаю, но тот, кто питает сии добродетели в сердце и объемлет их чувством»[668].

Конечно, природные добрые расположения не имеют еще качеств добродетели, хотя они и не зло. Но и они становятся добродетелями, когда уже свободно и сознательно усвояются человеком. Какие же именно сердечные расположения должны быть названы добрыми и сколько их? На этот вопрос должна дать ответ вся наша наука. Здесь достаточно заметить, что их должно быть столько, сколько есть видов добрых дел; ибо в основании каждого из них должно быть свое особое доброе расположение, характеризующее их. Православные моралисты замечают при этом, что между ними должно быть стройное подчинение или такая система, по которой есть у них одни начальные, другие производные, так как из источника идут сначала главные ручьи, а далее разветвляются ручей от ручья[669]. И все вообще эти расположения находятся в необходимом взаимном союзе как звенья одной духовной цепи, одно от другого зависят: молитва от любви, любовь от радости, радость от кротости, кротость от смирения, смирение от служения, служение от надежды, надежда от веры, вера от послушания, послушание от простоты[670]; так что ни одно расположение не приходит в душу одиноким. Какая именно между ними связь и какое расположение от какого зависит, на это можно найти указания в самом Свящ. Писании. Так, ап. Петр заповедует: «покажите в вере вашей добродетель, в добродетели рассудительность, в рассудительности воздержание, в воздержании терпение, в терпении благочестие, в благочестии братолюбие, в братолюбии любовь» (2Петр. 1: 5–7). Таким образом содержанием добродетели служат добрые сердечные расположения, возникающие и развивающиеся из любви христианской, как из своего корня.

Конечно, осуществление нравственного совершенства, развитие добрых сердечных расположений и достижение, таким образом, богообщения совершаются при посредстве доброй воли. Она главнейшая естественная сила, совершающая нашу внутреннюю и внешнюю добрую деятельность. Но когда *Кант* одной только ей приписывает нравственную жизнь человека и говорит: «Добрая воля – это единственная вещь в мире и даже вне мира, которая без всякого ограничения может быть названа

доброй», то этим он вдается в крайность. Добро, осуществляемое нами без сердечных расположений и сердечного одушевления, если только оно возможно, является бездушным, бестонным и холодным. Правда, Кант не ограничивает свою добрую волю только добрым желанием, он присоединяет к этому, кроме самоопределения, сведение всех средств к достижению цели, насколько они состоят в нашей власти[671]. Но признак разумности, усвояемый доброй воле, не спасает кантовское добро от бестонности и бездушия. Нежелание Канта поставить нравственность в зависимость от движений сердца, дабы тем сохранить безусловную автономную свободу воли, привело его к этому холодному и негуманному воззрению на нравственную деятельность человека. Но о воле человеческой нельзя сказать, чтобы она представляла собой и нечто абсолютное, безусловное. Мы ограничены в своей воле и своих действиях природой, как духовной, так и телесной; а еще более – отношениями к личным существам; да и самая природа нашей воли не первична или проста, но включает в существо свое такие или иные основы, дающие бытие ее желаниям, а потому она может являться нормальной или не нормальной. Не приписывая воле каких-то абсолютных свойств, как делает это Кант, мы можем только сказать, что та воля, которая в стремлении к совершенному, доброму и благому, является сильной, крепкой и неповрежденной, называется доброй и ее действия – добрыми делами, добродетелью; напротив того, та воля, которая в стремлении к совершенному, доброму и благому является слабой, немощной и поврежденной, называется порочной и ее действия – греховными делами, грехом.

Принимая во внимание вышеизложенное, можно дать следующее общее определение добродетели (ἀρετή от αἴρω, virtus от vir): *она есть сознательное, свободное и неизменное стремление сообразовать свои мысли, чувства, желания и поступки с идеей нравственного совершенства или идеала (нравственного закона) для приобретения и субъективного и объективного блага (то есть богоподобия и богообщения).* Это определение может быть названо столько же

общечеловеческим, естественным, сколько и христианским. Но в христианстве оно принимает другой характер, как это можно видеть из рассмотрения следующих свойств добродетели.

Первое свойство добродетели есть *сознательность.* Она должна быть сознательным стремлением к добру, потому что бессознательно совершенное доброе дело не может быть названо нравственным. Но отношение сознательности к добродетели у естественного человека и у христианина не одно и то же. Сознание христианское в отличие от естественного есть сознание действий не только собственной нашей личности, но и сознание Личности Божественной, действующей в нас. «Уже не я живу, но живет во мне Христос», – сознаётся ап. Павел (Гал. 2: 20). «Без Меня, – говорит Сам Спаситель, – не можете делать ничего» (Ин.15: 5). Христианин говорит, что «Бог производит в нас и хотение и действие по Своему благоволению» (Филип. 2: 23). «Всё могу в укрепляющем меня Иисусе Христе». (Филип. 4: 13). Это не то значит, чтобы при живом союзе с Богом личность наша исчезла в Боге с потерей самостоятельности и свободы. Нет. Православные моралисты замечают, что хотя душа действительно состоит при этом союзе под божественным влиянием, прикасается некоторым образом Богу и проникается Его силой, однако ж, не перестает быть душой – существом разумно-свободным, подобно тому как раскаленное железо или уголь, проникаясь огнем, не перестает быть железом и углем. Она приобретает только через это общение полнейшую и скорейшую силу действовать по воле Божией – свободно и беспрекословно[672]. Между тем как естественный человек сознает себя совершенно одиноким и беспомощным при совершении своих добрых дел. «Желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю» (Рим.7: 18–19). Это горькое сознание – не исключительное какое-нибудь явление. Так горько жалуется на свое личное нравственное состояние не частный человек; таково вообще состояние естественного человека, предоставленного себе самому.

Всякий раз, когда человек действует вполне сознательно, он делает то или другое по своей воле. Отсюда сознательность

добродетели необходимо предполагает ее свободу. Добродетель должна быть делом свободным, то есть мы должны употребить известную силу воли и известное напряжение свободы для совершения доброго дела; невольное и несвободное совершение его не имеет никакой нравственной цены. «Ибо если делаю это добровольно, – пишет ап. Павел, – то буду иметь награду». (1Кор.9: 17). Добродетель должна проистекать из свободного стремления души, а не из природного расположения или быть вынужденной обстоятельствами. Св. *Василий Великий* говорит: «Мы хвалим тех, которые добры по произволению, а не тех, которые вынуждены какой-либо необходимостью»[673]. Нет сомнения, что христианин творит добрые дела силой благодатной, что в случаях чрезвычайных может приходить даже чрезвычайная помощь и особое вдохновение свыше от Господа. Но от Господа приходит эта помощь только тем, которые сами действуют, а не тем, которые не действуют. Надобно прежде сделать свободное напряжение своей воли и только тогда может придти помощь свыше. Поэтому квиэтистическое учение *Квакеров*, ожидающих на всё доброе вдохновений свыше, есть отречение от должного употребления собственных своих сил и искажение нравственной деятельности. Между тем естественный человек творит добрые дела одними естественными усилиями своей свободы, хотя, быть может, в иных случаях и вспомоществуемый предваряющей благодатью Божией[674].

К указанным свойствам христианской добродетели должно присоединить еще *неизменность.* Она должна быть неизменным, то есть постоянным, полным и всецелым, а не скоропреходящим, отрывочным и временным расположением к добру, потому что временные добрые расположения легко могут быть и у людей порочных и не ведут их к исполнению нравственного долга. Минутный порыв, без сомнения, может вызвать и вызывает нередко добродетельный поступок, но добродетельным человеком мы считаем только такого, у которого добродетель стала как бы «второй натурой». Одно отдельное доброе дело еще ничего не доказывает. По этому именно поводу Аристотель сказал: «Одна ласточка не делает

весны». Только твердость и постоянство дает цену добродетели. «Никто, положивший руку свою на плуг и озирающийся назад, не благонадежен для Царствия Божия», – говорил сам Спаситель (Лк.9: 62). Она должна быть не *останавливающейся*, доколе не достигнет конца, ибо только «верному до смерти» обещается «венец жизни» (Апок. 2: 10). «И мужественнейший подвижник Павел, – говорит св. *Василий Великий*, – желая, чтобы мы не обеспечивали себя прежними добрыми делами, но ежедневно преуспевали более и более, пишет: *задняя забывая, в предняя же простираяся, к намеренному гоню, к почести горнего звания»*[675]. Само собой разумеется, что это коренное требование добродетели христианин исполняет при посредстве веры в Искупителя. Когда человек делается преступником закона, то не иначе может надеяться на достижение своей цели, то есть на всецелое и полное исполнение долга, как через усвоение себе чужой праведности. Эта усвояемая праведность восполняет недостаток законности в нашей жизни и дает нам возможность быть близкими к Богу. «Как закон, – говорит ап. Павел, – ослабленный плотью, был бессилен, то Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной, в жертву за грех, и осудил грех во плоти, чтобы оправдание закона исполнилось в нас, живущих не по плоти, но по духу» (Рим.8: 3–4). Все грехи человека до обращения и все падения по обращении изглаждаются через усвоение себе верою праведности Христовой, так что вообще жизнь наша является праведной перед очами Божиими не иначе, как через оправдание верою в Господа нашего Иисуса Христа[676]. Очевидно, естественный человек не может рассчитывать на такое неизменное, полное и всецелое исполнение нравственного долга. Его добрые дела – это начинания без окончания, борьба с морскими волнами утопающего без возможности спасти себя от потопления.

Наконец, добродетель, как это видно из общего определения ее, должна быть осуществлением идеи долга, то есть нравственного закона. Но как ни прекрасна идея долга, как ни возвышает ее, например, Кант, признавая ее исполненной удивительными нравственными законами, более высокими, чем законы физической природы, царствующие над бесчисленными

мирами вселенной, всё же эта идея слишком абстрактна, так что потребовала для своего уяснения чрезвычайных откровений. Напротив того, христианин исполняет свой долг не из сознания только этой абстрактной идеи, но из любви к конкретной личности Богочеловека, осуществившего эту идею наглядно, во всей полноте и во всём совершенстве. «Кто любит Меня, тот соблюдает слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим» (Ин.14: 23). Далее, эта абстрактная идея сама по себе бессильна, и если движет нашу волю в направлении к осуществлению добра, то очень слабо. Напротив того, живая личность Богочеловека всесильна. «Кто пребывает во Мне, – говорит Спаситель, – и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего» (Ин.15: 5). Наконец, идея эта не дает нам полного блаженства. Напротив того, божественная личность Спасителя соединяет нас с самим источником всякого блага – Богом; «Я в Отце Моем и вы во Мне, и Я в вас», – говорит Иисус Христос (Ин.14: 20). Это блаженство было призванием Его земной жизни и задачей небесного посланничества (Ин.17: 21). Мы не говорим уже о том, что абстрактная идея долга сознается иногда неясно, ошибочно и даже ложно.

Отсюда уже вполне открывается *различие* христианской добродетели от естественной и *превосходство* ее перед последней. Добродетель естественная основывается на одном человеческом разуме, который неясно, а иногда неверно понимает требования закона нравственного; на внушениях человеческой совести, иногда ошибочной и заблуждающейся; на естественных усилиях нашей воли, слабой и немощной при выполнении требований нравственного долга. Поэтому добродетель естественная всегда должна являться слабой, неполной и несвободной от примеси каких-либо омрачающих ее страстей; она не может пролить в сердце человека надежды на спасение и не освобождает его от мучений совести и от страха будущих мук (Рим.14: 23; 7: 23–24). Напротив того, добродетель христианская, рождаясь в душе христианина силой Духа Святого, просвещающего разум, очищающего совесть, укрепляющего волю, является вполне совершенной, приводит

нас в теснейший союз с Иисусом Христом и вселяет в нас совершеннейшую надежду спасения. Впрочем, добродетель естественная, хотя и несовершенная, имеет свое достоинство перед Богом и людьми, ибо нет никакого основания отнимать имя добродетельного у того человека, который, не зная другого закона, кроме закона разума и совести, ревностно трудится по сему закону в своем нравственном усовершенствовании[677]. По учению слова Божия, «во всяком народе боящийся Бога и поступающий по правде приятен Ему» (Деян.10: 36. Ср. 18: 2, 7). Поэтому совершенно ложно как мнение *протестантов*, которые утверждают полное бессилие человека в делании добра и всё приписывают действию одной благодати, не придавая вообще никакого значения естественной добродетели, так и мнение *пелагиан, социниан* и др. рационалистов, которые считают естественные усилия разума и совести совершенно достаточными для совершения добрых дел и не хотят признавать никакой другой добродетели, кроме естественной. Вообще различие между естественной и христианской добродетелью прекрасно выражено в следующих словах восточных патриархов: «Добро, которое человек по природе может делать..., будучи естественным, делает человека только душевным, а не духовным, и одно *без веры не содействует ко спасению».* Почему же? Потому что «пребывающее в борьбе не есть совершенное добро (Иоанн Дамаскин, кн. IV, гл. 20), хотя оно и не есть зло, и не служит к осуждению его» – учат восточные патриархи[678]. В каком отношении находится это добро к спасающей вере христианской, это не менее прекрасно раскрыто в следующих словах митрополита Московского *Филарета* по поводу обращения Корнилия Сотника: «Искреннее хотение волю Божию творить сделалось в его (Корнилия) душе приятелищем предваряющей благодати Божией, а сия ускорила посеять в нем зерно веры, сперва нераскрытое, погребенное в естественном неведении; а дабы оно раскрылось и прозябло, для того послало потом Ангела, и наконец ап. Петра. Что проповедь Апостола, как солнечный луч, упала на готовое уже, хотя закрытое, зерно веры в душе Корнилия, сие можно приметить из того, как быстро вера его раскрылась, и как высоко

выросла в немногие часы. Она достигла уже причастия Св. Духа прежде крещения водою».

Полное (адекватное) осуществление идеи доброго возможно только единичное, а не разнообразное. Где есть разнообразие в осуществлении идеи, там мыслится относительное несовершенство этих осуществлений. Поэтому и нравственный идеал, условливаемый единством нашей души, единством законодательной воли Божией и единством естественных и благодатных сил, может осуществляться не разнообразно, а *единично.* Еще менее при этом *единстве* нравственного идеала мыслится несовершенство и неполнота в осуществлении этого идеала. Слово Божие говорит: «Кто соблюдает весь закон и согрешит в одном чем-нибудь, тот становится виновным во всём». Почему? Потому что Законодатель один (Иак. 2: 10–11). Такова добродетель в своем *существе*; но в *явлении*, по различию лиц, мест и времени, она, подобно единому солнечному лучу, может дробиться на многие частные лучи, никогда не являться в целости или единстве, может принимать *различные виды* и отдельные добрые действия называются *добродетелями.*

Моралисты не сходятся в определены видов добродетели. Древние со времен Платона (в его «Республике»), признавали, как мы знаем, четыре коренные добродетели: σοφία (добродетель разума – мудрость), ἀνδρεία (добродетель воли – мужество), σωφροσύνη (добродетель желательной способности – умеренность) и διχακοσύνη (общая добродетель – справедливость). Эти же основные добродетели нашли себе место в книге Премудрости Соломона: «Если кто любит праведность, – плоды ее суть добродетели: она научает целомудрию (σωφροσύνη) и рассудительности (φρόνησις σοφία), справедливости (διχαιωσύνη) и мужеству (ἀνδρεία), полезнее которых ничего нет для людей в жизни» (Прем. 8: 7)[679]. Подобного же деления добродетелей держались и христианские отцы и учители Церкви: из восточных, например, *Афинагор*[680], *Григорий Синаит*[681], *Петр Дамаскин*[682], из западных: *св. Амвросий Медиоланский, бл. Августин* и др. У схоластиков эти основные (кардинальные) добродетели (quadrivium), вместе с

известными тремя богословскими добродетелями (trivium), были приведены в соответствие с семью христианскими таинствами, так что вере соответствовало крещение, надежде – миропомазание, любви – причащение; затем справедливости – покаяние, постоянству или мужеству – елеосвящение, мудрости – священство, и умеренности, или целомудрию, – брак. Византийские богословы – моралисты признавали три степени, или три основные вида, добродетели. К низшему виду они причисляли гражданские добродетели и называли их: μετρωπάθεια; к среднему виду добродетелей они причисляли так называемые у них добродетели очистительные и обозначали их названием: ἀπαθεία; к высшему виду добродетелей они причисляли добродетели созерцательные и называли их: θεουργία. Все эти виды добродетелей в свою очередь делились на шесть степеней и пр.

В новое время большей частью моралисты признают два вида основных добродетелей, и именно добродетели *аскетические* и *общежительные* (по другим, вслед за Кантом, добродетели *правды* и *любви).* Нравственная жизнь возникает только там, где, во-первых, мыслится такое или иное отношение потребностей духовной природы человека к потребностям органической или телесной природы его и через нее – к видимой природе вообще; и где, во-вторых, мыслится такое или иное отношение личности его к другим разумно-свободным личностям. Первого рода отношения основываются на безусловном предпочтении духовных потребностей органическим и дают бытие добродетелям аскетическим. Второго рода отношение зиждется на признании духовно-нравственного тождества личности человека с личностями других разумно-свободных существ и дает бытие добродетелям общежительным. Первого рода добродетели развивают власть человека над самим собой и дают бытие *мудрости*, то есть знанию своей и внешней природы, *трудолюбию* – применению этого знания на деле, *воздержанию* – пользованию плодами знания и трудолюбия, и *мужеству*, понимаемому то в *положительном* смысле – как *храбрость*, то в *отрицательном* – как *терпение* и борьба со всякого рода опасностями и

бедствиями. Все эти аскетические добродетели сосредоточиваются в одной – *самоуважении.* Второго рода, то есть общежительные добродетели, развивают правду и любовь, или, точнее, потребность правды, одушевляемой любовью. Смотря по тому, что преимущественно сказывается в них, правда или любовь, и общежительные добродетели получают или характер *отрицательный: уважение* ко всем личностям и всем их правам (в отношении к Богу: *вера*, *надежда* и *любовь*) со своими видами: *правдивостью*, *искренностью* и *справедливостью* в тесном (судебном) смысле; или получают характер *положительный*: *благожелательность* или *сочувствие* со своими видами: *состраданием*, *сорадованием*, *милосердием*, *миролюбием*, *преданностью*, *великодушием* и пр.[683] Словом, аскетические добродетели развивают и укрепляют силу или свободу самоопределения, а общежительные – разумную любовь. Без сомнения, такое деление добродетелей имеет значение только для логики, для науки, но в индивидуальной жизни сердца этот логический порядок часто совершенно извращается.

XXIV. Грех

Грех как противоположность добродетели. – Происхождение греха. – Основа и корень греха. – Постепенное развитие греха и переход его в привычку, страсть и постоянную настроенность. – Порок как греховная настроенность. – Виды греха и греховных состояний

Грех (ἁμαρτία) вообще есть *противоположность* добродетели; но эта противоположность не *отрицательная*, в математическом смысле слова, в значении только минуса, то есть меньшей степени добра (холод, например, есть меньшая степень теплоты), как представляет это *пантеизм*, но *положительная*, в смысле совершенного лишения или разрушения добра. Болезнь, например, нельзя назвать простым убавлением здоровья. Это есть положительное, определенное расстройство нашего организма. Тот или другой минеральный или растительный яд не есть только отсутствие питательных, живительных начал, но нечто такое, что не состоит ни в каком отношении к нашему здоровью. Это есть, напротив, нечто положительное, известное обнаружение силы, присущей яду и действующей разрушительно на наш организм. Отсюда уже открывается, что грех не есть только «беззаконие», ἀνομία (1Ин.3: 4), – «неправда», ἀδιχία (Ин.7: 18), то есть отсутствие законности, правды, или нечто безразличное в нравственном отношении, не есть только преступление, неисполнение воли Божией (παράβασις παροίπτωμα), а исполнение, например, человеческой, но есть положительное противление воле Божией (Рим.5: 19)[684], исполнение «закона, противоборствующего закону ума» нашего (Рим.7: 23). По словам св. *Василия Великого*, «грех никогда не существует (сам по себе) и не мыслится как особая сущность (ὑποστάσις)"[685]. Поэтому св. *Григорий Нисский* называет зло или, что одно и тоже, порок, грех – μὴ όν, то есть чем-то «несуществующим», отрицанием истинно-сущего, отрицанием бытия человека в подлинном смысле, отрицанием истины его жизни по идеалу богоуподобления. «Как небытие, – говорит он, –

противоположно бытию; таким же образом и порок противоположен понятию добродетели, не как что-либо *само по себе существующее*, но как нечто разумеемое под отсутствием лучшего. И как говорим, что зрению противоположна слепота, под слепотой разумея не что-либо само по себе в естестве существующее, но лишение предшествующей способности: так утверждаем, что и порок усматривается в лишении добра, как бы некая тень, появляющаяся по удалении луча»[686]. «Всякий порок не как что-либо *само по себе существующее* и оказывающееся *самостоятельным* имеет ту отличительную черту, что он есть отсутствие добра. Ибо вне свободного произволения нет никакого самобытного зла»[687]. «Грех не есть *существенное* свойство нашей природы, но уклонение от нее. Подобно тому, как болезнь и уродство не от начала *прирождены нашей природе*, но составляют противоестественное явление, так и деятельность, направленную ко злу, должно признавать как бы каким исканием врожденного нам добра; зло мы *понимаем* не как нечто *самостоятельное* в нашей природе, но смотрим на него как на отсутствие только добра»[688].

Откуда же зло или грех? *Происхождение* греха, по учению св. *Василия Великого*, есть *тайна греха.* Непостижимая тайна в объяснении происхождения греха состоит собственно в трудности показать *естественность* перехода греха от *возможности* в *действительность.* Поистине трудно понять, каким образом существа совершенные, одаренные от Бога совершенствами невинности, находившиеся в живом общении с Богом несмотря на всё это осуществили свою возможность греха и извратили свою природу в грех. Слово Божие открывает только нам, что переход от возможности греха к действительности не был необходимым со стороны разумных тварей, но обусловливался их добровольной решимостью, что возможность греха составляла существенную черту их нравственной свободы и что, наконец, в роде человеческом грех явился вследствие искушения прародителей от диавола (Быт. гл. 3. Ср. Апок. 12: 9; 20: 2). Священное бытописание своим повествованием (гл. 3) о суде Божием над согрешившими прародителями проливает свет на происхождение греха,

объясняя грехопадение злоупотреблением первых людей дарованной им свободой, почему нарушение заповеди Божией о невкушении плодов от древа познания добра и зла и повлекло за собой их ответственность перед судом правосудия. Таким образом, по объяснению Библии, первые люди не только не должны были, но и могли не грешить. Они могли в уме или в представлении переживать грех, то есть представить себя нарушителями заповеди Божией, но не было никакой необходимости, чтобы это представление из области возможного перешло в область действительности. По словам *Мартенсена*, у первых людей была мысль о дурном, но не дурная мысль[689]. И Иисус Христос переживал искушение, но это искушение не наложило никакой греховной тени на Его нравственное существо. Как бы то ни было, первые люди согрешили, и вина этого всецело падает на их свободную волю, а не на Бога или их природу. «В искушении, – учит ап. Иаков, – никто не говори: Бог меня искушает; потому Бог не искушается злом, и Сам не искушает никого. Но каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственной похотью» (Иак. 1: 13–14). Бог не искушает человека ко греху, хотя Он *испытывает* человека, чтобы укрепить его в добре. Ко греху человек искушается своей собственной похотью, что, впрочем, не исключает присутствия и внешнего искусителя. Прародителей наших хотя искушал ко греху диавол, но он не связывал их свободы, а только обольщал, поэтому они, когда преступили заповедь, согрешили свободно, сами собой[690]. «Начало греха, – говорит св. *Иоанн Златоуст*, – не в природе, но в душевном расположении и *в свободной воле»*[691]. Впрочем, объяснить грехопадение прародителей в том смысле, чтобы найти ему какую-нибудь достаточную причину, значило бы признать его более или менее необходимым; поведение первых людей не может быть объяснено в причинном смысле по своему источнику: где свобода, там речь может быть не о причинах, а лишь о поводах, побуждениях и т.п., после чего всё-таки получается необъяснимый всем этим остаток, погашаемый только произволом. Тайна происхождения греха своей непостижимостью всегда привлекала к себе умы наиболее

замечательных мыслителей, но как скоро ее хотели ввести в область человеческого знания, тотчас же отступали от подлинного смысла христианского учения о том же предмете. Обыкновенно человеческая мысль в попытках к разрешению вопроса о происхождении зла колебалась между двумя крайностями: она или отрицала существенное различие между добром и злом, умаляя значение и силу последнего, или же преувеличивала значение и силу зла, считая его неизбежным. Первое объяснение принадлежит оптимизму, второе – пессимизму.

Оптимизм смотрит на грех или зло как на необходимое условие для существования добра, как неизбежный момент в истории прогрессивного развития человеческого рода и в библейском сказании о грехопадении человека видит только символическо-мифическое представление начала этого развития и прогресса человечества. Подобные мысли встречаются уже у древних *стоиков*, самое значение добра ставивших в зависимость от существования в мире зла. «Зло не бесполезно во вселенной, – учит *Хризипп*, – так как без него не было бы и добра». «Зло явилось в мире, как дурной стих в комедии, для красоты целого». В настоящем нашем состоянии зло действительно может быть иногда условием добра. Так страдания нередко служат делу спасения души человеческой. Но грех в своих последствиях всегда в руках Промысла Божия, который признают и стоики, и о́н лишь может обращать и обращает в средство к выполнению благих целей своих то самое, что неразумие и злоба человеческая делают вопреки верховной воле Божества. «Вот, вы умышляли против меня зло, – говорит патриарх Иосиф братьям своим, по зависти продавшим его в рабство, – но Бог обратил это в добро, чтобы… сохранить жизнь великому числу людей» (Быт. 50: 20).

Однородный взгляд на зло встречается и в новой философии. Так, много возмутительного для человеческой совести заключает в себе философия *Гегеля*, понимающая зло в смысле переходной ступени к добру. Столь же несостоятельна мысль *Лейбница*, будто бы грех состоит в недостатках и несовершенствах наших сил, есть неминуемое следствие

нашей ограниченности. Не всеведущ и не всемогущ человек, а потому и святым быть не может. Правда, наши силы ограничены, но ведь и обязательства, на нас лежащие, не бесконечны, а в точности соразмерны с ограниченными силами нашей природы. Если бы от нас стали требовать жизни высших, чем мы, разумных существ, мы могли бы извиняться, не успевая в ней. Но мы становимся совершенно безответными, если, будучи людьми, живем не по-человечески[692]. Понятием *ограниченности* бытия вовсе не предполагается необходимость зла. И ограниченный предмет может иметь свое совершенство, хотя и относительное, заключающееся в соответствии его своему назначению. В рассказе о шестидневном создании мира после каждого акта творения Бог человекообразно представляется одобряющим собственное дело Свое: создан был свет, и «увидел Бог свет, что он хорош»; создана была твердь, и увидел Бог, «что это хорошо» и проч. Эти одобрения указывают именно на совершенство всякой твари в своем роде и для своей цели. По окончании же всего творения общее одобрение тварей выражается в превосходной степени: «И увидел Бог всё, что Он создал, и вот хорошо весьма» (Быт. 1: 13). Потому-то и Сирах говорит: «Ничего не сотворил Бог *несовершенным»* (Сир. 42: 25). Ошибка Лейбница состоит в том, что он упускает из виду именно это приписываемое миру Самим Богом относительное совершенство[693].

Но самой популярной из современных оптимистических теорий является та, представителем которой в древности был *Сократ.* По смыслу этой теории выходит, будто бы грех, или нравственное зло, есть следствие недальновидности нашего *ума*, его неблагоразумия, по которому он избирает себе ложные цели и употребляет ненадлежащие средства для выполнения целей. Всё это, конечно, бывает и в грехе. Но содержание для своих построений наш разум заимствует не из собственной природы, а из окружающей его природы – духовной и физической, потому что сам по себе разум есть способность чисто формальная. Эти построения разума совершаются столько же по законам необходимости, сколько и по движениям нашего сердца. Потому-то боговдохновенный знаток

человеческого сердца и молит Бога: «Сердце чисто созижди во мне Боже, и дух прав обнови во утробе моей» (Пс. 50: 12). Плениви разум, движения сердца без труда уже овладевают нашей волей, и таким образом является полный грех, состоящий собственно в развращении воли, по которому мы хорошо знаем, что должно делать и как должно делать, но не делаем, потому что не хотим. «Кто разумеет делать добро, и не делает, тому грех», – говорит ап. Иаков (Иак. 4: 17). Вся беда наша заключается не столько в незнании нами добра, сколько в нежелании исполнять его. Этот разлад воли и разума собственно и составляет главное несчастие человека. Вся история человечества и наш житейский опыт служит подтверждением слов ап. Павла: «Добро, которого хочу, не делаю, а зло, которого не хочу, делаю» (Рим.7: 19). Что для доброй нравственности весьма много значит умственное просвещение, это само собой понятно, но тем не менее недостаток знания не исключает еще возможности добродетели, равно как никакое знание не ручается еще за доброе нравственное поведение. Доказательство этому последнему дает ап. Павел, который о мудрецах своего времени говорил, что они, имея знание о добре и о зле, не только сами совершают зло, но и других совершающих его одобряют (Рим.1: 32). Таким образом, нравственное зло не есть какое-нибудь естественное состояние или свойство ограниченного ума нашего, а его расстройство или болезнь. Поэтому человек мог и должен был восходить от совершенства к совершенству, не зная и не изведывая зла. Разумное понятие о зле как о беззаконии он, без сомнения, мог иметь всегда, и тем более ясное и полное, чем глубже и обширнее становились бы его познания вообще; но *опытное* знакомство с ним ему вовсе не нужно было для своего усовершенствования, точно также как и здоровому человеку вовсе не нужно делаться больным для того, чтобы лучше развивались его телесные силы.

Если все вышеупомянутые представители морального оптимизма признают, что всё-таки нельзя совершенно игнорировать понятие греха, то есть зато и такие его поборники, которые в своем высокомерии и самообожании ничего не хотят

знать о грехе. Гордый фарисей не просит прощения своих грехов, но благодарит Бога за то, что он не таков, как прочие люди. Он дает десятину из всего, что приобретает, не грабит и не убивает, и вообще он живой образец честности. Умирающий *Юлиан*, говорят, сказал такие горделивые слова: «Я умираю без раскаяния, как жил без греха». И в наше время есть люди, *сильные духом* в ницшеанском смысле слова, которые в высокомерном ослеплении не чувствуют потребности в раскаянии. Таков современный «сверхчеловек» Ницше, стоящий по ту сторону добра и зла[694].

Все эти оптимистические представления о грехе, а в особенности последнее, в сущности отрицают грех и разрушают тем существенное основание христианства. Для чего Иисус Христос пришел в мир и умер на Кресте? Ап. Павел говорит: «Христос умер за *грехи* наши» (1Кор.15: 3) и то же говорит ап. Петр: «Христос... пострадал за *грехи* наши, праведник за неправедных, чтобы привести нас к Богу» (1Петр. 3: 18), то есть чтобы примирить нас с Богом. Христос есть Спаситель, «Агнец Божий, Который берет на Себя *грех* мира» (Ин.1: 29). Поэтому Спаситель учит нас в «Отче наш» молиться ежедневно: «остави нам *долги* наша, яко же и мы оставляем должником нашим» (Мф.6: 12). Кто отрицает грех или извращает понятие о нем, тот отвергает или извращает всё христианство.

Если оптимизм в сущности отрицает грех, считает нравственное зло только мнимой противоположностью добру, лишь необходимой ступенью в духовном развитии человека, то пессимизм в отличие от него признает действительное существование зла в мире, считает его чем-то неустранимым, неизбежным в нем, так как корни для зла указывает он в самой природе вещей: оно присуще миру.

Из пессимистических теорий происхождения зла издавна пользуется особой известностью теория *дуализма.* Тело и душа в человеке поставляются ею в прямой противоположности одно другой, в противоположности безусловно непримиримой, как зло и добро, как вражда на Бога и любовь к Богу, как смерть и жизнь (Рим.8: 6–8). При этом противоположность между душей и телом эта теория выводит из понятия о веществе как злом

начале или произведении злого начала. Родиной теории дуализма является древний Восток (учение *Зороастра)*, но она пустила глубокие корни и в греческой философии (учение *Платона*, *пифагорейцев*), а через нее отразилась даже в некоторых древне-христианских сектах – *гностицизме*, *манихействе* и др. Бл. *Августин*, сначала сам увлекавшийся манихейством и его воззрением на тело как на основной корень всех наших грехов, не только оставил впоследствии заблуждения манихеев, но и объявил себя решительным противником дуалистической теории зла[695]. Эта манихейская теория, считающая главным фактором греха чувственность, встречается и в позднейшей христианской литературе; она воспроизводится в сочинениях *Шлейермахера*, *Шенкеля*[696], *Роте*[697] и др.

Правда, душа и тело различны между собой, и первая несравненно лучше и выше последнего (Лк.12: 23; Ин.6: 63; Мф.16: 26), именно настолько выше, насколько разумное и сознательное превосходнее бессмысленного и бессознательного[698], но между ними как сотворенными Богом отнюдь нет той враждебной противоположности, о которой говорят дуалисты, точно так же, как нет ее между миром и Богом, хотя мир ограничен, а Бог бесконечен. Если в Священном Писании говорится о вражде и разладе между плотью (σάρξ) и духом в человеке (Гал. 5: 16–23; Рим.7: 18, 22–24 и др.) и, таким образом, устанавливается известная связь между грехом и чувственностью, то это относится не к первоначальному, естественному и правильному соотношению между телом и душой, а к настоящему расстроенному уже состоянию падшего человека, в котором чувственное перестает подчиняться духовному и может служить началом греха. Затем, слово «плоть» (σάρξ) на языке слова Божия не означает собственно «тела» (σώμα): оно служит для выражения понятия о человеке вообще, со всей совокупностью его не только телесных, но и духовных отправлений, для указания полноты и целостности человеческой природы (Ин.1: 14; 3: 6; Рим.3: 20; 1Кор.1: 29; Гал. 2: 16)[699].

Указанная теория, далее, противоречит психологической природе греха. Нравственное зло не исчерпывается грехами чувственного характера: есть такие грехи, как например, зависть, гордость, честолюбие и т.д., которые имеют совершенно духовную природу, и для них нужно предположить другое начало, не чувственное. Теория находится также в прямом противоречии с библейским учением о существовании злых духов бесплотных, злое начало в которых развито даже больше, чем в людях.

Вообще, дуалистическая теория проникнута духом утрированного спиритуализма или псевдоаскетизма, пренебрегающего телом, одной из двух составных частей природы человеческой, без которой не было бы полного человека. В Священном Писании не находится никаких следов ложного спиритуализма. Хотя христианство и ставит тело в служебное отношение к духу, однако оно никогда не руководилось мыслью о нечистоте его, а, напротив, всегда придавало высокое, нравственное значение не только душе, но и телесному составу человека. По мысли ап. Павла, тело надобно уважать, так как мы со своими телами – члены некоего высшего тела, Тела Христова. «Тело для Господа и Господь для тела», – говорит апостол. «Разве не знаете, что тела ваши суть члены Христовы? Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа? Посему прославляйте Бога и в телах ваших и в душах ваших, которые суть Божии, представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу» (1Кор.6: 13–15, 19–20; Рим.12: 1). Итак, тело – жилище Духа Святого, оно как часть входит в состав Тела Самого Христа, оно – Божие, его должно приносить в жертву Богу – вот те мысли, какие высказывает слово Божие о высоком назначении тела христианина. Но оно еще более возвышает наше тело, когда говорит о будущем его воскресении (1Кор.15: 42–44; Рим.8: 11), хотя и в преображенном виде, «сообразно славному телу» воскресшего Христа (Рим.3: 20–21). И на этой степени славы человеческого тела не остановилось христианство, а пошло дальше по пути его прославления. «Великая благочестия тайна: Бог явился во плоти, – говорит ап. Павел, – почему «во Христе

обитает вся полнота Божества телесно» (Колос. 2: 9; 1Тим.3: 16). Обожествление человеческой природы в воплощении Самого Сына Божия – вот кульминационный пункт прославления нашего тела!.. Обожествляемая и в то же время имеющая воскреснуть и стать нетленною (1Кор.15: 53) плоть, послужившая тайне искупления мира, Плоть, предлагаемая в истинную пищу, и Кровь – в истинное питие (Ин.6: 55), – как всё это не вяжется с теорией дуализма!

Итак, рассмотренные нами оптимистические и пессимистические теории происхождения греха как зла в нравственной жизни и деятельности человека при всём своем различии сходятся между собой в том, что они признают зло необходимым, каждая с своей точки зрения. Но, признавая зло необходимым, теории эти тем самым отрицают зло: что необходимо, то не есть зло, а есть добро. Христианское учение о зле и грехе, свободное от крайних заблуждений оптимизма и пессимизма, является для нас убежищем от опасностей, связанных с этими заблуждениями. Только в нем мы можем обрести спасение от *самодовольства* ложного оптимизма и от *отчаяния* крайнего пессимизма, из которых первый свое типическое выражение находит в *китаизме*, а второй – в *буддизме*: христианство, не отрицающее этого мира, но *побеждающее* мир (Ин.16: 33), не есть «религия этой земли», как китайская, а равно не есть и «религия отчаяния», как буддийская[700].

В чем же коренится самая основа греха? Основа добродетели – в Боге; *основа* же греха – в человеке. Как прародители наши согрешили оттого, что под влиянием обольстителя и греховных движений своего сердца сами пожелали сделаться, «как боги, знающие добро и зло» (Быт. 3: 5), то есть захотели сами для себя быть законом и властью, независимо от Высшей Воли (Сирах. 10: 14–15)[701], так, по свидетельству нашего сознания, и теперь *основой*, *корнем* греха служит себялюбие, то есть эгоистические приятные ощущения, соединенные с желанием поставить самих себя на место Бога и придать себе значение средоточия или цели в мире. Это себялюбие, или эгоизм, и состоит именно в том, что при нем

наше «я» вместо Бога делается центром, последней, высочайшей целью и пределом своего желания – обоготворяет самого себя. Эгоизм составляет существо ветхого в нас человека. Всякий, кто способен вникать во внутреннюю связь наших душевных движений, без сомнения, признает бесспорным, что все виды греха суть не что иное, как проявление преобладающего в человеке эгоизма, который делает его и нечестивым и нечеловечным, разобщая его как с Богом, так и с людьми. Замкнутый в себя самого, обособленный эгоист преследует только свои собственные цели, предан лишь своим собственным интересам, не обращая никакого внимания на Бога и ближних. «Все ищут своего», – так отзывается ап. Павел о людях подобного рода (Филип. 2: 21); и потому он увещевает христиан «жить не для себя, но для умершего за них и воскресшего» Христа (2Кор. 5: 15) и «не о себе только заботиться, но и о других» (Филип. 2: 4). «Никто не ищи своего, – учит тот же апостол, – но каждый только другого» (1Кор.10: 24); «так как и я угождаю всем во всем, ища не своей пользы, но пользы многих, чтобы они спаслись» (1Кор.10: 33).

Но наше ограниченное, тварное «я», усвояя себе абсолютные свойства, не находит в самом себе довлеющего внутреннего содержания и удовлетворения, становится пусто; и потому оно старается заполнить эту свою мучительную пустоту конечными предметами, которые признаются им имеющими абсолютное значение и приобретение которых принимается за последнюю, высочайшую цель жизни. Отвратившийся от Бога грешный человек живет для этой цели и для этих предметов своих чувствований и желаний. Добровольно, из желания избежать душевной пустоты один ставит для себя, следуя тому или другому естественному побуждению или расположению, последней целью жизни приобретение, например, денег; другой – чувственные удовольствия, третий – славу и пр. При этом желаемый предмет может и не быть сам по себе дурным, но греховность заключается в самых свойствах желания, так как имеющие относительное достоинство вещи считаются и принимаются за имеющие абсолютное достоинство, низшие цели за высшую цель, то есть, другими словами, незаконно

обоготворяются. Таким образом, себялюбие и любовь к миру – это не какие-нибудь противоположные, друг друга исключающие формы греховных ощущений, но «я», которое по себялюбию хочет сделать себя средоточием в мире, впадает, вместе с тем, при наполнении своей внутренней пустоты содержанием, во внутреннее рабство миру. Себялюбие всегда обращается в любовь к миру, а любовь к миру всегда бывает себялюбива. Потому ап. Павел говорит о греховных людях, что они «поклоняются и служат твари вместо Творца» (Рим.1: 25, ср. Лк.14: 18–20). Потому-то с главным *вожделением*: «будете как боги» *(гордость житейская)* соединились в искушаемой прародительнице нашей и другие: ей представилось также, что «древо хорошо в пищу *(похоть плоти)*, и что оно приятно для глаз *(похоть очей)»* (Быт. 3: 6; Ин.2: 16). Таким образом, грехопадение первых людей произошло под влиянием не одного духовного обольщения, но и тесно связанных с ним чувственных пожеланий. По известному определенно бл. *Августина*, «добродетель есть *порядок в любви».* Почему в святой Песни Песней невеста Христа, Град Божий, поет: «Вчините (*упорядочьте*) во мне любовь» (Песн. 2: 4)[702]. Отсюда грех, в противоположность добродетели, есть *беспорядок в любви.* Это самая краткая и лучшая формула для определения основы или сущности греха.

Чтобы согрешить, для этого не требуется от нас так много усилия, как от наших прародителей. И это потому, конечно, что каждый из нас, потомков Адама, уже от природы носит в себе наклонность ко греху в виде греховного «пожелания» или «похоти»; по выражению ап. Павла (Рим.7: 8). Эта врожденная человеку похоть есть самый глубокий и первый источник искушения, с которого начинается всякий грех. «Каждый искушается, – говорит ап. Иаков, – увлекаясь и обольщаясь собственной похотью» (Иак. 1: 14). В начале присущая всем нам от рождения греховность бывает в виде лишь малого плевельного семени. Потом это семя, постоянно усиливаясь, особенно через повторение греха, возрастает в большие плевелы, постепенно наполняющие собой всю душу человека и,

исходя из глубины ее, через тот или другой вид греха проявляется вовне.

Св. подвижники, наблюдавшие за *постепенным развитием греха*, указали с приблизительной точностью степени, или моменты, греховного состояния, и с точностью же определили виновность каждого из этих моментов[703]. Чем далее какой момент отстоит от начала греха и чем ближе стоит к концу, тем он значительнее и греховнее.

Первая степень греховности есть *прилог* (представление вещи или помысл), когда против воли теснится в душу греховная мысль или греховное ощущение, или через тело и органы внешних чувств, или через внутреннее чувство, память и воображение. Большей частью нечистое воображение, питаемое лукавым сердцем, есть источник прилогов. Это *еще без греха*, когда рождение образов не в нашей власти, а только есть повод или близость ко греху, и самые великие святые в самые священные минуты нередко подвергались таким искушениям, называемым прилогами, и борьбе с ними. Искушаемость сама по себе еще не составляет греха; можно быть искушаемым и не согрешить. Пример того видим в Самом Спасителе. Человеку здесь еще предоставляется или побороть искушение, или по собственному избранию своей воли поддаться ему. Потому и говорит ап. Иаков, что грех рождается тогда, когда «похоть *зачнет"* (Иак. 1: 15). Зачинается же похоть от *воображения.* Между похотьми или греховными пожеланиями и воображением существует магическое соотношение. Когда пробуждается похоть, то тотчас же приходит в движение и воображение, которое создает соответствующий похоти очаровательный образ, имеющий для нас притягательную силу. Дело христианина – немедленно вступить в борьбу с грехом на этой степени. И если человек немедленно прогонит греховный образ, как это сделал некогда патриарх Иосиф по отношению к свой искусительнице (Быт. 39: 12), он победит искушение, и голос истины снова заговорит в нем.

Вторая степень греховности – *внимание*, когда ум допускает в себе прилог, останавливается на нем, рассматривает его, любуется им, как бы беседует с ним. Он останавливает свое

внимание на соблазнительном образе потому, что этот прилог большей частью, выходя из сердца, находит отзвук в нем, затрагивает его чувство. Это *уже не без греха*, и здесь еще необходимее, хотя уже труднее, вступить в борьбу и одолеть искушение. Это есть то, что средневековые богословы называли delectatio morosar, то есть *медлительной похотью*, медлительно останавливающейся именно на созерцании запрещенного плода[704]. Пример этого мы уже имеем в истории грехопадения Евы, которая вместо того, чтобы сказать искусителю: «Отойди от Меня, сатана!», как сказал ему во время искушения в пустыне Сын Божий (Мф.4: 10), продолжала смотреть с *вожделением* на древо познания добра и зла, пока не взяла от запрещенного плода и не съела. Во всяком искушении есть periculum in mora, то есть *опасность в замедлении*, *в отсрочке.* В искушении всякий момент имеет необычайную важность: с каждой минутой возрастает страсть, и многие избежали бы греха, если бы надлежащим образом воспользовались теми немногими моментами, которыми располагали они для бегства.

Третья степень есть *самоуслаждение*, когда огонь греховного похотения вполне загорается в душе, охватывая собою вслед за умом и сердце, и человек с преступным удовольствием предшествующих (*антиципирующих*) наслаждений обмысливает грех. Это уже *полный грех внутренний* (Мф.15: 18), и тем необходимее собрать все силы духа, чтобы хотя на этой степени остановиться и не пасть еще ниже и глубже.

Четвертая степень есть *согласие*, когда прилог, допущенный умом, под влиянием нечистых движений сердца принимается волею и усвояется желанием и намерением совершить внушаемое прилогом греховное дело. Это *еще более греховно* и здесь еще более потребны борьба и усилия, чтобы победить искушение.

Наконец, пятая степень есть самое *дело греховное*, совершаемое внешней деятельностью посредством психофизических сил и переходящее в мир явлений действительных; это *уже полный грех* как «плод развращения,

зачатого внутри и родившего беззаконие вовне»[705]. Уже и тот, кто изъявил согласие на греховное дело внутренне, в нравственном смысле совершил грех, так как он уже сделал свой выбор. «Всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, – говорит Господь, – уже прелюбодействовал с нею в сердце своем» (Мф.5: 28). Однако совершивший греховное дело грешнее его. Согласившийся может еще или имеет время отказаться от дела и, следовательно, однажды воспротивившись закону, оказать ему покорность в другой раз, когда он в совести предъявит свои требования; между тем сделавший дело попирает закон и внутренне и внешне[706]. И когда совершено греховное дело, оно, по выражению ап. Иакова, «рождает смерть» (Иак. 1: 15), то есть внутреннюю и внешнюю бедственность, во свидетельство пагубной обольстительности греха (ἀπάτη τῆς ἁμαρτίας – Евр. 3: 13, ср. Рим.7: 11; Ефес. 4: 22), который, обманывая человека, обещает счастье от того, что приводит лишь к самому печальному концу. Грех, таким образом совершенный однажды, если не будет тотчас же изглажен покаянием, но будет повторяться, обратится мало-помалу в греховную *привычку*, превращающую органы души, как и органы тела, в члены и орудия греха (Рим.6: 13, 19). Но одушевляющий принцип в привычке есть страсть, то есть то состояние души, когда сила излюбленных греховных представлений перевешивает силу всяких других представлений. Отношение между страстью и привычкой соответствует отношению между душой и телом. Посредством привычки страсть пользуется как духовными, так и телесными органами для служения греху, и, наоборот, когда эти органы приобретают большой навык (привычку) ко греху, они, в свою очередь, опять приводят страсть в движение. Наступает полное взаимодействие между ними. «Из сердца, – говорит Спаситель, – исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления. Это оскверняет человека; а есть неумытыми руками – не оскверняет человека» (Мф.15: 19–20). И ап. Павел говорит: «Как предавали вы члены ваши в рабы нечистоте и беззаконию на дела беззаконные, так ныне представьте члены ваши в рабы

праведности на дела святые» (Рим.6: 19), чем он ясно указывает на значение членов как в отношении к добру, так и в отношении ко злу.

Страсть в данном случае уже имеет не острый, а хронический характер, переходя в *постоянную настроенность*, то есть в то состояние души, когда сила излюбленных греховных представлений не только перевешивает, но уже подавляет и как бы уничтожает силу всяких других представлений. В этом состоянии и наша душа и наше тело становятся *только органами господствующего греха.* Здесь потребна уже великая и напряженная борьба и чрезвычайная благодатная помощь, чтобы выйти победителем из этого состояния.

Единение привычки и страсти есть порок (τὰ πονηρά), в котором человек становится рабом того или другого отдельного греха. На языке обыденной жизни пороками принято называть только те грехи, которые позорят человека в глазах людей, вроде пьянства, воровства, прелюбодеяния и т.д. Но почему же нельзя назвать пороком и всякий грех, вроде гордости, зависти, злобы и т.д., когда он приобретает такое господство над человеком, что последний делается его рабом? Различие между грехом и пороком как греховным настроением точнее можно определить так: всякое *случайное*, произвольное уклонение от исполнения нравственного закона есть грех (ἁμαρτία); уклонение же постоянное, обратившееся в навык, ставшее правилом нашей деятельности, есть порок (μώμας, κακία). Порок, вообще, означает порчу или повреждение *постоянно пребывающее*, будет ли это повреждение физическое или нравственное (Лев. 21: 17–21; 22: 20; 24: 19–20; Втор. 32: 5; 2Петр. 2: 13; Ефес. 5: 27). Порок нравственный есть постоянное расположение следовать превратному направлению воли. Все силы нашей души и все органы нашего тела при пороке становятся *органами господствующей греховной настроенности.* Порочная жизнь нередко вовлекает нас даже во власть диавола (Ин.8: 14), так что об Иуде предателе, одержимом пороком сребролюбия (Мф.26: 14–16; Ин.12: 4–6), не напрасно замечено евангелистом, что в него *«вошел*

сатана» (Ин.13: 27). Виды пороков столь же разнообразны и многочисленны, как и греха, но всех их ап. Иоанн подводит под следующие три главные похоти: «похоть плоти (*плотоугодие, чревоугодие, сладострастие)*, похоть очей (*алчность, любостяжание, зависть)* и гордость житейская (*высокомерие, гордость и гнев)»* (1Ин.2: 16)[707]. Если прибавить к этим шести видам *тройственной* похоти еще *ленность*, то получится седмеричное число главных пороков, которое указывается в символических книгах нашей Церкви.

Грех в существе своем может быть только единым, подобно тому, как и добродетель по существу своему может быть только единой; но по мере участия в совершении греха нашей свободы, сознания закона и силы, или энергии, воли, он имеет разные *виды*, или степени. Поэтому было бы нелепостью отрицать *различие* в грехах, полагать, например, что укравший грош и убивший свою мать повинны в одинаковой мере (парадокс *стоиков)*[708] *.* Правда, всякий грех по существу своему, даже самый малый, есть нарушение заповеди Божией, есть «вражда против Бога» (Рим.8: 7), совершенно отличен от добродетели. Но если греховная воля должна преодолевать те препятствия, какие совесть в действительной жизни ставит ей на пути, и энергия ее измеряется тем противодействием, какое нужно ей препобеждать, то тогда необходимо различать степени в грехе не по *существу* только его или качеству, но и по количеству или внешнему объему. Здравый смысл и нравственное чувство всегда также противятся *стоическому* утверждению, что между грехами будто бы нет никакого различия. Правда, Священное Писание, рассматривая грех со стороны его сущности, считает все грехи одинаковыми, судит о них одинаково строго. «Кто соблюдает, – говорит ап. Иаков, – весь закон, и согрешит в одном чем-нибудь, тот становится виновником во всем» (Иак. 2: 10), то есть, кто совершает один грех, тем самым совершает их все. Но когда Писание рассматривает грех с точки зрения действительного осуществления его в жизни, то настаивает на различии степеней в грехе. Иисус Христос говорит Пилату: «*больше* греха на том, кто предал Меня тебе» (Ин.19: 11).

С этой точки зрения грех получает различные видовые названия. Из этих видов наиболее замечательны: грехи *опущения*, грехи *мысли и дела*, грехи *вольные и невольные*, грехи *слабости* и грехи *тяжкие*, грехи *смертные и несмертные.*

Грехи *опущения* (omissionis) противополагаются прямому нарушению заповедей. Опущение долга бывает иногда столько опасно, как и прямое нарушение его; например, когда пренебрегаются обязанности звания или по должности, вследствие чего происходит большой соблазн и вред для других. В притче о рабе, скрывшем свой талант, Сам Спаситель показал, какому строгому осуждению подлежат те, кто оставляют без надлежащего употребления дарованные им таланты (Мф.25: 30).

Грехи *мысли и дела* различаются между собой тем, что первые совершаются в нашем сознании, а вторые – из сознания переходят в действительность. Грех мысли, по учению Спасителя, становится полным грехом, хотя бы он и не перешел в действительность (Мф.5: 22, 28); напротив того, грех дела становится полным грехом только тогда, когда он сопровождается грехом мысли[709].

Грехи *вольные и невольные* зависят от силы нашей воли и ее возможности противостоять силе искушения. Невольные грехи вменяются нам, поскольку нередко происходят от нашего нерадения, совершаются не без нашего участия, и от нас часто зависит предотвратить их. Вот почему св. царь Давид молился и о грехах неведения: «Грех юности и *неведения* моего не помяни» (Пс. 24: 7). «Поелику, – говорит св. *Василий Великий*, – иные грехи бывают непроизвольны, а в ином случае грешим с лукавым намерением; то и определение Правосудного о грехах не одинаково. Ибо положим, что подвергается суду блуд и что на суде две блудницы; но одна, будучи продана содержателю развратного дома, по нужде бывает в грехе, доставляя собою прибыль лукавому господину, а другая по сластолюбию добровольно предает себя греху. Поэтому в одном случае находит себе извинение грех непроизвольный, а в другом осуждается грех худого произволения»[710].

Грехи *слабости* и грехи *тяжкие.* Первые проистекают от общей, естественной нашему существу немощи (в роде троекратного отречения ап. Петра), которой никто из нас избежать не может (Еккл. 7: 21); так, например, от этой немощи происходила и происходит некоторая невнимательность в молитве и у величайших подвижников. Напротив того, грехи тяжкие совершаются при ясном сознании закона и при полной довлеемости духовных сил для борьбы с ними. Впрочем, тяжкие грехи могут иметь различные степени тяжести. Именно, грех тем более тяжек, чем более он вносит расстройства в мир нравственный, то есть чем более противоположен духу нравственной жизни, любви к Богу и ближним[711].

Грехи *смертные и несмертные.* Под грехами к смерти (1Ин.5: 15–16) разумеются такие тяжкие грехи, в которых люди настолько грешат против данной им от Бога благодати, что они этим самым делаются чуждыми благодати Божией и становятся добычей духовной смерти. Грех к смерти есть ожесточение во зле, злоба нераскаянная, окончательно потерявшая всякую приемлемость благодати. По разъяснении VII-го вселенского собора, «грехом к смерти называется такой грех, когда совершающие его… гордо восстают против благочестия и истины, предпочитают мамону повиновению Богу и не держатся Его постановлений»[712]. «Смертный грех, – говорит преосвящ. *Феофан*, – есть тот, который отнимает у человека нравственно-христианскую жизнь его… Жизнь христианская есть ревность и сила пребывать в общении с Богом исполнением Его святого закона. Поэтому всякий грех, который погашает ревность, отнимает силу и расслабляет, отделяет от Бога и лишает Его благодати, так что человек после него не может воззреть на Бога, а чувствует себя отрешенным от Него; всякий такой грех есть смертный»[713]. Впрочем, как ни тяжек смертный грех, – в словах ап. Иоанна об этом грехе: «не о том говорю, чтобы он молился» (1Ин.5: 16), согласно буквальному их смыслу, не содержится запрещения молиться и за согрешающих грехом к смерти. Апостол только не делает *обязательною* молитву за согрешающих этим грехом.

В «Православном Исповедании» подробно описаны смертные грехи[714]. Между ними прежде всего можно указать на так называемые *бесконечные* грехи[715], служащие источником для неизмеримого множества других грехов, вследствие чего они также называются «peccata caudata» *(хвостатые* грехи). Так, объявление войны по побуждениям различных страстей влечет за собой бесчисленное множество несправедливостей против жизни и собственности людей. Злостное банкротство приводит к необычайному разрушению благосостояния невинных и совершенно непричастных к этому делу людей.

К смертным же грехам относятся грехи *против Духа Святого*, то есть когда грешник упорно противится божественной истине несмотря на самые очевидные доказательства ее, когда дерзко отвергает святую веру не по недостатку оснований, а вопреки всем основаниям – по одному упорству и ожесточению сердца, соединенному с отвращением от всего, что свято и богоугодно (Евр. 10: 26, 29). О тяжести этих грехов Сам Спаситель говорит, по поводу обвинения Его фарисеями в сообществе с «вельзевулом, князем бесовским»: «Всякий грех и хула простятся человекам. Если кто скажет слово на Сына Человеческого, простится: если же кто скажет на Духа Святого, не простится ему ни в сем веке, ни в будущем» (Мф.12: 31–32). «Что значит, что сей грех (то есть хула на Духа Святого) преимущественно непростителен? Почему бы это?» – спрашивает *св. Иоанн Златоуст.* «Потому, – отвечает он, – что Христа не знали, кто Он был; но о Духе получили уже достаточное познание. Ибо что ни говорили пророки, говорили по внушению Духа, и в Ветхом Завете все имели о Нем очень ясное понятие. Итак, слова Иисуса Христа имеют такой смысл: пусть вы соблазняетесь Мною по плоти, в которую Я облекся, но можете ли вы сказать и о Духе, что Его не знаем? Посему-то сия хула ваша будет непростительна, и здесь и там понесете за оную наказание»[716].

Современные же *западные* моралисты[717] в данном изречении Спасителя греха против Святого Духа не отделяют от греха против Иисуса Христа. Грех против Св. Духа, по ним, есть в то же время и грех против Христа, потому что дело Св. Духа

состоит ни в чем другом, как в «прославлении» Христа, и Он никогда «не говорил от Себя», но «брал от Христа и возвещал» (Ин.16: 13–15). Но различие существует и состоит оно в том, что есть хула на Христа более или менее бессознательная, заключающая в себе такой элемент неведения, что к ней приложимы слова Спасителя: «Отче! Прости им, ибо не знают, что делают» (Лк.13: 34). Такой грех против Себя, очевидно, и имел в виду Иисус Христос, когда говорил: «Если кто скажет слово на Сына Человеческого, простится ему». Где же Дух Святый так прославил Христа, что Его истина и правда становятся очевидными для человека, и последний, однако ж, внутренно и сознательно противится этому свидетельству, издевается над ним и богохульствует, – там уже есть грех против Духа Святого. И этот грех не может быть прощен, так как человек им оскорбляет и удаляет от себя прощающую силу Духа Божия (Ефес. 4: 30). «Можно ли, – спрашивает один отечественный толкователь слова Божия, – хулить Иисуса Христа, Сына Божия? Господь говорит: “если кто скажет слово на Сына Человеческого, простится ему” (Мф.12: 32), то есть если кто соблазнится земным происхождением, уничижением, бедностью Иисуса Христа, тому простится, если уверует и покается, потому что здесь нет греха, упорствующего ума и злой воли… Но когда человек решится хулить Иисуса Христа как Сына Божия, подвергает сомнению и отрицанию Его божественное достоинство, Его чудесные дела, совершаемые силой Божией, тогда грех хулителя Сына Божия квалифицируется как хула на Духа Святого»[718].

Как бы то ни было, невозможность отпущения греха против Святого Духа разумеется здесь нравственная – со стороны грешника, а не со стороны благодати Божией. Грех этот непростителен не потому, чтобы он превышал беспредельное милосердие Божие: «Кровь Иисуса Христа, Сына Его (Божия), очищает нас от *всякого* греха» (1Ин.1: 7. Ср. Ефес. 1: 7), но потому что такие грешники при своем упорстве и нераскаянности неспособны принять прощение и воспользоваться средствами спасения (2 Фесс. 2: 10). *Св.*

Иоанн Златоуст говорит, что бывали случаи, когда «и сия вина (то есть хула на Духа Св.) была отпущена раскаявшимся»[719].

Типичным примером греха против Духа Святого может служить предательство Иисуса Христа Иудой Искариотским, которого Сам же Он избрал в числе других Своих учеников (Ин.7: 70). Что Иуда получил глубокое впечатление от святейшей личности Спасителя, это видно из признания его по поводу совершенного им преступления: «Согрешил я, предав кровь невинную» (Мф.27: 4). Тем не менее из ненависти к Христу он изменил Ему самым вероломным образом. Некоторые оспаривают, можно ли назвать это предательство Иуды грехом против Св. Духа на том основании, что, когда Иуда совершил свое гнусное дело, «еще не было на них (то есть на апостолах) Духа Святого, потому что Иисус еще не был прославлен» (Ин.7: 39). На это мы можем заметить, что и тогда «сердца апостолов уже горели в них» (Лк.24: 32), чувствуя присутствие с ними Бога во плоти, хотя Дух Святый еще не был излит на них, и что Сам Спаситель сказал об Иуде: «Лучше было этому человеку не родиться» (Мф.26: 24), чем, по-видимому, дал понять, что для его греха нет прощения.

Круг смертных грехов завершается грехами, так называемыми *вопиющими на небо* (Иак. 5: 4), чем обозначается особенная тяжесть этих грехов, каковы: вольное убийство (Быт. 4: 10), содомское дело (Быт. 18: 20), лишение мзды наемников (Иак. 5: 4), противление родителям и непочитание их (Исх. 21: 15) и пр.

Смертный грех есть *тяжкий* грех в собственном и строгом смысле слова. Тем, которые в состоянии этого греха оставят земную жизнь, вечный Судия скажет: «Отойдите от Меня все делатели неправды» (Лк.13: 27). «Идите от Меня, проклятые, в огонь вечный» (Мф.25: 41). «Или вы не знаете, – пишет *ап. Павел*, – что неправедные Царства Божия не наследуют? Не обманывайтесь: ни блудники, ни идолослужители, ни прелюбодеи, ни малакии, ни мужеложники, ни воры, ни лихоимцы, ни пьяницы, ни злоречивые, ни хищники Царства Божия не наследуют» (1Кор.6: 9–10).

Новейшее неверие возмущается по поводу вечности мучений смертных грешников. Но уже один здравый смысл указывает на соразмерность вечных мучений с тяжестью греха, даже на необходимость этих мучений. Только мысль, что вечное спасение подвергается опасности вследствие нарушения заповедей Божиих служит достаточным ручательством исполнения их. Если бы люди могли надеяться в другой жизни возвратить потерянное, то меньшинство людей заботилось бы здесь, на земле, о заповедях Божиих. Земная жизнь – время приготовления к вечности. Со смертью время испытания кончается. Где дерево упадет, там оно остается лежать.

Но вечные кары грешников, говорят, не согласны с божественной справедливостью. Справедливо ли наказывать вечными муками за грех, совершенный, может быть, в одно мгновение? Но наказание сообразуется не с временем совершения преступления, а с важностью его. Можно в несколько минут совершить величайшее преступление, например убийство, и быть осужденным за это на бессрочные каторжные работы или даже на смертную казнь, которая ведь в известном смысле тоже есть вечная кара в порядке человеческих отношений. Казнь за преступление сильнее, чем важнее оскорбленное им лицо. Смертными грехами оскорбляется вечное существо – Бог; поэтому и возмездие за оскорбление вечного Бога должно быть также вечное. Вот почему Свящ. Писание так часто напоминает нам о необходимости бороться с этими грехами, как с «врагами нашей жизни» (Тов. 12: 10). «Подвизайся за истину до смерти, и Господь Бог поборет за тебя» (Сир. 4: 32). «Беги от греха, как от лица змия» (Сир. 21: 2).

Следуя этому наставлению, праведники Ветхого и Нового Завета во всех искушениях жизни говорили: лучше умереть, нежели согрешить. Искусительнице к прелюбодеянию отвечал *прекрасный Иосиф*: «Как же сделаю я сие великое зло, и согрешу пред Богом» (Быт. 39: 9). Поставленная в необходимость или согрешить, или попасть в руки своих преследователей и умереть, целомудренная *Сусанна* отвечала: «Лучше для меня не сделать этого, и впасть в руки ваши,

нежели согрешить пред Господом» (Дан. 13: 23). Подобным образом отвечали преследователям праведный старец *Елеазар и мать Маккавеев* со своими сыновьями (2 Макк. 6: 24 и дал.; 7: 2 и дал.). За ними следовали христианские мученики и святые всех веков. Они терпели тягчайшие страдания и преследования, подвергались даже ужаснейшей смерти, чтобы только сохранить свою совесть чистой от грехов. Каждый христианин, желающий спасти свою душу, должен последовать их примеру[720].

Что касается грехов *несмертных*, иначе *простительных* (peccata venialia), то по противоположности со смертными они суть те, которые не погашают жизни духовной, не отдаляют человека от Бога, так что можно ему без смущения обращаться к Богу и беседовать с Ним. Таких грехов бесчисленное множество, и от них никто не свободен. Поэтому и трудно определить, какие именно эти грехи, тем более, что несмертность греха зависит не от одной только маловажности предмета его, но и от внутреннего расположения духа. Положительно только можно сказать, что все грехи невинного неведения (1Тим.1: 13), неосмотрительности ненамеренной, иногда неприличия и неблагоразумия легкого, суть грехи несмертные, извинительные, потому особенно, что в них не участвовало намерение и желание сделать что недоброе[721].

Как ни важны обсуждаемые здесь различия в грехе, однако ж каждый единичный грех может быть правильно понят только в том случае, когда он будет поставлен в связь с общим состоянием греховной воли человека в данное время, то есть с тем, что называется *порочным*, или *греховным*, его состоянием. Под именем порочного состояния разумеется именно произвольное и беспечное пребывание в грехе, продолжающееся до тех пор, пока греховная воля по какому-либо особенному случаю не примет другого направления. Такие состояния особенно опасны, и подобно отдельным грехам и порокам, весьма разнообразны. Из самолюбия как из своего корня развиваются все главнейшие *виды* порочных состояний. Из этих видов в особенности замечательны: состояние нравственного *неведения*, нравственной *беспечности*,

нравственного *самообольщения*, нравственного *лицемерия*, нравственного *рабства*, нравственного *отчаяния* и нравственного *ожесточения.*

Состояние *нравственного неведения* бывает тогда, когда человек, увлекаясь материалистическими воззрениями, корыстными расчетами и другими пороками господствующего духа времени, теряет всякий интерес к нравственным вопросам и под влиянием извращенных понятий по духу времени он или совсем не имеет представлений о своей греховности и о средствах для борьбы с ней, или имеет о том представления смутные, сбивчивые и неопределенные. Таково было состояние рода человеческого во времена язычества, когда, по словам ап. Павла, люди «поступали по суетности ума своего…, будучи помрачены в разуме, отчуждены от жизни Божией», не знали Христа, не участвовали в «заветах обетования, не имели надежды и были безбожниками в мире» (Ефес. 4: 17–18, ср. 2: 12). Нравственность в данном состоянии обыкновенно заменяется приличиями, добродетель – внешней благовидностью и долг – юридической законностью поступков без морального духа, оживляющего их. Учение о духовном возрождении, о евангельских блаженствах, о плодах Духа Святого и пр. кажется тогда или непонятным, или несовершенным, или даже ничего не значащим. Если неведение это происходит по собственной воле, по небрежности и нерадению людей о приобретении истинного нравственного познания, по пристрастию к духу времени, то находящиеся в нем весьма виновны перед судом правды Божией. Но не без вины и те, кто, не отвергая христианской нравственности в душе, не учатся ей сами и детей своих не наставляют истинам благочестия христианского. Предостерегая верующих от этого неведения, ап. Павел говорит: «Оставляя времена *неведения*, Бог ныне повелевает людям всем повсюду покаяться» (Деян.17: 30). «Не безопасно, – говорит *св. Василий Великий*, – грешить и по *неведению"* (Лук. 12: 47–48)[722].

В состоянии *нравственной беспечности* (securitas, то есть свобода от всякой заботы или тревоги) человек, не имея ни любви к добру, ни страха наказания за грехи, не хочет

углубиться в самого себя и узнать, как повелевает жить закон Божий и согласны ли с ним дела его, а спокойно продолжает жить, как жил, не заботясь о своем нравственном усовершенствовании. Это есть состояние естественного человека, состояние язычества, в котором люди живут «без закона» (Рим.7: 9). Ап. Павел сравнивает такое состояние с состоянием сна: «Встань спящий, и воскресни из мертвых, и осветит тебя Христос» (Ефес. 5: 14; ср. Рим.13: 11–12). В таком состоянии находились люди перед потопом, когда они «ели, пили, женились и выходили замуж, до того дня, как вошел Ной в ковчег; и не думали, пока не пришел потоп и не истребил всех» (Мф.24: 37–39). Такое состояние переживали люди и во дни Лота: «ели, пили, покупали, продавали, садили, строили; но в день, в который Лот вышел из Содома, пролился с неба дождь огненный и серный и истребил всех» (Лк.17: 28–29). В таком же состоянии, по словам Спасителя, будут находиться люди перед вторым Его пришествием (Мф.24: 37–39; Лк.17: 26–29), так что «когда будут говорить: мир и безопасность; тогда внезапно постигнет их пагуба» (1 Фесс. 5: 2–3). «Сообразно с веком сим» (Рим.12: 2), они будут жить в полной беспечности, пока не застигнет их страшный переворот. И как это было с непослушными современниками Ноя и Лота (2Петр. 2: 5–7), их беспечность будет основываться на их невнимательном отношении к свидетельству истины. Точно так же и в наше время весьма многие живут в беспечности, не обращая внимания на свидетельство Христа и апостолов о Боге, сверхчувственном мире, будущем суде и грядущем воздаянии.

Если в состоянии нравственной беспечности человек-грешник не думает о своем исправлении, то в состоянии *нравственного самообольщения* он отрицает самую необходимость этого исправления. Это состояние бывает тогда, когда человек, замечая в себе некоторые мнимые или действительные совершенства, не видит уже за ними никаких недостатков в своем нравственном повреждении, почему с самодовольством засматривается на себя и ставит себя выше и совершеннее других людей. Типом такого человека может служить богатый евангельский юноша, вообразивший, что он

сохранил все заповеди от юности своей (Мф.19: 20). Вот чувствования такого человека: «Я богат, разбогател и ни в чем не имею нужды», а между тем не знает, что он и «несчастен, и жалок, и нищ, и слеп, и наг» (Апок. 3: 17). Вот речи самообольщенного: «Я не таков, как прочие люди, грабители, обидчики, прелюбодеи» (Лк.18: 11). Фарисеи – вот образцы самообольщенных людей. Признаки этого фарисейского духа: выставлять на вид при всяком случае свои добродетели и совершенства, а недостатки скрывать от других и от себя; с удовольствием слушать похвалы себе от других; оскорбляться и падать духом, когда, по-видимому, не замечают наших совершенств; с ревностью и самодовольством порицать недостатки других; не принимать ни от кого совета и не оказывать никому послушания. Гордость, самолюбие, неопытность и опрометчивость, по которой случайные расположения духа, производимые природой или даже духом обольщения по подражанию благодати, иногда почитаются плодами св. Духа – вот причины нравственного самообольщения. Жестокость сердца, ригоризм и деспотизм – вот следствия этого состояния.

В состоянии нравственного самообольщения греховная воля человека очень часто обращает себе на служение разум, который показывает ему грех в ином, новом свете и тем успокаивает его и помогает ему возвратить себе потерянную беспечность. Весьма многие из самообольщенных, не желая порвать связь с нравственностью долга и совести, хотели бы устроить *компромисс* между нею и своими естественными склонностями, то есть хотели бы служить двум господам (Мф.6: 24). Они проводят всю свою жизнь в постоянных сделках между грехом и совестью, вследствие чего жало совести более и более притупляется. Сначала человек старается убедить себя, что идея безусловного требования нравственного закона слишком высока для того, чтобы обыкновенный человек мог осуществить ее. Поэтому он, сознавая, что без нравственности нельзя обойтись, усвояет себе ходячее учение, по которому не следует отдаваться чрезмерным идеальным требованиям, а достаточно держаться нравственности средней руки,

допускающей умеренность в грехах. Но потом человек, пользуясь услугами греховного разума, приходит к убежденно, что и нет надобности избегать грехов, так как вся нравственность совести принадлежит к области устарелых и отживших преданий. *Скептицизм*, которым человек старается уклониться от велений долга, мало-помалу переходит в *догматизм*, то есть в систему определенных положений, отрицающих *нравственный миропорядок* и на место его поставляющих *физический* порядок вещей. Нравственность долга заменяется здесь инстинктом и естественными влечениями; цель жизни полагается в возможно большем количестве наслаждений; противоположность между добром и злом сменяется здесь противоположностью между приятным и неприятным, полезным и вредным; высшим нравственным принципом является положение: люби себя самого больше всех и всё другое ради себя самого[723].

Итак, люди, находящиеся в самообольщении, нередко изобретают себе теории для того, чтобы спокойнее грешить. Это изобретение и усвоение ложных учений в интересах греха Священное Писание называет πλάνη, то есть таким заблуждением, которое возникает не из одного лишь неведения, а равным образом из греховной воли человека (1Тим.1: 19), ставящего призраки на место истины. Ап. Павел предостерегает от такого самообольщения, когда говорит людям, отрицающим нравственный миропорядок: «не обманывайтесь (μὴ πλανάσθε – не заблуждайтесь); Бог поругаем не бывает» (Гал. 6: 7). Об этом же говорит ап. Иоанн: «Если говорим, что не имеем греха, обманываем самих себя (ἑαυτοῦς πλανώμεν), и истины нет в нас» (1Ин.1: 8). Мало того, ап. Павел учит, что Бог в наказание за грехи подобных людей посылает им «действие заблуждения (ἐνέργει πλάνης – сильные заблуждения), так что они будут верить лжи» (2 Фесс. 2: 11).

Чем глубже человек входит в создаваемую разумом греховную нравственность, которая ставится им на место долга и совести, тем более он погружается в царство лжи. Новая, дальнейшая ступень в этом царстве есть *нравственное лицемерие*. На этой ступени человек не только предается

самообольщению и его иллюзиям, но, пребывая по сердцу рабом греха, старается казаться, однако ж, благочестивым и сохранять на себе всю личину честности, чтобы через то или снискать себе уважение от других, или, по крайней мере, успешнее скрыть свои порочные склонности. Яснейший пример лицемерия, как и самообольщения, в области религии и нравственности, Евангелие представляет нам в лице фарисеев, которые надевали на себя маску благочестия, чтобы «показаться пред людьми благочестивыми» (Мф.6: 5, 16; ср. Лк.12: 1; 2Тим. 3: 5).

Но лицемерие может быть и в других сферах жизни – в любовных сношениях между мужчиной и женщиной, когда соблазнитель ложно клянется в вечной любви и верности; в дружеских отношениях между людьми, когда они прикидываются друзьями; в политической жизни, когда тираны, как и поборники свободы, фальшиво заявляют о глубокой любви к отечеству и об общественном благополучии и этим достигают того, что склоняют легковерных людей к своим собственным целям. Немало лицемерия встречается в дипломатии, в науке и искусстве, когда выставляется напоказ чистая бескорыстная любовь к высшим идеалам, между тем как в действительности человек стремится просто к одобрению со стороны толпы. Частичное же лицемерие встречается всюду в жизни, и в общественных отношениях люди вопреки предписанию ап. Павла (Ефес. 4: 25) нередко обманывают друг друга, злоупотребляя языком в целях взаимной тщеславной лести. Где только говорятся пустые, бездушные фразы, там уже есть лицемерие[724]. Касательно этого состояния *св. Василий Великий* пишет: «Не помрачай лица своего, *якоже лицемери.* Лице помрачается, когда внутреннее расположение затемняется внешней притворной личиной, закрываемое ложью как завесой. Тот лицемер, кто на зрелище принимает на себя чужое лице: будучи рабом, представляет нередко лице господина, и будучи простолюдином, – лице царя. Подобно сему, и в этом мире многие, как на позорище собственной жизни, лицедействуют, иное нося в сердце, а иное выставляя напоказ людям. Поэтому не помрачай лица. Каков ты сам в себе, таким и кажись… Что

делается напоказ, то не приносит плода, который бы соблюдался до будущего века, но ограничивается людского похвалой»[725].

Хотя лицемер по характеру своих эгоистических целей чужд и далек от общества, однако ж он в достижении их нуждается в последнем и не может обойтись без помощи других людей. Но он, конечно, не смеет рассчитывать на то, чтобы людям мог нравиться голый эгоизм. Добро настолько властно и привлекательно для всех, что лицемер не иначе может найти доступ к людям, как под видом добра. Поэтому он пользуется добром, как простой маской, чтобы в таком наряде достигнуть своих целей. Таким образом лицемерие в своих недрах скрывает глубокую, низкую трусость, характеризующую собою сущность зла. Истинно существующее есть только добро, зло же никогда не смеет быть *самим* собою, а должно прилаживаться к добру, рядиться в его одежду. «Лицемерие, – говорит *Ф.М. Достоевский*, – есть невольная дань добру[726].

Состояние *нравственного рабства* (status servitutis) бывает тогда, когда в человеке до того ослабевает сила свободы и он так подчиняется какой-либо греховной привычке или страсти, что не в силах бывает бороться против нее, считая обращение для себя невозможным, и она обращается для него в потребность и как бы в другую природу. Такой человек, ощущая в себе присутствие «закона греховного» (Рим.7: 23) и сознавая, что он «продан греху» (Рим.7: 14), мало-помалу становится действительно «рабом греха» (Ин.8: 34; ср. 2Петр. 2: 13). В подобном состоянии человек знает закон и уважает его, ненавидит грех и не хочет делать его, но греховная привычка влечет его против воли; он сам себя осуждает, досадует, кается, плачет, но в то же время делает грех (Рим.6: 16–23; 7: 14–24). Соответственно *тройственной* похоти состояние рабства, главным образом, является в трех видах: *плотоугодия*, *любостяжания* и *гордости*, – и есть столь тяжкий нравственный недуг, что в Священном Писании приравнивается к идолопоклонству, потому что доводит человека до практического безбожия (Филип. 3: 19; Ефес. 5: 5).

Неразлучный спутник греховного рабства есть состояние *нравственного отчаяния*, – когда человек, пробудившись от своей греховной дремоты, и представляя, с одной стороны, всю глубину своего падения, а с другой – всю строгость правосудия Божия, теряет всякую надежду в своем спасении не только на себя самого как нравственно-свободное существо, но и на Бога, будучи занят той мыслью, что его несчастье превышает милосердие Божие. Это есть состояние полной нравственной беспомощности, в котором все возможности исчезают, все двери и пути закрыты для человека. Отчаяние есть последний результат греха, если только избавление от этого ада не последует через покаяние, привлекающее милость Божию. Оно есть сущность самого ада, почему над воротами последнего в поэме *Данте* написано: «Оставьте всякую надежду, входящие сюда». Примеры такого безнадежного состояния – Каин (Быт. 4: 13) и Иуда предатель, покончивший с собой самоубийством (Мф.27: 3–5).

Но самый опасный из нравственных недугов – это состояние *ожесточения.* В состоянии нравственного рабства и даже отчаяния у человека есть еще хотение делать добро, но недостает силы. Но в ожесточении человек, зная добро и сознавая в себе даже достаточную силу для совершения его, обнаруживает, однако ж, полную невосприимчивость к нему, так что он, смотря очами, не видит, и слушая ушами, не слышит и не разумеет сердцем (Ис. 6: 9–10). Это есть состояние полного опустения и одичания нравственного чувства (ἀπηλγηχότες – Ефес. 6: 19), совершенного прекращения функций совести, следовательно, состояние нравственной мертвенности[727]. Но это еще только *пассивная* сторона ожесточения. *Активная* же сторона этого состояния состоит в полной, чисто сатанинской ненависти к добру, направленной единственно к ниспровержению и разрушению царства добра. Что среди людей может существовать такая демонская ненависть к добру, это видно из того встречающегося нередко «сорадования неправде» (1Кор.13: 6), которое обнаруживается в маниакальном удовольствии разрушения или уничтожения, как это было, например, у императора *Калигулы*, который пожелал

однажды, чтобы все головы римского народа имели одну только шею, так чтобы можно было все их отсечь одним ударом[728]. Не напрасно поэтому слово Божие называет этого сорта людей, представляющих в себе крайний предел ожесточения, «сынами диавола» (Ин.8: 34; 1Ин.3: 8). Предпочитая зло вопреки собственной совести, добру и находя постоянно удовольствие только в нем одном такие люди упорно хотят и творить лишь одно злое, чтобы распространить и утвердить царство и господство зла. «Отойди от нас, – говорят они Богу, – «не хотим мы знать путей Твоих!» (Иов. 21: 14). А пророк Иеремия говорит о них: «О, Господи!.. Ты поражаешь их, а они не чувствуют боли; Ты истребляешь их, а они не хотят принять вразумления; лица свои сделали они крепче камня, не хотят обратиться» (Иерем. 5: 3). Так как человек в этом состоянии намеренно отвергает самую благодать Божию, без которой ни один недуг не уврачуется, то очевидно из этого состояния всего труднее и едва ли возможно освободиться тому, кто имел несчастие глубоко предаться ему. Такое состояние Священное Писание представляет нам, например, в Фараоне (Исх. 5: 2).

XXV. Нравственное вменение

Право и власть вменения. – Наказующая справедливость. – Условия нравственного вменения и правила для оценки нравственных поступков. – О столкновении обязанностей. – Казуистика. – Вопрос о так называемых действиях нравственно-безразличных. – Область нравственно-дозволенного

В добродетельной жизни христианина заключается вся полнота его блаженства временного и вечного, а в греховной жизни – страшная бездна зла и мучений временных и вечных. Добро и зло, по выражению Моисея, предлагаются как жизнь и смерть, как благословение и проклятие (Втор. 30: 15–19). Всякий свободно может избирать добро и зло, но за свой выбор всякий отвечает, так как этого требует закон нравственного вменения. Под именем нравственного вменения разумеется то суждение, по которому кто-либо признаётся виновником известных действий и их следствий, и, смотря по их качеству, достойных одобрения или порицания, награды или наказания. Не только это понятие, но и самое слово «вменение» (λογίζεσθαι) заимствованы из слова Божия (Рим.4: 8; 2Кор. 5: 19. Ср. Быт. 15: 6; Числ. 18: 27; Пс. 31: 1–2).

На чем же основывается *право* и *власть* нравственного вменения? На праве нравственной личности *свободно* развиваться сообразно с требованиями нравственного закона. При измене требованиям закона это право попирается; напротив того, при выполнении их оно споспешествуется. Мы вменяем себе или другим известный поступок в нравственную вину или в нравственную заслугу именно потому, что этой деятельностью вводится в мир развивающихся личностей или нестроение, беспорядок – словом, грех, или порядок, гармония и разумное достижение цели бытия. Но этого мало. Мы вменяем себе известные действия или в нравственное достоинство, или в нравственный недостаток не потому только, что хотим или имеем право свободно развиваться сообразно с требованиями нравственного закона, но и потому, что должны так развиваться. Наше развитие хотя и принадлежит нам, но в то же время есть

богоустановленный порядок Верховного Законодателя в мире свободных личностей; и следовательно, нарушение этого порядка мешает исполнению богоустановленного закона, а, напротив, сохранение споспешествует исполнению его.

Отсюда уже открывается, что вменяемость наших поступков в *безусловном* смысле принадлежит одному *Богу*, и совершенно верное вменение может быть только на Его праведном суде; потому что Он один есть Верховный Законоположник – Творец нравственного порядка в мире личностей (Иак. 4: 12); Он один совершенно знает, как все силы, все самые сокровенные расположения и намерения человека, так и все обстоятельства его жизни. Для Него одного нет ничего тайного. Не только в мире вещественном, где всё происходит по закону необходимости, но и в области нравственных действий, где многое зависит от произвола существ разумных и потому имеет характер явлений и событий случайных, «всё обнажено и открыто пред очами Его» (Евр. 4: 13). «Господи! – взывает Псалмопевец, – Ты испытал меня, и знаешь. Ты знаешь, когда я сажусь, и когда встаю; Ты разумеешь помышления мои издали… Еще нет слова на языке моем, – Ты, Господи, уже знаешь всё совершенно… В Твоей книге записаны все дни, для меня назначенные, когда ни одного из них еще не было» (Пс. 138: 1–2, 4, 16). В этом же, то есть в абсолютном смысле, вменяемость принадлежит и *св. Церкви*, в которой по неложному обетованию слова Божия обитает «ум Христов» (1Кор.2: 16), о которой Иисус Христос сказал: «Скажи церкви: а если и церкви не послушает (брат твой): тогда будет он тебе, как язычник и мытарь» (Мф.18: 17), и в которой «что свяжется на земле, то будет связано на небе; и что разрешится на земле, то будет разрешено на небе» (Мф.18: 18). Право и власть вменения в *относительном* смысле принадлежит потом власти гражданской, родительской и вообще *всякой власти*, законно заменяющей гражданскую и родительскую власть: «Нет власти, – учит ап. Павел, – не от Бога; существующие же власти от Бога установлены» (Рим.13: 1). Наконец, относительное право и относительная власть вменения при посредстве совести, то награждающей нас миром и спокойствием, то наказывающей нас мучением и

беспокойством, принадлежит и *нам лично* (Рим.2: 14–15), и именно потому, что в совести нашей мы слышим относительный голос Божий.

Против указанного нами права и власти вменения возражают *детерминисты* различных школ. Так, одни, отвергая бытие в человеке свободы или перенося ее в *esse* человека, то есть в его врожденный характер, а не в *operari*, то есть в его частные поступки, естественно и вменение и ответственность относят не к поступкам, но к esse, к тому, что есть человек по своему индивидуальному характеру. Но это вменение не имеет никакого нравственного значения. Нравственная ответственность и нравственное вменение возможно только при том условии, если этот характер находится в какой-либо зависимости от самого человека, если последний сам воспитывает свой характер, видоизменяет его, воздействует на него. Но коль скоро индивидуальный характер, из которого необходимо и неминуемо следуют все дела, врожден, неизменен и неподвижен, то нравственное вменение и нравственная ответственность совершенно непонятны и неестественны. При том же ложно то мнение, по которому будто бы свобода наша присуща только первоначальному акту нашего esse, а не всей совокупности operari, то есть не каждому поступку в частности. Другие говорят, что абсолютное признание себя виновником известных поступков может основываться только на недоразумении. Каждый поступок человека есть продукт природных, исторических, этнографических и географических условий жизни, поэтому мы можем быть признаваемы лишь нравственно больными, но не вменяемыми или ответственными. Иные говорят еще, вменение, понимаемое в смысле осуждения или одобрения совести, основывается или на общественном самосохранении (*Молешотт*), или на устрашении *(Милль)*, или на возмездии *(Литтре)* и, следовательно, не имеет нравственного характера. Существует еще мнение, по которому вменение есть только следствие приятного или неприятного волнения, испытываемого человеком в совести, но это волнение по своей сущности ничем будто бы не отличается от того волнения, которое возбуждается

в человеке при виде какого-нибудь природного своего недостатка или совершенства. В этом случае вменение, то есть мучение или одобрение совести, хотят свести на простое, естественное, чуждое всякого нравственного смысла и характера чувство приятности или отвращения, возбуждаемое благоприятными или неблагоприятными условиями развития нашей деятельности. Что же касается превращения этого чувства приятности и неприятности в чувство самоодобрения или самоосуждения, то оно будто бы приобретается постепенно под условием социальной жизни, где в видах общественной полезности за одни поступки награждают, а за другие наказывают.

Очевидно, все подобного рода софизмы и возражения основываются или на известном уже нам отвержении свободы воли, или на признании личной инициативы деятельности недостаточным основанием для вменяемости и требовании инициативы безусловной, или, наконец, на извращении понятия о совести как силы не только судящей наши поступки, но и наказывающей или награждающей нас за них. Факт вменяемости есть факт всеобщий; основы его глубоко заложены в нравственном сознании человечества.

В этом отношении особенно интересны возражения против вменяемости наших поступков известного философа – моралиста *Владимира Соловьева*. Идея воздаяния, или вменения, признается им прямо противонравственной, *варварской.* Наложение на виновного той или другой кары, по нему, совершенно безцельно, если ею не может быть достигнуто его исправление. Наказание, – говорит он, – только тогда нравственно позволительно, когда оно полезно для самого преступника. По мнению его, никогда еще не было случая, чтобы, например, казнь убийцы воскрешала убитого, а между тем она делает несчастным преступника. Зачем же исправлять зло причинением нового зла, если это никому не нужно?[729]

Но причинение страданий виновному имеет смысл не только тогда, когда от этого приходит польза для него самого или для общества, но и тогда, когда оно нисколько не способствует предупреждению преступлений и исправлению

преступников. Держаться иного воззрения – значит становиться на точку зрения или дряблой гуманности, возвышающей милость на счет правды, или грубого утилитаризма, объявляющего верховным началом нравственности идею пользы. А между тем, как замечает *С. Франк*, существует целый ряд импульсов, не направленных ни на собственное благо, ни на благо ближних и тем не менее обладающих бесспорной моральной ценностью... Нам нужно, чтобы в мире царила гармония, чтобы в нем воплотились известные идеи, чтобы осуществилось что-либо ценное, и мы чувствуем потребность содействовать этому, отнюдь не задаваясь вопросом, полезно или приятно это какой-либо личности, какому-либо мне или тебе[730]. Мы заинтересованы в том, чтобы в мире осуществлялась справедливость, чтобы добродетель награждалась, а порок наказывался. Мы испытываем чувство досады, когда видим, что преступная воля остается безнаказанной, и, наоборот, получаем нравственное удовлетворение, когда гнусное преступление влечет за собой заслуженную кару. Даже в случае убийства, хотя наказание убийцы не вернет жизни умершему, однако им может быть удовлетворено возмущенное чувство родственников убитого и всего общества[731].

Итак, истинная цель *наказания* есть *справедливое возмездие*, дабы «суд возвратился к правде» (Пс. 93: 15), дабы «все заповеди Божии утвердились» (Пс. 110: 8) и человек пожал то, что посеял (Гал. 6: 7). Наказание есть божественная реакция против неправды греха; «ибо открывается гнев Божий с неба на всякое нечестие и неправду человеков, подавляющих истину неправдою» (Рим.1: 18). Оно есть праведное воздаяние за грех, которое, падая на голову грешника, заставляет его вкушать плоды дел своих, и этим восстановляет нарушенный грехом нравственный миропорядок[732]. Что исправление виновного необходимо не входит в понятие о цели наказания, а имеет только побочное значение, это ясно видно из беседы Спасителя о последнем суде Его, где всем осужденным произносится приговор отвержения от лица Божия (Мф.2: 41–46). Здесь нет речи об исправлении, а только о воздаянии. Но пока длится

время благодати, время воспитательного промышления Божия о спасении человека (Иезек. 18: 23), без сомнения, наказание может иметь свойство и исправительной меры. «Сын мой! Не пренебрегай наказания Господня и не унывай, когда Он обличает тебя. Ибо Господь, кого любит, того наказывает; бьет же всякого сына, которого принимает» (Евр. 1:, 5–6. Ср. Прит. 3: 11–12). Тем не менее повторяем: наказание есть прежде всего праведное воздаяние за грех (Рим.2: 5). Можно, конечно, сказать, что грешник носит свое наказание в себе самом, в том беспокойстве, в той тревоге, которая наполняет его сердце, и чем глубже впадает он в грех, тем более исполняется на нем изречение: «Скорбь и теснота всякой душе человека, делающего злое» (Рим.2: 9). Но правосудие Божие проявляется и во внешнем состоянии человека, в тех превратностях жизни, которые в качестве наказания постигают его. Самое же страшное проявление наказующей правды Божией бывает тогда, когда грех сам становится возмездием за грех, когда Сам Бог предает людей их собственным грехам (Рим.1: 26–28), ослепляет их глаза, окаменяет их сердца, так что они не видят своими глазами и не разумеют своим сердцем (Ин.12: 40); мера их беззакония исполняется, и их постигают тем большие наказания.

Чтобы вменение нам наших действий в вину или заслугу, в награду или наказание могло иметь место и было справедливым, для этого необходимы следующие три *условия*: знание нравственного закона, свобода воли и физическая возможность.

Без *знания закона* нет обязательности действия и нет вменяемости. Не зная закона, нельзя исполнять его, и нельзя судить человека по закону, не зная которого, он не мог и жить по нему. Об этом неведении закона Иисус Христос говорил иудеям: «Если бы вы были слепы, то не имели бы на себе греха… Если бы Я не пришел, и не говорил им, то не имели бы греха… Если бы Я не сотворил между ними дел, каких никто другой не делал, то не имели бы греха» (Ин.9: 41; 15: 22, 24). «До закона грех был в мире, – говорил и ап. Павел, – но грех не вменяется, когда нет закона» (Рим.5: 13). Впрочем, незнание закона, происходящее

от нежелания самого человека узнать его, вменяется ему в вину и наказание. Если бы неведение освобождало нас от всякой ответственности, то обязательность нравственного закона для нас зависела бы от нашего случайного и изменчивого знания его. Но ведь этот закон есть закон самого нашего бытия независимо от того, знаем ли мы его или нет, и каждое из проявлений нашей воли подлежит его суду. Что незнание закона не совсем свободно от вины, это видно из молитвы Спасителя на Кресте за своих врагов: «Отче! *прости* им; ибо *не знают*, что делают» (Лк.23: 34). Неведение здесь, очевидно, считается причиной снисхождения, но если бы оно могло устранить всякую виновность, то, конечно, было бы излишне молиться и о прощении. О рабе, не знавшем воли своего господина и сделавшем достойное наказания, Иисус Христос говорит, что он будет также бит, хотя и меньше, чем тот, который знал волю Господина (Лк.12: 47–48). «Тиру и Сидону *отраднее* будет в день суда», нежели «роду сему» (Мф.11: 22; Ср. Лк.11: 32). Это потому, конечно, что во дни Христа людям предъявлялись такие ясные свидетельства истины, которые недоступны были прежним поколениям людей (1Ин.1: 1–2. Ср. Лк.10: 23–24). Ап. Павел говорит о себе, что он гнал Церковь Христову «по неведению, в неверии» (1Тим.1: 13); тем не менее он называет себя «первым» из грешников (1Тим.1: 16). И язычники, не знавшие откровенного закона Божия, по слову апостола, были «безответны» в своем нечестии и неправде, так как не лишены были всякой возможности познать Бога (Рим.1: 19–20). История *миссии* свидетельствует, что дикие народы, стоявшие на самом низком уровне нравственного развития, как только принимали христианство, отнюдь не находили себе извинения в своем темном неведении, а строго обвиняли себя, глубоко сознавая свою греховность и истинно сокрушаясь о своих грехах.

Без *свободы* наши действия были бы только действиями необходимости – роковой, физической, и не имели бы нравственной заслуги: «Если делаю что добровольно (то есть благовествую), – говорит ап. Павел, – то буду иметь награду» (1Кор.9: 17).

Только свобода воли сообщает нашим поступкам нравственный характер, и через нее происходит то, что известные действия вменяются нам как их виновникам. Следовательно, где нет свободы, там не может быть и вменения. Так, когда в период христианских гонений от язычников последние насильственно руками христиан повергали ладан для курения перед идолами или оскверняли христианских женщин[733], то в подобных случаях, конечно, не могло быть речи о вменении. Мы признаём себя ответственными не за всякую душевную испорченность, а только за ту, в создании которой участвует наша свобода. Унаследованные от природы психические недостатки возбуждают в нас лишь чувство сожаления, может быть, отвращения, но не нравственного негодования. Когда же и последнее имеет место, то это объясняется тем, что мы предположительно считаем человека свободно создавшим те дурные качества, которые, быть может, являются недостатками природы. В таком гипотетическом обвинении человека в нравственной испорченности инстинктивно сказывается убеждение в огромном значении свободы в деле устроения душевной жизни. Мы сознаём, что какую бы силу ни имели наследственность и вся совокупность внешних факторов, всё-таки они сами по себе не сделали бы человека дурным, если бы им постоянно и всячески противодействовала его свободная воля. И чем очевиднее участие свободы человека в известном поступке, тем решительнее мы считаем его виновником. Если, например, преступник имел дурных родителей и не получил надлежащего воспитания, это служит основанием к смягчению его вины. Наоборот, если известное лицо обладало всеми данными, чтобы не делать зла, и все-таки его делает, мы считаем его особенно виновным и т.д. «Иный, – говорит *св. Василий Великий*, – согрешил, будучи сначала воспитан худо: потому что и на свет произведен родителями не праведными, и рос, слыша и видя речи и поступки беззаконные, а у другого было многое, что призывало его к добродетели: честное воспитание, советы родителей, взыскательность учителей, слышание словес Божиих, образ жизни упорядоченный, и всё

прочее, чем душа руководится к добродетели; но и он впоследствии поползнулся в подобный грех: таковый не по справедливости ли будет признан достойным тягчайшего наказания? Один будет осужден вследствие спасительных побуждений, всеянных в умы наши, и именно за то, что не воспользовался ими здраво, а другой сверх сего и за то, что сделал напрасными все данные ему пособия и по невнимательности увлекся в порочную жизнь»[734].

Наконец, без *физической возможности* нет нравственного обязательства. Нравственный закон не может обязывать к тому, что превышает физические силы человека (Втор. 30: 11–14; Рим.10: 6–10), и не может быть исполнено по физической невозможности, например, по причине болезней, смерти и т.п. Впрочем, в данном случае надобно принять во внимание следующее соображение: часто случается, что физическая невозможность есть следствие нашей же греховности, а нам вменяется не только грех, но и его последствия (Мф.18: 6–7; 23: 13, 15, 29–36; 1Тим.5: 22 и др.), или, как говорили схоластики: causa causae est etiam causa causalis.

Все указанные условия вменяемости имеют приложение не только к нашим действиям, но и к действиям других людей (Мф.23: 29–36; Ефес. 5: 11). Чужие грехи именно вменяются нам тогда и столько, когда и сколько участвует в них наша свобода, наше знание закона и наша физическая возможность. Участие в чужих делах схоластики выразили в следующем стихе:

Iussio, consilium, consensus, palpo, recursus,

Participans, multus, non obstans, non manifestans.

Св. Дионисий Ареопагит определяет нравственное достоинство и недостоинство наших действий тремя сторонами, а именно предметом, целями и обстоятельствами (по вопросам: quis, quid, ubi, cur, quomodo, quando, quibus auxiliis). Другие же моралисты для оценки наших действий обращают внимание на лицо действующее, на предмет действия, на цель его и т.д. «Не станем просто судить о делах, – говорит *св. Иоанн Златоуст*, – но будем тщательно вникать во время, причину, намерение, в различие лиц и во все другие обстоятельства, иначе нельзя дойти до истины»[735]. В отношении к *лицу* действующему должно

обращать внимание на благоприятные или неблагоприятные условия его действования. Лепта евангельской вдовицы была ценна гораздо больше щедрых пожертвований богачей. В отношении к *предмету* деятельности нужно обращать внимание на большую или меньшую важность его, как и слово Божие говорит, что в законе есть *вящее* и менее существенное; на степень напряжения и усилий нравственных сил души при совершении действия и на большую или меньшую обширность объема наших действий. Наконец, в отношении к *цели* действия, если по *иезуитской* морали цель оправдывает средства, то по *ригористической* морали средства и цель оправдывают последствия действий. Вполне нравственным действием может быть названо то, которое и по своей цели, и по своим средствам, и по своим последствиям одинаково совершенно.

Особенно трудно судить о нравственном достоинстве человеческих действий при так называемом столкновении обязанностей (collisio officiorum), то есть при таком стечении их в одно и то же время, когда исполнение одной обязанности ведет к нарушению другой и наоборот. Существует ли подобного рода столкновение обязанностей? Большинство современных моралистов отвергают возможность такого столкновения и утверждают, что то, что называется столкновением обязанностей, в действительности есть только столкновение между обязанностью и склонностью, или столкновение между нравственными интересами, но не между обязанностями в собственном смысле. Например, жадный к деньгам нередко прикрывает свою страсть обязательною заботой о семье; склонный к обману и воровству часто оправдывается недостатком насущного хлеба и т.п. Конечно, с теоретической или идеальной точки зрения нельзя допустить столкновения обязанностей; требования долга или требования святой воли Божией не могут находиться в противоречии между собой, а должны пребывать в совершеннейшей взаимной гармонии. Притом же если обязанность в отличие от нравственного закона как общего, отвлеченного, объективного правила, не связанного непременно с таким или другим отношением к нему воли человека, есть нечто частное, конкретное и субъективное, или

иначе – привязано, так сказать, к определенному моменту и случаю жизни одного определенного лица, то, собственно говоря, обязанности никогда не могут сталкиваться между собой, то есть чтобы одна из них могла когда-либо препятствовать исполнению другой, или чтобы нельзя было исполнить какую-либо обязанность без одновременного нарушения другой[736].

Столкновение обязанностей, встречающееся в жизни людей, возникло на почве прародительского грехопадения, извратившего человеческую природу. Вследствие греха исказились самые нравственные понятия, а вместе с тем ненадежною дорогой пошло и нравственное развитие человека. При таких обстоятельствах взаимоотношение между человеческой свободой и требованиями нравственного закона сделалось ненормальным. В действиях людей сплошь и рядом стала наблюдаться путаница. При постоянной беспорядочности в человеческой жизни и деятельности, естественно, одни обязанности должны были вторгаться в сферу других. Вся почти древнегреческая трагедия вращается на столкновении обязанностей. *Орест*, герой Эсхиловой трагедии «Орестеи», имел священную обязанность отомстить за смерть своего убитого отца *Агамемнона;* но для того, чтобы исполнить эту обязанность, он должен был убить свою мать *Клитемнестру* (и ее любовника *Эгисфа),* которая оказалась убийцей его отца. В этом столкновении обязанностей Орест и погиб, сошедши с ума, чем показал, что он не столько разрешил, сколько, так сказать, «разрубил» коллизию. Столкновение обязанностей, так трагически разрешившееся для Ореста, всецело объясняется тем, что нравственная жизнь языческого народа, среди которого происходили подобные явления, развивалась неправильно. Если бы в данном случае имел место нормальный порядок жизни, то Клитемнестра не завела бы себе любовника и перед Орестом не предстала бы неизбежно коллизия[737].

Таким же неизбежным явлением представляются различные коллизии обязанностей и в *ветхозаветных* библейских книгах, в которых дается обыкновенно самое простое, непосредственное, *объективное* разрешение их. Так, в

известном испытании Авраама вошли в столкновение между собой две обязанности: обязанность отеческой любви к единственному сыну и обязанность беспрекословного повиновения Богу, повелевшему принести Исаака в жертву. Коллизия решена была в пользу последней обязанности (Быт. 22 гл.). Бывали случаи, что в сомнительных предприятиях решающее значение должен был иметь *ефод (урим* и *тумим)* (1Цар. 23: 2 и след.; 9 и след.; 30: 7 и след.). Исцеленный пророком Елисеем Нееман, военачальник сирийского царя, поклялся не приносить вперед всесожжений и жертв, кроме Господа. Но, с другой стороны, как слуга сирийского царя, он обязан был сопровождать своего господина в дом Риммона для поклонения вместе с ним языческому божеству. Неприятная коллизия решена была очень просто: Господь успокоил Неемана обещанием простить его за поклонение в доме Риммона (4Цар. 5: 14–19)[738].

Подобные коллизии не должны иметь места в христианском мире, потому что нравственные понятия в нем совершенно не те, что в мире дохристианском. Христос Спаситель искупил человека от греха и его следствий и дал христианам спасительную благодать, помогающую им так устроять свою духовную жизнь, что у них меньше может встречаться поводов к каким бы то ни было коллизиям. Кто из верующих «водится Духом Божиим» (Рим.8: 14), тот всегда может найти выход из самых трудных и тяжелых обстоятельств жизни. Идеалом нравственно безупречной жизни для нас служит жизнь Богочеловека, «не сделавшего никакого греха» (1Петр. 2: 22. Ср. Ис. 53: 9). И вот, следя за Его земной жизнью, мы не видим ни одного случая, когда бы Он был поставлен перед неразрешимой коллизией. Самые коварные речи к Нему книжников и фарисеев не имели никакого успеха: то, что с их мертвой – буквалистической точки зрения казалось неразрешимой коллизией, перед Его ясным божественным взором оказывалось вполне разрешимым и уяснялось без всякого затруднения (Мф.12: 1–8, 10, 13; 22: 15–22; Мк. 3: 1–5; 12: 13–17; Лук. 6: 6–11; 14: 1–6; Ин.5: 1–13; 8: 2–11). Отсюда с *идеально*-христианской точки зрения немыслима и самая речь о коллизиях.

Но так как нравственное развитие и среди христиан совершается не всегда правильно – в смысле надлежащего соотношения между нравственной свободой и нравственным законом, и они не всегда «нравственно» пользуются находящимся в их распоряжении временем, то нельзя не допустить различных коллизий и *в жизни* христиан, если не в отношении самих обязанностей, то в отношении развивающегося во времени субъекта. В этом последнем отношении столкновение обязанностей чаще всего проистекает от неисполнения нами в надлежащее время своих обязанностей, когда мы забываем древнее правило: «Всему свое время, и время всякой вещи под небом» (Еккл. 3: 1), то есть, другими словами, от предшествовавшей нравственной небрежности, от нашей неверности высшим целям бытия. Не менее часто коллизии происходят от недостатка у нас осмотрительности и осторожности. По недостатку этих качеств можно дать какое-либо нравственное обещание, не думая о возможности исполнения его. Наступает время исполнить это обещание, но этому мешают различные несовместимые с ним обстоятельства, которых мы, давая обещание, не предусмотрели, вернее сказать, не захотели предусмотреть. Наступает, таким образом, трудно разрешимая нами коллизия.

Но раз при ненормальности течения человеческой жизни различные коллизии случаются и среди христиан, естественно, явилась потребность хоть сколько-нибудь помочь человеку в подобных коллизиях. И вот искони предлагаются моралистами разного рода правила. Но правила эти применимы далеко не к каждому данному частному случаю в жизни человека, потому что каждый такой случай по своему индивидуальному характеру никогда не повторяется, но всегда бывает новым и новым. Так, моралисты предлагают, например, правило, по которому, при столкновении обязанностей дела справедливости должны быть предпочитаемы делам сострадания; однако евангельская притча о милосердном самарянине внушает нам совершенно другое требование. Но столько же может быть ошибочным и обратное правило, по которому дела сострадания должны быть предпочитаемы делам справедливости. Должник, увлеченный

чувством сострадания и отдавший бедному свои деньги, может оказать величайшую несправедливость заимодавцу и причинить ему бедствия более тяжелые, чем бедствия бедняка[739]. Человек должен прежде всего заплатить свои долги и только из того, что остается у него, может помочь бедному. Говорят еще, что при коллизиях обязанности к Богу должны быть предпочитаемы обязанностям к людям, а эти последние – обязанностям к самому себе. Но Маккавеи поступили совершенно нравственно, когда нарушили покой субботнего дня для того, чтобы исполнить обязанности патриотические. Равным образом и царь Давид поступил совершенно нравственно, когда съел хлебы предложения, чтобы прекратить томивший его голод. Впрочем, некоторое значение выставляемых моралистами правил не может быть отрицаемо. Особенно это нужно заметить о том правиле, которое предписывает тщательно следить за тем, чтобы не принять мнимую коллизию за действительную. Примером кажущейся коллизии может служить случай с католическим святым *Криспином*, который воровал кожу для того, чтобы делать сапоги для бедных. Это случай не действительной коллизии, а того, что ап. Павел называет «обольщением» (Ефес. 4: 14), позволяющим человеку думать, что можно благотворить неимущим, нарушая права имущих. «Кто крал, – говорит тот же апостол, – вперед не крадь, а лучше трудись, делая своими руками полезное, чтобы было из чего уделять нуждающемуся» (Ефес. 4: 28). И случай с Иродом, «с клятвою обещавшим» плясунье «дать, чего она ни попросит» (Мф.14: 7), не может быть назван серьезной коллизией. Вместо того чтобы согласиться на просьбу дочери Иродиады «дать ей главу Иоанна Крестителя» (Мф.14: 8; Мк. 6: 24), царь, искренно уважавший Иоанна, мог бы вразумить как ее, так всех «возлежавших с ним» (Мф.14: 9), что ее просьба нелепа по существу и не согласна с его царским достоинством. Поступив таким образом, он с честью вышел бы из мнимой коллизии, и никто из присутствовавших с ним не упрекнул бы его в нарушении клятвы.

Вместо всякого рода правил, имеющих в данном случае большее или меньшее значение, православные моралисты для

избежания коллизий дают совет, чтобы, узнавши закон евангельский, построить соответственно с этим весь порядок своей жизни – и внешней и внутренней, по крайней мере, в общих и главных ее частях, а затем править собою и своими делами по своему плану, не увлекаясь, насколько это возможно, ни внешним ходом соприкосновенных происшествий, ни внутренними движениями своей природы[740]. Каждый из нас должен постоянно заботиться о приобретении себе христианской мудрости, чтобы с помощью ее внести больший порядок в свою нравственную жизнь (Рим.12: 2; Филип. 1: 9; Ефес. 5: 10, 17; 1 Фесс. 5: 21). Каждый должен заботиться о том, чтобы, по выражению ап. Павла, *"навыком* приучить свои чувства к различению зла и добра» (Евр. 5: 14). Когда человек успеет приобрести себе такой *навык* или нравственный такт, тогда он в каждом отдельном случае без труда найдется, как ему поступить, даже если бы ему вовсе не были известны никакие правила, вроде указанных выше. Вообще же при коллизии может быть только одно правило: никогда не должно действовать с темным и неопределенным сознанием сообразности или несообразности действий с волею Божией; ибо «всё, что не по вере, грех» (Рим.14: 23). Или, как говорит тот же апостол, всякий поступай по удостоверению своего ума и «блажен, кто не осуждает себя в том, что избирает» (Рим.14: 22). Для христиан же, младенствующих умом, другой апостол указывает при коллизии на непосредственное научение от Бога после молитвы (Иак. 1: 5), обещанное и действительно верующему в критические минуты его жизни (Лк.12: 11–12)[741].

Иначе обстоит дело нравственного вменения в *западном* богословии. Желание помочь человеку при столкновении обязанностей, как действительном, так и мнимом, породило здесь в виде особой науки так называемую *казуистику*, имеющую своей задачей применить общие понятия о нравственных обязанностях к частным конкретным случаям действования и решить трудные и запутанные вопросы совести, возникающие при этих случаях (casus conscientiae). В римско-католической церкви эта наука разработана с особенной тщательностью, и так как католицизм придает более значения

внешним действиям, чем внутренним настроениям, то она и доведена здесь до крайности, приобрела более юридический характер, чем моральный. Разрабатывается казуистика и *протестантскими* моралистами (например, *Шпенером* в «Theologischen Bedenken», *Фридр. Балдуином* в «Чтениях о casus conscientiae 1621–1627», *Ф. Буддеем* и др.).

Однако первые основания казуистики можно находить еще в творениях древних церковных писателей. Оба, например, трактата *бл. Августина* о непозволительности лжи («De mendacio» и «Contra mendacium ad Consentium») проникнуты казуистическим духом[742]. Но в самой тесной связи развитие казуистики стоит с историей таинства покаяния. Так называемые канонические послания *Григория Чудотворца, Григория Нисского и Василия Великого* дают указания относительно применения церковных установлений, требующих всенародного покаяния в грехах, к частным случаям. Западные *пенитенциалы* (libri paenitentiales – VIII в.) содержали в себе подробнейшие предписания для духовников относительно эпитимий, налагаемых за грехи, совершенные кающимся. Развитию казуистики много способствовала схоластика с ее решениями разного рода общих вопросов, а потому с ослаблением схоластического направления в богословии водворилось казуистическое (в XIII-XV веках). Со времени возникновения иезуитского ордена наиболее усердными сторонниками и ревностными защитниками казуистического учения явились иезуиты. С конца XVI века в казуистике особенно усиливается тот доселе находившейся только в зачаточном состоянии элемент, который составляет самую опасную ее сторону. Это известный *пробабилизм*, который с половины XVII столетия сделался господствующей доктриной (sententia communis) для иезуитского ордена. Приверженность иезуитов пробабилизму была одной из главных причин того, что орден иезуитов был уничтожен папской властью, вынужденной к тому бесчисленными жалобами на разлагающее влияние иезуитской морали. С восстановлением ордена иезуитов возродилась и его излюбленная пробабилистическая доктрина, новым защитником которой был теперь итальянский богослов –

иезуит *Альфонс Мариа де Лигуори* (1696–1785 гг.). Казуистическая обработка христианской морали, *внешняя вероятность* (probabilitas extrinseca) в качестве мерила для оценки мнений, явно противоречащих духу христианства, – всё это находит себе широкое применение у этого главы иезуитского пробабилизма. В своих нравственно-богословских сочинениях (главнейшее – Theologia moralis) Лигуори по большей части ограничивается лишь указанием различных мнений по данному частному вопросу нравственной жизни и деятельности, не указывая внутренних оснований их вероятности. Для характеристики его решений различных casuum conscientia приведем примеры. «В клятве, – учит Лигуори, – можно употреблять слова и выражения совершенно не в том смысле, какой требуется обстоятельствами дела, для этого нужно выбирать слова и выражения, имеющие двоякий смысл; так *volo* значит хочу и летаю, фраза: Hic liber est Petri может означать и то, что книга принадлежит Петру, и то, что она им написана». «Мы можем, – говорит он, – пользоваться подобными двусмысленностями, потому что в таких случаях мы не обманываем ближнего, но только допускаем, чтобы он обманывался, и потому, с другой стороны, что мы не обязаны употреблять слова в том смысле, в каком понимает их он». Так можем поступать мы в тех случаях, когда дело идет о каких-либо предметах, для нас важных, ввиду опасности для нашей жизни и т.п. Например, если жена, нарушившая супружескую верность, исповедала свой грех духовнику и получила разрешение, то она может сказать мужу, что она невинна, употребляя это слово в том смысле, что она уже очистилась от греха и разрешена от него в таинстве покаяния и т.п. После того как этот «doctor ecclesiae» был причислен папой Григорием XVI к лику святых (в 1839 г.), пробабилистическая казуистика иезуитов была торжественно возведена на степень непреложного учения той же папской властью, и пока папа не откажется от своей *непогрешимости*, иезуитский пробабилизм *в принципе* останется именно *католическим учением*[743].

В связи с пробабилизмом, составляющим непривлекательную сторону казуистики, в римско-католической

церкви в XVII веке распространяются и другие частные доктрины, столько же несогласные с истинными требованиями христианства и возникшие из того же самого казуистического направления, на почве которого вырос пробабилизм. Таковы были *бенигнизм* и *аттриционизм*, которые, подобно пробабилизму, тесно примыкали к учению о таинстве покаяния.

Сущность учения *бенигнистов* в противоположность так называемому *ригоризму* заключалась в низведении до минимума той строгости нравственного вменения, какую должен проявить на исповеди духовник в отношении к кающемуся. Так, некоторые казуисты-бенигнисты, придававшие более важности самому исповеданию грехов, чем раскаянию грешника, учили, что при большом стечении кающихся можно давать разрешение, выслушав исповедь только наполовину. Но еще с большей силой бенигнизм выразился в отношении к тем из кающихся, которые признавались, что они впали в грех, уже исповеданный ранее (recidivi), или что известный грех обратился у них в привычку (consuetudinarii), или к тем, о которых духовник узнал, что они живут в условиях, неблагоприятных для исправления и заглаждения данного греха (occasio proxima). Бенигнисты считали возможным довольствоваться одним обещанием подобного рода кающихся изменить свою жизнь, хотя бы они и сомневались в искренности такого обещания. Сообразно с этим «снисходительные» (laxi) духовники разрешали грехи всех без исключения (toties quoties), приходивших к ним на исповедь.

Что же такое *аттриционизм*? Католические богословы различают обыкновенно два вида раскаяния: полное, или совершенное, *contritio perfecta*, и несовершенное, *contritio imperfecta*; иначе первое называется *contritio* в собственном смысле, второе – *attritio.* Под контрицией разумеется такое раскаяние, мотивом для которого служит любовь к Богу как к высшему Благу самому по себе, а не только как к источнику блаженства людей. Аттрицией же называется такое раскаяние, при котором человек сокрушается о своих грехах потому, что через них может лишиться вечного блаженства и подвергнуться вечному наказанию. Наиболее ревностными сторонниками аттриционизма, оспаривающего необходимость любви к Богу как

мотива к покаянию, разумеется, являются иезуиты. Главный авторитет аттриционизма, как и пробабилизма, Лигуори, старавшийся примирить слишком строгих и слишком снисходительных моралистов, выразил свой аттриционистический взгляд в следующей туманной формуле: раскаяние, вытекающее из страха ада, достаточно только *не без некоторой* начальной любви к Богу, хотя бы, с другой стороны, эта любовь и не была преобладающим чувством в душе грешника (non sine aliquo initiali Dei amore, absque eo quod sit praedominans). Утверждение за Лигуори (при папе Пие IX, в 1871 т.) титула церковного учителя (titulum doctoris) имело по отношению к аттриционизму совершенно то же значение, какое имело оно по отношению к пробабилизму, то есть заключало в себе решительное признание аттриционизма в той именно форме его, какая была предложена Лигуори, учением всей католической церкви[744].

Этот краткий очерк из истории римско-католической казуистики говорит сам за себя. Опасные стороны казуистической морали очевидны, почему она крайне резко порицается даже лучшими из католических богословов, например *Гиршером.* Вместо того, говорит этот последний, чтобы постараться прежде всего проникнуть в самый дух христианства, который делает каждую отдельную добродетель добродетелью, казуистика начинает с материальной стороны отдельных нравственных предписаний, не обращая внимания на то, откуда они происходят, на каком основании покоятся и из какого принципа получают свою жизненность. Равным образом вместо того, чтобы давать твердость нравственному суждению людей о своих поступках, она снабжает их бесчисленными определениями и оговорками. Наконец вместо того, чтобы позаботиться о таком способе изложения всей нравственной системы, при котором добро, будучи предметом изучения, вместе с тем пробуждалось бы и воспитывалось в сердце ученика, она предлагает его уму и памяти агрегат заповедей и запрещений[745]. Прилагая заповедь на заповедь и запрещение на запрещение, она дает человеку «полную и утрясенную меру» нравственных правил вместо того, чтобы положить в основание

всего самый дух христианства и из этого духа производить всякое отдельное добро; а это более соответствует характеру закона Моисеева, чем характеру христианства[746].

С вопросом о нравственном вменении вообще тесно связан и вопрос о так называемых действиях нравственно-безразличных (ἀδιάφορα). Область применения закона нравственного вменения чрезвычайно велика. Если этому закону подлежат даже мысли, чувства и слова (Мф.12: 36), то тем более должны подлежать ему дела, между которыми поэтому нет дел нравственно-безразличных.

Древние *стоики*, а отчасти *циники* считали нравственно-*безразличными* предметами все так называемые *внешние* блага (здоровье, богатство, почет и проч.), которые, по их воззрению, не входили в состав высочайшего блага (ἀγαθόν), хотя их и различали по степени нравственного достоинства (προηγμένον). Стоическое учение об адиафорах много было обязано своим возникновением моральным воззрениям *Аристотеля* на добродетель, которая, по нему, должна занимать *безразличное* положение, середину между двумя противоположностями, например, добродетель мужества занимает середину между дерзостью и трусостью[747]. Из христианских писателей первых веков сочувствовали взгляду стоиков на адиафоры *Климент Александрийский, Ориген, Тертуллиан*, отчасти *бл. Иероним* и *бл. Августин.*

Перенесенное на христианскую почву стоическое учение об адиафорах сделалось господствующим на католическом Западе в эпоху средневековой *схоластики*, когда на человеческие действия усвоен был *внешне-юридический* взгляд. В юридическом смысле *безразличными* называются такие поступки, которые ни повелеваются, ни запрещаются, и следовательно, дозволяются гражданскими законами. Такое юридическое понятие о безразличии поступков человека схоластические богословы перенесли и в область нравственных действий и под безразличными действиями стали разуметь такие, которые ни повелеваются, ни запрещаются нравственным законом, не могут быть ни добрыми, ни злыми, следовательно, дозволены в нравственном отношении. Итак,

вопрос о так называемых действиях безразличных принадлежит римско-католической церкви. Только свойственный этой церкви односторонний *номизм*, который понимает нравственный закон совершенно внешним образом, как определенное количество повелений и запрещений, может приходить к заключению, что те действия, которые ни заповеданы, ни запрещены ясно в слове Божием, безразличны в нравственном отношении.

Но от этого же вопроса не свободны были и *протестанты. Меланхтон* вместе с другими протестантскими богословами желавший несколько сблизить взгляды римских католиков и протестантов, в своей «формуле согласия» (Formula concordiae de ceremoniis ecclesiasticis) сделал католикам уступку, в силу которой соглашался на введение вновь среди протестантов некоторых отмененных церковных обрядов и внешних принадлежностей католического богослужения (миропомазания, елеосвящения, принятых церковью песнопений, праздников, постов, свящ. облачений, сосудов, свечей, колокольчиков и т.п.), считая их самих по себе не имеющими никакого значения в деле спасения человека и потому *безразличными* в нравственном отношении. С особенной же силой вопрос об адиафорах поднят был в протестантском мире в известном *пиетистическом споре* об отношении между эстетикой и нравственностью в первой четверти XVII столетия. В самом деле, существуют ли действия безразличные? Наиболее ревностные протестанты, известные под именем *пиетистов*, желая поддержать сильно поколебавшуюся в то время нравственность протестантских общин, во имя христианского нравственного закона безусловно отвергали как нечто греховное все так называемые *мирские удовольствия,* доставляемые, например, посещением театра, светской музыкой, танцами, игрой в карты и пр. Напротив, более умеренные протестантские богословы, преимущественно из так называемых *ортодоксалов*, отстаивали дозволительность этих удовольствий, причисляя их к предметам в нравственном отношении *безразличным.* Очевидно, оба эти мнения как составляющие крайность одинаково неверны: ни безусловное признание подобных предметов или действий нравственно-безразличными, ни таковое же признание их греховными не

может быть возведено в общее правило, навсегда обязательное для каждого индивидуума. Здесь всё дело зависит от нашей индивидуальной настроенности, от нашего субъективного расположения и от личной разработки нашего сердца. Между тем как «для чистых всё чисто» (1Тим.1: 15), для грешника всё это может быть поводом ко греху. А потому, если светские удовольствия мешают развитию нашей нравственной жизни, то они безусловно должны быть отвергаемы; если же этого не замечается, то, во всяком случае, они могут быть терпимы[748].

К нравственно-безразличным действиям относят еще все действия, совершаемые по общепринятому *приличию* или *пристойности.* Это пристойное (decorum), составляющее собой эстетическую сторону самой нашей нравственной личности, выражается в жестах и тоне, в походке и осанке, в одежде, в умении держать себя, в формах общественной вежливости, в разговоре и письме. Истинно пристойное выражает собой не только достоинство и благородство души, но может выражать также красоту, легкость и грацию тела. Без сомнения, все подобного рода действия могут быть названы нравственными только в том случае, когда отражают собой нашу внутреннюю красоту и наше нравственное достоинство; но и независимо от этого рассматриваемые лишь как decorum, такие действия свидетельствуют об эстетическом нашем развитии и об усилиях и упражнениях нашей воли развить в себе эту пристойность. Сам ап. Павел требует, чтобы среди христиан всё совершалось «благопристойно и чинно» (1Кор.14: 40). Но само собой разумеется, что это внешнепристойное не должно быть главным и существенным в нашей жизни, а должно быть только выражением или отражением внутреннего достоинства нашей души.

Наконец, к безразличным действиям причисляют все действия *приспособления* (accomodatio), некоторой уступчивости немощной совести наших ближних. Так, ради немощных братьев наших мы должны воздерживаться от известного рода действий. Христиане апостольского века из опасения принимать участие в языческих обычаях воздерживались от употребления в пищу *идоложертвенных*

яств (Рим.14: 4–8; 1Кор.8 гл.). Сам ап. Павел держался в этом вопросе более свободного мнения, так как нет ничего в мире такого, что было бы нечисто само по себе, да и *идол* не имеет действительного существования. Поэтому «пища, – говорит он, – не приближает нас к Богу, ибо едим ли мы, ничего не приобретаем; не едим ли, ничего не теряем» (1Кор.8: 8). Тем не менее апостол настаивает, что из человеколюбия никто не должен смущать совесть своего брата, говоря: «Если пища соблазняет брата моего, не буду есть мяса (идоложертвенного) вовек, чтобы не соблазнять брата моего» (1Кор.8: 13). Это пример, так сказать, *отрицательного* приспособления к немощным ближним для возведения их на известную ступень христианского совершенства. Но тот же апостол представляет нам примеры и *положительного* приспособления. Есть вещи, которые мы должны делать, чтобы не соблазнить немощных братьев своих. Есть обычаи и обряды, к соблюдению которых мы считаем себя обязанными из любви к нашим ближним. Так, ап. Павел обрезал своего спутника Тимофея, которого мать была иудеянка (Деян.16: 3 ср. 1), чтобы сделать его более полезным среди «иудеев, находившихся в тех местах» (Деян.10: 3), хотя сам он и не признавал за обрезанием обязательности в христианстве (1Кор.7: 19. Ср. Гал. 5: 2). Впоследствии же ап. Павел и сам принял участие в обете назореев и принес жертву в храме иерусалимском (Деян.21: 26) с целью показать иудеям, что он не такой противник отеческого закона, каким они представляли его. Но тот же апостол со всею силой воспротивился обрезанию другого ученика своего, Тита, который был христианином из язычников (Гал. 2: 3–5), когда увидел в этом опасное для христиан желание иудействующих провозгласить обрезание существенно-необходимым делом для спасения (ср. Гал. 5: 6). И вообще, когда приспособление к немощным носило на себе печать не истинной мудрости, а лицемерия, то ап. Павел обличал этот образ действий даже в лице других своих соработников и проповедников Евангелия (Гал. 2: 11–15).

Все подобного рода действия, щадящие немощную совесть наших ближних, без сомнения, суть действия нравственные,

поскольку ими приобретается нравственное благо ближних и не наносится никакого ущерба истине и долгу; но когда этого нет, когда, например, подобно иезуитским миссионерам в Китае и Индии, смешивают христианскую истину и христианскую жизнь с языческим учением и языческой жизнью, тогда дела приспособления и уступчивости являются уже чистейшим беззаконием[749].

Вообще все наши сознательные и свободные действия являются не безразличными в нравственном отношении, но или добрыми, или худыми. И это потому, что воля Божия, выражением которой служит нравственный закон, общими своими требованиями обнимает или определяет собой всю жизнь человеческой свободы, а не исключительные какие-либо ее проявления, так что в области свободы нет ничего такого, что совершенно не регулировалось бы этими требованиями. Следовательно, все действия, вытекающие из свободы воли человека, могут быть или согласны, или не согласны с нравственным законом. Среднего между тем и другим не может быть, как бывает это, например, при смешении цветов белого и черного. Можно быть недостаточно определенным в нравственном отношении, «ни холодным, ни горячим», но эта неопределенность, именуемая *теплохладностью*, есть не нравственно-безразличное, а нравственно-злое состояние, почему она и строго карается Господом Богом. (Апок. 3: 14–16). Даже такие действия человека, как *еда* и *питье*, с точки зрения Священного Писания, не безразличны в нравственном отношении: «Едите ли, пьете ли, или иное что делаете, всё делайте в славу Божию», – наставляет ап. Павел (1Кор.10: 31. Ср. Колос. 3: 17). Но делать что бы то ни было «во славу Божию» – это значит совершать не нравственно-безразличное, а нравственное дело. «Всё, что не по вере, грех», – говорит тот же апостол (Рим.14: 23), – середины нет. Всякий поступок человека, если он согласен с христианской верой, нравственно-хорош; в противном случае он нравственно греховен. Если бы относительно некоторых наших действий мы затруднились, как назвать их – добрыми или худыми, то это показывало бы только недостаток нашего внимания к этим действиям в отношении к

требованиям нравственного закона, а отнюдь не означало бы того, что на самом деле они суть действия безразличные. Добро и зло – вот два названия, которыми только могут характеризоваться все наши сознательные и свободные действия. Для этого и в совести нашей имеются соответственно два акта – одобрение за действия добрые и угрызение – за худые. Господь Иисус Христос ясно учит, что на Страшном Суде Своем Он будет судить все наши поступки, слова и движения сердца, и одних наградит, а других осудит навеки.

В неразрывной связи с вопросом о действиях нравственно-безразличных стоит другой вопрос – о нравственно-*дозволенном.* Нравственный закон, исключая собой нравственное безразличие действий человека, открывает ему *область нравственно-дозволенного.* Хотя нравственный закон, выражающий собой волю Божию общими своими требованиями, и определяет всю жизнь человеческой свободы, однако он как общеобязательный не может формулировать правило поведения для всех случаев и обстоятельств каждой личности, которая как индивидуальная необходимо обладает свойственными ей только нравственными особенностями. Отсюда понятно, почему есть действия, которые благодаря этим особенностям каждой личности не могут быть ни заповеданы, ни запрещены нравственным законом, но которыми тем не менее исполняется или не исполняется какое-либо общее требование закона. Такие действия называются *нравственно-дозволенными* и как такие, конечно, не могут быть в нравственном отношении безразличными – ни добрыми, ни злыми. Отдых, например, есть требование закона *(суббота* имеет между прочим и эту цель), как необходимое уже для восстановления сил трудящегося; но никакой закон не может определить, в чем именно для каждого в различные его возрасты, при различных его занятиях должен состоять этот отдых. Между тем нравственно вовсе не безразлично, находит ли труженик отдых для себя среди природы, в чтении хорошей книги, в кругу родных или друзей, или же в разгуле, в каком-либо предосудительном собрании. Вот почему нет в жизни человека ничего такого, что бы, хотя и не запрещалось законом,

однако ж было само по себе дозволено всякому и при всех условиях и обстоятельствах жизни. Все «мы, например, имеем, – говорит ап. Павел, – власть есть и пить» (1Кор.9: 4), но пользоваться этой властью предоставляется усмотрению каждого (Ср. Рим.14: 5, 22–23). «Всё мне позволительно, – продолжает он же, – но не всё полезно; всё мне позволительно, но ничто не должно обладать мною» (1Кор.6: 12). «Всё мне позволительно, но не всё назидает» (1Кор.10: 23). Итак, всё дозволенное есть всегда вид осуществления нравственного добра, но такой, который безусловно зависит от личной свободы каждого.

Сам закон освящает собой эту область нравственно-дозволенных действий, предоставленных свободе человека. Уже первая заповедь Божия человеку, кроме известного запрещения, указывает и на дозволенное: «От всякого древа в саду ты будешь есть» (то есть можешь есть) (Быт. 2: 16–17). Еще шире область дозволенного открывается заповедью о владычествовании человека над безличной природой: «Наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над всяким скотом, и над всею землею, и над всяким животным, пресмыкающимся на земле» (Быт. 1: 28). Как человек должен осуществлять это владычествование – заповедь не указывает, а предоставляет самому человеку. Ветхий Завет в воспитательных целях поврежденного грехом человечества ограничил область дозволенного многочисленными законами, например, о разных родах пищи, об осквернении и проч. Но с восстановлением падшей природы человека область дозволенного снова для него расширяется. Вместо всех законов о пище и об осквернении провозглашается одно общее правило: «Не то, что входит в уста, оскверняет человека, но то, что выходит из уст, оскверняет человека» (Мф.15: 11); а ап. Павел выражает эту свободу в области дозволенного в еще более общей формуле: «Всякое творение Божие хорошо, и ничто не предосудительно, *если принимается с благодарением*" (1Тим.4: 4)[750].

XXVI. Жизнь Иисуса Христа как образец и пример нравственной жизни

Высочайшая нравственная свобода и высочайшая любовь в лице Спасителя. – Гармоничность нравственного характера Иисуса Христа. – Подражание Христу. – Смысл этого требования. – Различные богословские взгляды на то, как и в чем может выражаться наше подражание Христу

Для нравственной жизни недостаточно одного знания нравственного закона, *истолковывающего* нам, что есть добро и зло; потому что это знание, как бы ни было обширно, не может обнять собой всего разнообразия человеческой жизни, в которой должны осуществляться требования закона, и как отвлеченное не может обладать достаточной силой противостоять страстным движениям сердца. Конечно, христианская любовь, в которой заключается духовная сущность откровенного нравственного закона (Мф.22: 36–40; 5: 38; Рим.8: 9), не только может заменить знание закона, но может служить и сильнейшим мотивом исполнения его (Рим.13: 10; Гал. 5: 14). Но и она требует, чтобы лучи ее для своей живительной силы были собраны в одном фокусе, в одном конкретном образе. Надобно еще, чтобы эта любовь отразилась в конкретном идеале – ясном для нашего ума и пленительном для нашего сердца. И вот причина, почему еще древние говорили: praecepta aut verba docent, exempla trahunt. По словам *Сенеки*, сознававшего всю необходимость примеров в нравственной жизни, нужно избирать себе какого-либо хорошего мужа и представлять его всегда в своем уме, чтобы жить так, как он жил, и всегда делать как бы в присутствии его (Epist. 11). «Ничто так не ободряет духа, – говорит *Марк Аврелий*, – как предносящиеся ему образы добродетелей, вошедших в нравы тех людей, с которыми мы живем»[751]. Пример есть одно из верных средств для действия на волю человека. Никакое слово научения и убеждения не может сравниться с примером по силе влияния на человека. Мы невольно устанавливаем живую связь между известной личностью и его моральным учением. Кто говорит одно, а

делает другое, тот не может произвести решительного действия. Разногласие между словом и делом, свидетельствующее о неискренности говорящего, смущает совесть человека, парализует решимость его воли следовать учению проповедника. Когда мы видим, как какой-либо общественный деятель громко возвещает, например, о всеобщем равенстве, братстве и свободе, а сам явно эксплуатирует нищету, то невольно начинаем думать, что его идеи не имеют реальной силы, так как в противном случае проповедники их сами первые стали бы прилагать их к жизни. Попытки некоторых современных нам моралистов заменить нравственные образцы туманными представлениями свободы, эмансипации и прогресса, как ни кажутся эти представления или принципы всеобщими и универсальными, теряются в противоречии, произволе и субъективизме и, в конце концов, идут в разрез с требованиями нравственного долга. Задача нравственной жизни состоит не в освобождении только от греха и его последствий, другими словами, не в достижении только формальной нравственной свободы и эмансипации, но и в создании в себе *нового* человека, «созданного по Богу в правде и в преподобии истины» (Ефес. 4: 24); туманные же и отвлеченные принципы свободы, эмансипации и прогресса ничего не говорят нам об этом *новом* человеке. Для нравственной жизни недостаточно быть свободным, но и надобно уметь наполнить свою свободу разумным содержанием; недостаточно эмансипироваться, но и надобно уметь не уклоняться ни направо, ни налево. И вот причина, почему у всех более или менее образованных народов перед умственным взором всегда стоял более или менее конкретный идеал нравственной жизни, к которому они хотели приблизиться сами и приблизить других, хотя, конечно, этот идеал был разнообразен и ограничен местными условиями времени, национальности и разнообразными задачами жизни. Одно только христианство указало нам в лице Спасителя безграничный и беспредельный идеал нравственной жизни, объемлющий собой все времена и всех людей во всех отношениях, идеал вечный. Иисус Христос не только возвестил людям возвышенное нравственное учение, но и воплотил его в

Своей жизни. «Он был силен *словом* и *делом* пред Богом и всеми людьми» (Лк.8: 49; 24: 19). Поэтому нравственное христианское учение, – справедливо говорит *Геттингер*, – не пустое мечтательное произведение фантазии, рассыпающееся в прах при внимательном исследовании, не простая идеология или абстрактная мораль, но живое изображение Иисуса Христа, этого божественного образа и живого нравственного идеала, Который явился в истории и стал человеком, Который жил чисто человеческою жизнью, «будучи во всём нам подобен, кроме греха», и всякое нравственное величие состоит только в приближении к этому конкретному, чисто человеческому первообразу человеческой жизни, который при всей своей недоступной для нас высоте в тоже время и вполне близок нам[752].

Есть на Западе, встречаются и в нашей литературе попытки изобразить этот идеал, охарактеризовать земную жизнь Спасителя вполне точно; как на одну из особенно замечательных подобных попыток, *оригинальных*, можно указать на «Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа, изображенные по сказанию всех четырех Евангелистов» преосвящ. *Иннокентия* (Борисова), архиеп. Херсонского и Таврического, и *переводных* – на «Жизнь Иисуса Христа» английского богослова-экзегета *Ф.В. Фаррара* (перев. проф. А.П. Лопухина). Но все эти попытки изобразить личность Иисуса Христа, по замечанию о. *И.Л. Янышева*, напоминают древнее сказание о живописце, которого Авгарь, Едесский правитель, при жизни Спасителя послал в Палестину для снятия с Него изображения: всё, что ни успевал живописец изобразить на полотне, оказывалось далеко не похожим на лик Спасителя, – пока Он Сам, по снисхождению к усердию Авгаря, не отпечатлел Своего нерукотворенного образа на полотне, отерши им Лице Свое[753]. Но как живописец Авгаря не мог изобразить физический образ Спасителя, так мы не можем изобразить Его духовно-нравственный облик вполне точно. Человек обыкновенно судит о других по себе. Впечатление, получаемое от нравственного образа Спасителя, изменяется в зависимости от того, что всесовершенная личность Его

воспринимается различными темпераментами. Христос называет Себя «светом мира» (Ин.8: 12; 9: 5), но свет преломляется, когда он падает через призму и каждая отдельная краска его спектра многим кажется господствующей[754]. Та или другая черта из нравственного облика Спасителя, конечно, может быть более или менее удачно изображена тем или другим писателем или отпечатлена в тех или других духовных качествах верующих, но полный образ Его и во всей неизреченной славе его едва ли может быть изображен и едва ли вместим не только в уме и сердце отдельных верующих, хотя бы и при самом высоком нравственном состоянии их, но и во всей земной Церкви Христовой (1Кор.2: 11; Мф.11: 27). «Ни один биограф, моралист или художник, – говорит *Фил. Шафф*, – не может попытаться удовлетворительным образом изобразить красоту и святость, воплотившиеся в лице Иисуса Христа из Назарета. Мы чувствуем, что Он дает бесконечно больше, чем могут изобразить все образы и представления, будут ли они произведением пера или кисти человека или языка ангела»[755]. Нравственный образ Спасителя неисчерпаем в человеческом изображении. Но это обстоятельство, само собой разумеется, вовсе не исключает благоговейных попыток к таким изображениям. Вот почему мы, благоговейно преклоняясь пред Божественной личностью Спасителя, не берем на себя непосильной задачи представить целостный нравственный образ Его... Для нашей цели совершенно достаточно отметить только некоторые существенные черты в личности Иисуса Христа... Это – высочайшая нравственная *свобода* и высочайшая *любовь* в лице Спасителя, да еще *гармоничность* нравственного характера Его.

Подобно первому Адаму в его невинном состоянии, и второй Адам не мог не обладать формальной *свободой*, способной одинаково как к добру, так и к злу, хотя эта свобода в лице Спасителя и была вследствие ипостасного единения в Нем Божества и человечества соединена с идеальною Божественной свободой.

И если первый Адам не устоял против искушения от диавола, осуществив свою свободу в реально-злом смысле, то второй Адам среди всех испытанных, не раз пережитых Им искушений (Евр. 4: 15. Ср. 3: 17–18) осуществил Свою свободу в реально-добром смысле. Следя за переходом Его формальной свободы в идеально-добрую, то есть за всей Его земной жизнью, наше внимание прежде всего поражается той особенностью, что отношение Иисуса Христа к нравственному закону совершенно другое, чем у всех других людей. В нравственной жизни всех других людей замечается и непременно существует борьба, противоречие между требованиями и предписаниями нравственного закона и влечениями и стремлениями их греховной природы. Опыт показывает всеобщее господство греха в человеческом роде. Чем долее мы живем, чем более являемся внимательными к делу своей нравственной жизни, чем яснее сознаем веления нравственного долга, тем сильнее мы ощущаем указанный неизбежный разлад между святой волей Божией и греховной волей человеческой, тем более повторяется тот опыт, что люди, прежде бывшие более или менее совершенными, на которых в первом своем одушевлении мы смотрели как на высокие образцы, которые нас очаровывали своим видимым нравственным совершенством, что эти-то люди один за другим теряют свой блеск и нисходят на степень относительного величия. Совершенно в других чертах – единственной и вечной – является идеальная нравственная свобода Спасителя. Сказавши однажды ученикам, что «Его пища есть творить волю Пославшего Его и совершать дела Божии» (Ин.4: 34), Он ни малейшим поступком, ни одним мимолетным движением Своего сердца не уклонялся от Своей задачи. Он и по человеческой Своей природе никогда и ни в чем не раскаивается и не чувствует тягостного сознания бессилия к воплощению в жизни того, что требует Сам Бог. Он представляется нередко страдающим до невыразимой степени, но эти страдания душевные вызываются Его святой скорбью о виновности человечества перед Богом и не имеют ничего общего с угрызениями нашей греховной совести. Он не знает *по*

собственному опыту воздыханий под игом и проклятием закона, вследствие разделения между требованиями совести и данного морального состояния. Он не знает *по собственному опыту* и того, что значит быть человеком примиренным с Богом, получать прощение грехов и быть принятым в усыновление Богу. Наставляя учеников молиться о прощении грехов, Он Сам никогда не просил прощения; Он молился за грехи мира, а не за Свои. «Он не сделал никакого греха, и не было лести в устах Его», – засвидетельствовал о Нем ап. Петр (1Петр. 2: 22). «Согрешил я, предав кровь невинную» (Мф.27: 4), – сознался и предатель Спасителя. Пилат сказал об Иисусе Христе: «Я не нахожу никакой вины в этом человеке» (Лк.23: 4). Сознавая Свою безгрешность, Христос обращается к фарисеям с требованием, чтобы они, если могут, обличили Его в грехе: «Кто от вас обличит Мя о гресе?» (Ин.8: 46; ср. 14: 30), – спрашивает Он их. Прошло девятнадцать с лишком веков с тех пор, как задан был этот вопрос, и однако как во время земной жизни Спасителя, так и до последнего времени никто не отважился найти в жизни Его что-нибудь погрешительное и непоследовательное, как в словах, так и в действиях Его несмотря на то, что враги христианства никогда не переставали нападать на Божественное лицо Искупителя. Поэтому-то те противники Христа, которые так привыкли к нечистой атмосфере мира сего, что уже не верят в возможность безгрешной жизни, и хотят считать Его нравственный образ за мифическое или поэтическое изображение. Однако никто из них не мог объяснить нам самого чуда такой изобретательности; не мог указать ни изобретателей, ни изъяснить этой столь безгрешной и святой фантазии в грешном до растления мире. Но это нравственное чудо – чудо святой воли в лице Спасителя – является еще в большем блеске, когда мы примем во внимание Его постепенный навык в добре, постепенность перехода формальной свободы в идеально-добрую. Совершенно согласно с ходом нормального развития нравственных сил человеческой природы Он как человек, по свидетельству слова Божия, только постепенно переходил от менее совершенного нравственного состояния к более совершенному (Лк.2: 40, 51–

52). Подобно тем «совершенным людям, у которых чувства навыком приучены к различию добра и зла» (Евр. 5: 14), и Он только постепенно навык в добре или добродетели, например, «страданиями *навык* послушанию, хотя Он и Сын Божий» (Евр. 5: 8). «Он, – говорит об

Иисусе Христе *св. Григорий Нисский*, – сперва был носим на руках Материю, потом был в отроческом, далее в юношеском возрасте, и, таким образом, *мало-помалу* достигая совершенства, пришел, наконец, в меру полного возраста человеческого»[756]. Поскольку Господь наш Иисус Христос был человеком, Он владел душевно-телесной природой, во *всём* подобной нашей, *кроме греха* (Евр. 4: 15), и потому со стороны человеческой природы Своей Он не отличался от нас какими-либо данными Ему готовыми от природы совершенствами; напротив, «дух Его только постепенно развивался, проходил истинно-человеческий путь развития и этот путь совершал не без борьбы с естественно-чувственными (но не греховными) влечениями Своей физической природы и, таким образом, всё нравственное совершенство имел Своим *личным* достоянием, результатом Своего собственного, *свободного подвига»*[757]. Как человек Иисус Христос в силу Своей формальной человеческой свободы мог уклониться от исполнения воли Божией, мог грешить, но эта возможность греха была отстранена Его же идеально-доброй свободой, направленной на исполнение воли Божией. Отрицать эту возможность значило бы отрицать нравственный характер жизни Иисуса Христа как человека, разрушать понятие о Нем как новом Адаме и делать необъяснимыми не только чрезвычайные искушения Иисуса Христа от диавола и от немощей Его человеческой природы на Кресте, но и Его значение для нас как высочайшего нравственного идеала[758].

Это совершенно свободное, неуклонное и полное согласие воли Иисуса Христа как человека с волей Божией, исключающее всякую возможность противоречия с нею, есть величайшее нравственное чудо. Где же источник этого чуда? Часто говорят, что ничего великого в мире не совершается без *страсти*; поэтому и в деятельности Спасителя думают видеть

страстность, и Ему нечестиво хотят приписать страсть как всесильный мотив нравственной свободы. Но где есть страсть, там уже нет свободы. Кто внимательно читал Евангелие, тот мог заметить у Спасителя только одно святое одушевление Своим делом, и ни малейших следов страстного состояния духа. Богохульно приписывать Спасителю мира какие-либо страсти, но, с другой стороны, нечестиво находить в характере Его свойства *стоического* мудреца: равнодушие, холодность и бесчувственность[759]. Христос жил самой глубокой жизнью чувства и сердца. Он пламенел скорейшим желанием осуществить конечную цель Своей земной жизни, состоящую в спасении человечества (Ин.12: 27): «Огонь пришел Я низвесть на землю: *и как желал бы*, чтобы он уже возгорелся!» (Лк.12: 49). Но ни в одном частном движении сердца – было ли оно любовью или негодованием, радостью или скорбью – Он не терял самообладания и полнейшей гармонии нравственного Своего существа. Моралисты даже замечают, что каждое сильное чувство у Него непосредственно умерялось и уравновешивалось другим, столь же сильным и святым. В саду Гефсиманском, например, Он молит Отца Своего: «Аще возможно есть, да мимо идет от Мене чаша сия», и в то же время находит умиротворение в глубокой преданности в волю Отца Небесного: «обаче не якоже Аз хощу, но якоже Ты». (Мф.26: 39). Симпатическая и автопатическая стороны в Его нравственном существе находились в совершеннейшей гармонии между собой, никогда – ни среди друзей, ни среди врагов, ни при восторженных приветствиях от народа: «Осанна!», ни при неистовых воплях толпы: «Распни Его!», ни при насмешках, ни в глубочайшем уничижении, ни даже на самом Кресте – Он не забывает царственного Своего достоинства и величия: всегда Он верен Себе Самому[760]. Одушевленный величием Своего дела, возбуждаемый к Своей деятельности примером Небесного Отца, Который «доселе делает» (Ин.5: 17), Он является изумительно деятельным, изумительно неутомимым. «Вот иду: Я желаю исполнить волю Твою, Боже мой» (Пс. 39: 8–9. Ср. Евр. 10: 7): это пророческое слово указывает на Спасителя, горевшего желанием учредить

Царство Божие в мире. Это желание проникает и побуждает Его к непрерывной, неустанной работе: «Мне должно делать дела пославшего Меня, доколе есть день; приходит ночь, когда никто не может делать» (Ин.9: 4). Он знает, что у Него имеется только короткое время, что свет будет сиять перед людьми лишь малое время (Ин.12: 35). Поэтому Он должен воспользоваться имеющимся в Его распоряжении временем. Говорят, гениальность состоит в умении распоряжаться временем; но что значит человеческая гениальность перед изумительно-громадным трудом Богочеловека, перед величием Его дел, обнимавших собою как небо, так и землю, как настоящее и прошедшее, так и будущее, и исполненных Им в какие-нибудь два-три года! Какая масса труда совершалась Им в течение даже одного дня! Когда евангелисты, например, повествуют (Мк. 1: 32; Мф.8: 16), что вечером одного дня, уже при захождении солнца, к Нему со всех сторон приносили бесноватых, и Он изгонял духов словом Своим и исцелял всякие недуги; то это был вечер того дня, который Он провел в непрерывной деятельности, в благовестническом путешествии, в исцелениях и во всевозможном благотворении. А на следующее утро, когда еще было темно, Он уже ушел в пустынное место и там молился. И вот ученики Его вместе с Симоном находят Его и говорят Ему: «Все ищут Тебя». – «Пойдем, – отвечал им Спаситель, – в ближайшие селения и города, чтобы Мне и там проповедовать; ибо Я для того пришел» (Мк. 1: 35–38). И несмотря на этот колоссальный труд, превосходящий все обыденные наши понятия, в Евангелии мы не находим ни малейшей жалобы Спасителя на утомление; Его тело вполне покорно Его святой воле, и Он неизменно воодушевлен Своим делом до последней минуты жизни. Здесь невольно припоминается нам пророчество о Нем Исаии: «Не ослабеет и не изнеможет, доколе на земле не утвердит суда» (Ис. 42: 4).

Та же нравственная свобода, которой одушевлен был Спаситель в Себе Самом, проявляется осязательным образом и во всех Его отношениях к внешнему миру и человеческому обществу. Владыка неба и земли, Он повелевал буре и воде,

исцелял болезни и воскрешал мертвых, Сам воскрес из мертвых и вознесся с телом на небо, и таким образом явил в Себе силу духа, для которой все силы и законы природы были только покорным орудием; но в то же время в природе Он прозревал символы или образы благодатного Царства Своего и в полевой лилии созерцал красоту и великолепие, какими не обладал Соломон в дни полной славы своей (Мф.6: 29; Лк.12: 27). По условиям Своего служения отказывая Себе в определенном местопребывании и определенном жилище (Мф.8: 20), Он отнюдь не отказывался от пребывания и среди богатых семейств, живущих в изобилии (Лк.14: 1–14). В отношении к удовлетворению потребности питания Он является образцом самого строгого воздержания в пище и перенесения продолжительного голода, и в то же время знаком с земными радостями и соглашается разделить богатую трапезу со Своими соплеменниками, не смущаясь даже тем, что фарисеи называли Его ядцей и винопийцей (Мф.11: 19). Тот же самый Иисус Христос, Который спокойно говорит о Себе, что Он «не имеет, где приклонить голову» (Мф.8: 20), не отказывается носить ценный хитон, не сшитый, но, подобно верхней первосвященнической одежде (Исх. 25: 39), сотканный, который даже распинатели пожалели раздирать, а бросили о нем жребий под Крестом Его, кому достанется (Ин.19: 23–24). Даже в конце земного поприща, полного скорбей, в Нем всё еще витает след Его возвышенной радости. «Вы теперь имеете печаль, – утешает Он Своих смущенных учеников, – но Я увижу вас опять, и возрадуется сердце ваше и радости вашей никто не отнимет у вас» (Ин.16: 22). Он ничем не оскорбляет обычаев Своего народа и его законов, соблюдаемых Им (Мф.17: 23–27), но при всём том является и по отношению к ним независимым, где это нужно (Лк.13: 10–17). Он был выше всякого человеческого авторитета и нравственной зависимости от кого бы то ни было, но в то же время признаёт права гражданских и церковных властей. Так, искавших у Него суда из-за наследства Он приглашает обратиться к тем лицам, которые законом поставлены судьями или начальниками в этом деле (Лк.12: 13–14); исцеленных Им прокаженных отсылает к священникам,

которые законом обязаны были освидетельствовать тех, кто, после заразительной болезни мог возвратиться в общество (Лк.17: 14). Вообще Он заповедует «отдавать Кесарево Кесарю» (Мф.22: 21), но в то же время порицает бесчестный поступок Ирода с Иоанном Крестителем, выражает святое негодование к происка м того же Ирода, искавшего и Его смерти, и на суде у него, среди первосвященников и воинов, не удостаивает его ответа на все его многочисленные вопросы. Христос является независимым не только от всякой отдельной личности, но и от всего народа. Несмотря на то, что народ был совершенно иных представлений о Мессии, Он никогда не пытается ослабить перед народом принятый Им образ униженного и страждущего Мессии; напротив, старается уничтожить господствовавшее в массе представление о Нем (Лк.14: 25–27). С такой же независимостью относится Он и к Своим ученикам. Он не привлекает их к Себе какими-либо заманчивыми обещаниями; напротив, раскрывает перед ними картину ожидавших их лишений, и когда ученики оставляют Его в самую трудную минуту, Он с непоколебимой твердостью идет навстречу Своим врагам. Когда часы земной жизни Спасителя были уже сочтены и Он был обречен на смерть, с каким достоинством и спокойствием Он является среди Своих судей! Среди допросов и страданий у первосвященников и Пилата говорит или молчит, смотря по тому, что признает сообразным с волею Божией. Спокойно протестуя против оскорбления, нанесенного Ему дерзкой рукой слуги первосвященника, Сам отнюдь не выступает из самообладания и внутренней свободы; ни в каком случае не позволяет вынудить у Себя ни одного слова, которое не отвечало бы Его убеждению и которое нужно было бы извинить тяжелыми и необычайными обстоятельствами Его жизни[761]. И во всей этой независимости и самообладании Спасителя какая в то же время простота и какое смирение! Кто может представить возможность большей свободы, чем какой обладал Христос, с любовью омывавший ноги Своим ученикам?

Но эта безусловная внутренняя независимость Спасителя от греха, от Своей телесной природы и от людей соединялась в Нем с полной *властью* над миром. Замечательно, как часто в

Евангелии употребляются слова «власть» и «сила» о влиянии Иисуса Христа. Ев. Матфей рассказывает, как народ, видев исцеление расслабленного, «удивился и прославил Бога, давшего такую *власть* человекам» (Мф.9: 8). «Некоторые из стоящих здесь… увидят Царствие Божие, пришедшее в *силе"*, – замечает ев. Марк (9: 1). Будучи кротким и смиренным, Спаситель в то же время был совершенно чужд той душевной слабости, которой нередко отличаются кроткие люди. Наоборот, все Его действия были запечатлены характером твердости и решительности, которая отражалась и на Его внешности. Ев. Матфей повествует, что Христос учил «как *власть* имеющий, а не как книжники и фарисеи» (7: 29). «Слово Его было со *властью*», – замечает ев. Лука (4: 32). Значит, особая печать Божественной силы лежала на всех Его действиях и даже на самом Его слове. Властное слово Спасителя заставляет фарисеев оставить мысль о взятии Его (Ин.7: 46). Один вид Иисус Христа, исполненный святого негодования, изгоняет торгующих из храма. Христос требует полного подчинения Себе людей и хочет властвовать над их душою, над их сердцем (Ин.17: 2).

Кроме специально этического, морального обнаружения *силы* в характере Иисуса Христа, мы должны отметить и интеллектуальную сторону этой Его *силы*, Его необыкновенный ум, проницательность и величайшую мудрость, которые еще более возвышали Его авторитет в глазах народа. *Высокое* умственное и вообще духовное *развитие* Спасителя тем более поразительно, что оно соединялось у Него с необычайной *целостностью* Его человеческой природы, чуждой каких бы то ни было противоречий и несовершенств. Опыт и история показывают, что эти свойства обычно находятся между собой в противоречии. Чем менее развит человек, чем беднее содержанием его натура, тем менее в нем внутренних противоречий и, следовательно, более примитивной целостности. А между тем эти в высшей степени ценные свойства, с идеальной точки зрения, должны бы совмещаться в одной и той же личности. В лице же Иисуса Христа беспримерная целостность Его природы и соединяется в полной

мере с высотой Его интеллекта[762]. Иногда думали, что Иисус был необразованным поселянином, вдохновенным тружеником, руководившимся единственно симпатиями Своего сердца. И, без сомнения, Его умственные дарования не в школах раввинов получили свое развитие. «Как Он знает Писания, не учившись?» – с удивлением спрашивали иудеи (Ин.7: 15). Однако Он пользовался высоким авторитетом Учителя: «Вы слышали, что сказано древним…, а Я *говорю* вам» и пр. (Мф.5: 21–22); но то, что производило на всех глубочайшее впечатление, не было Его книжнической мудростью. Мудрость Христа, таким образом, имела на себе черту главного свойства Его характера – проникновенной силы и власти[763].

Другая основная конкретная черта характера жизни Спасителя, столько же поразительная и необычайная, как Его нравственная свобода, – это Его беспредельная и бесконечная, крепкая, как смерть, любовь к Богу и к людям. Существенные свойства любви – это желание быть в общении с любимым нами лицом, желание благоугождения ему и готовность жертвовать всем для него.

Этими именно характеристическими особенностями отличалась любовь Спасителя прежде всего к Богу, как Виновнику всякого бытия и всех его законов. Святейшая душа Спасителя находилась в теснейшем *общении* с Его Отцем Небесным не по нравственному только единению, как это было у пророков или у других святых Божиих (inhabitatio), но по сверхъестественному воплощению (incarnatio), простирающемуся до общения богочеловеческих свойств. Тем не менее Спаситель постоянно ищет общения по Своей человеческой природе с Отцем Небесным силою Своей молитвы к Нему. Молитва, служившая одним из наиболее естественных и беспрепятственных выражений общения Его с Отцем, была наилучшим утешением во все дни Его земной жизни. Евангелисты замечают, что иногда Спаситель целые ночи проводил в молитве к Богу (Лк.6: 12). Могущество молитвы Спасителя было так велико, что ею Он отверзал небо и как бы уничтожал границы между миром горним и дольним. На Иордане, когда Он выходил из воды и молился (Лк.3: 21), небо

отверзлось и слышан был голос с небес: «Ты, Сын Мой возлюбленный; в Тебе Мое благоволение»; на Фаворе, когда Он молился (Лк.9: 29), совершилось чудное преображение Его, лицо Его просияло, как солнце, и одежда Его сделалась белой, как снег; в саду Гефсиманском, когда Он тосковал и молился при мысли о страданиях и смерти, ангелы окружили Его и служили Ему (Мф.21: 37–38; Лк.22: 43). Он любил удаляться от шума окружающей жизни и беседовать с Богом. Внимая в безмолвном уединении Своему Отцу, Он говорил: «Что Я слышал от Него, то и говорю миру» (Ин.8: 26). В этом глубочайшем безмолвии Своей души Он вступал в молитвенное общение с Отцем Небесным и в этом общении находил укрепление и восполнение Своих сил, которые, так сказать, расходовались в переносимых Им неимоверных трудах и огорчениях земной жизни. Столько же сильно было у Спасителя желание *благоугождать* Отцу Небесному. Сам Спаситель сравнивает это желание с алчбою: «Моя пища, – говорит Он, – есть творить волю Пославшего Меня и совершить дело Его» (Ин.4: 34). И в Своей душе Он носил глубокое сознание Своей богоугодности. «Я прославил Тебя на земле, – говорил Он Отцу Своему, – потому что совершил дело, которое Ты поручил Мне исполнить» (Ин.17: 4). Наконец, общение или любовь к Отцу Небесному, выражающаяся в благоугождении Ему, сказалась и в величии *жертвы* Спасителя. Вся жизнь Его на земле была бесконечной жертвой, удовлетворяющей бесконечной правде Божией. В самые тяжкие минуты Своих страданий на Кресте, когда внешняя тьма, телесные муки и внутренние страдания как бы соединились, чтобы поколебать сердце Спасителя в Его преданности Отцу Небесному, когда Его, умирающего смертью грешника и за всех грешников, казалось, Сам Отец оставил, и всё обрушилось на Его главу, и в эти минуты мысль Спасителя обращена к Отцу; Он вопиет к Нему, как *Своему* Богу, и, умирая, спокойно предает в Его руки Свою душу.

С подобными же характеристическими чертами проявилась любовь Спасителя и в отношении к *людям.* В этом отношении Иисус Христос представляет Собой неслыханный и невиданный ни до Него, ни после Него образец любви. Что такое любовь к

людям и что она может сделать для них, об этом мы знаем, по свидетельству ап. Иоанна, только в лице Спасителя (1Ин.3: 1, 7, 16, 23). Любовь Иисуса Христа была прежде всего *общительна.* Она собирает около Него учеников, с терпением переносит их неведение и слабости, обращается сначала к страждущим и обремененным, к грешникам, мытарям и прелюбодеям и ко всем, кто находится в презрении и уничижении; 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[764]. Грозные речи Спасителя против фарисеев проистекают не из ненависти, а из любви к ним и бичуют не фарисеев, а фарисейство. Иисус Христос питает любовь к человеку, который готовился предать Его, и не прерывает с ним общения и тогда, когда он явился для предательского целования (Лк.22: 21–23, 47). От начала мира и доселе не было человека, который бы переносил от людей столько огорчений и страданий, как наш Спаситель, и однако ж Он не только не проклинает Своих врагов, но молится за них на кресте: «Отче! прости им; ибо не знают, что делают» (Лк.23: 34).

Как положительное выражение любви Богочеловека к людям мы видим в Нем глубокое, беспредельное чувство *благоугождения* им. Любовь Его в высшей степени *благожелательна.* Он плачет с плачущими, радуется с радующимися, сострадает с страждущими, слепым дает прозрение, глухим слух, очищает прокаженных от проказы, изгоняет бесов, воскрешает мертвых, чтобы возвратить их пораженным скорбью их родным и близким, и проч. Чужое горе, чужие скорби и несчастья всякого рода Он делает Своими. Бедствия жизни глубоко трогают Его любящую душу. Спаситель с полным правом мог назвать Себя *добрым пастырем*, который при потере и одной овцы из стада готов оставить всё и искать ее (Лк.15: 5). В силу этой любви Он не может равнодушно смотреть на окружающую Его толпу и тотчас отзывается на всякий зов о помощи. Он не внушает страждущим подавлять в себе страдания и находить утешение в свободе и в тупой и гордой независимости их от скорбей и печалей, как поступил бы на Его месте стоический мудрец[765]; но Сам возмущается духом

и плачет при виде людского горя (Ин.11: 33, 35), не оставляя в то же время случая подать деятельную помощь скорбящим. Жизнь Иисуса Христа была непрерывным благотворением. «Он ходил, благотворя и исцеляя всех, обладаемых диаволом», – свидетельствует о Нем ап. Петр (Деян.10: 38). Но эта любовь, выражающаяся во всех возможных видах благожелательности, не расточается в излиянии чувствований, в ласковых речах, не изобретает искусственных способов своего проявления; и при всём том какая глубина чувства и вместе сколько неподражаемой задушевности и даже нежности в Его поступках и словах, например, в прощальной беседе Его с учениками, в Его попечении о Матери на Кресте, в обращении Его с изменившим Ему Петром и пр.!

Наконец, любовь Спасителя к людям *всеобъемлюща* по величию принесенной Им *жертвы.* Предметом любви для Него являются и каждый человек в отдельности, и всё человечество, весь мир (Ин.3: 16). Иисус Христос пришел положить душу Свою за весь род человеческий (Ин.10: 17–18; 15: 13), а потому Он не делает никакого различия между нравственной природой иудея и язычника, обрезанного и необрезанного, раба и свободного (Гал. 3: 38). Несмотря на то, что родной народ не приемлет Спасителя своего, что Божественный Учитель, как некогда и Его святые пророки, «не славен в отечестве Своем», Он, не как космополит, не бежит из него с прещением, но с терпением переносит предрассудки и ожесточение Своего народа, проповедует Царствие Божие прежде всего только «погибшим овцам дома Израилева» (Мф.15: 24), и для распространения этого Царствия в остальном мире предпочитает медленный, но естественный и согласный с законами исторической правды, путь постепенного перехода проповеди от одного народа к другому. И в самом Израиле не все пользуются одинаковой долей Его доверия. Он осуждает всех богатых, пресыщенных и смеющихся (Лк.6: 24–25), ибо они, отдавшись всецело чувственной жизни, не думали об исправлении. От толпы, то притекающей к Нему, то отдаляющейся от Него, Он отделяет тех, кто решается соединить свою судьбу с Его судьбой или сделаться истинным Его учеником (70 и 12 учеников). Но и

среди самых учеников одни пользуются большей, другие меньшей Его близостью; из двенадцати учеников ближе других были к Нему Петр, Иаков и Иоанн, а из этих последних ближе всех – Иоанн. Таким образом любовь Спасителя несмотря на свою всеобъемлемость не отделима в Нем от сознания индивидуальных особенностей каждого из любимых лиц: каждому свое.

Что касается *общего* впечатления, которое производит человеческая природа Богочеловека, то оно состоит в том *гармоническом* единстве разнообразных сил и настроений, в том удивительном внутреннем *равновесии*, которые отличают Его *нравственный характер* и которые так поражают благоговейного наблюдателя. Телесная природа во Христе находилась в полной гармонии с духовной и служила ее совершенным ярким выражением. Духовные качества Его были в полном равновесии и строгой соразмерности. С теплой глубокой любовью в Нем соединялись совершенный ум, совершенная воля, совершенная деятельность. Таких гармонически развитых характеров едва ли можно встретить в нашей жизни. В этом отношении образ Христа является исключительным, беспримерным. Никто из людей с Ним не может быть сравниваем. «Самый беззастенчивый человек, – говорит проф. *Н.Т. Рождественский*, – невольно покраснел бы и почувствовал бы себя не на своем месте, если бы кто-нибудь вздумал сравнивать его со Христом, приложить к нему те эпитеты, которые в отношении к Иисусу только лишь в слабой степени выражают Его истинное величие»[766]. Иисуса Христа нельзя сравнивать с так называемыми великими людьми. Великие люди всегда односторонни. В односторонности их величие и вместе слабость. Они делаются великими вследствие своей односторонности, вследствие перевеса в них одной какой-либо стороны духа над всеми другими. Обыкновенно они бывают развиты в каком-нибудь одном или редко в двух отношениях и поразительно неразвиты во всех остальных. Кому неизвестно, как часто встречаются ученые, отличающиеся глубоким и сильным умом, обширной эрудицией, богатой фантазией, острым анализом, и в то же время черствые душей?

Обладая огромной силой интеллекта, они нередко бывают холодными и бессердечными эгоистами, равнодушными к человеческому горю, неспособными к широкому сочувствию. Кому, затем, не приходилось встречать людей, и умных, и добрых, но слабых волей, неспособных к твердой, решительной деятельности? Встречаются, наконец, люди, одновременно добрые и энергичные, но недостаточно рассудительные. Энергия воли часто соединяется с сильным умом, но очень редко с горячим, любящим сердцем. Спаситель гармонически объединяет в Себе все достоинства нравственной природы человека. Гармоничность нравственного характера Его и полнота добродетелей имеют то значение, что Он являет Собой пример совершенства для всех стран, времен и народов, для людей самых разнообразных взглядов и настроений, званий и состояний, характеров и индивидуальных особенностей[767]. С этой стороны Иисус Христос также есть явление беспримерное и необычайное, не имеющее для себя подобия в нашей жизни. Герои, создаваемые народным гением, обыкновенно отражают в себе достоинства и недостатки данной исторической эпохи. В лице Спасителя, как в фокусе, сходятся все лучи самого лучшего, чистого и прекрасного в человеческой природе. Вот почему Иисус Христос должен быть признан общечеловеческим и, так сказать, сверхвременным, сверхнациональным нравственным образом. Но, будучи универсальным, образ Христа отличается в то же время величайшей полнотой и определенностью очертаний. Это тем более поразительно, что, по известному логическому закону понятий, общечеловеческий нравственный характер Христа должен бы представляться нам расплывчатым и схематичным, лишенным плоти и крови. А между тем образ Христа, совмещая в Себе все идеальные общечеловеческие свойства, в то же время предстоит пред нами, как живой, с ярко выраженными чертами[768].

Таков в существенных чертах живой нравственный идеал, представляемый личностью Спасителя. Христос по человеческой природе Своей есть совершеннейший, вполне отвечающий своей идее человек. Поэтому-то личность Спасителя вожделенна всем, кто не совсем еще утратил

истинно человеческие черты, которые вместе суть и черты образа Божия. Поэтому-то никакие усилия критики, лишенной нравственного чувства, не в состоянии подавить невольное удивление, какое образ Христа возбуждает в Себе среди представителей самых противоположных направлений мысли[769].

Этому-то высочайшему примеру и образцу нравственной жизни мы призваны *подражать*, тем более что это «такой образец, который выполнил нравственные требования и осуществил нравственный идеал среди таких же условий, в какие поставлены мы[770]. Наша добродетель должна быть только отражением этого конкретного идеала богоугодности. Сам Спаситель сказал: «Я дал вам пример (*греч*), чтоб и вы делали то же, что Я сделал вам» (Ин.13: 15). «Христос пострадал за нас, оставив нам пример, дабы мы шли по следам Его» (1Петр. 2: 21). «Кто говорит, что пребывает в Нем (Иисусе Христе); тот должен поступать так, как Он поступал» (1Ин.2: 6). И возможно ли, чтобы святая жизнь Спасителя, проведенная в деятельном и всецелом послушании воле Божией и служении человечеству, не производила сильного впечатления на всех тех, кто близко относится к ней, и не вызвала в них желания подражать ей? Какой деятельный ученик более или менее сознательно не подражал своему любимому и уважаемому учителю?[771]

Живой пример увлекает не ум только, но и сердце человека. «Нравственный образец, – говорит Пальмер, – потому имеет всеобщее значение, что в противоположность абстрактному правилу, мертвому закону служит объектом воззрения; но что действует на воззрение и чрез него, то прекрасно, и о нравственном образе должно быть сказано, что он представляет нам не нравственно необходимое, но нравственно прекрасное; или он оказывает нравственное действие не тем, что возбуждает сознание об обязанностях, но тем, что возбуждает приятное чувство удовольствия от прекрасного»[772]. Таково именно и есть, между прочим, значение христианского идеала нравственности. «Христианство, – говорит один современный нам не совсем верующий писатель (*Милль*), – поставляет идеал совершенства и образец для

подражания в Божественной личности и через то оказывает могущественное влияние на образование нравственного характера людей. Идеал этот никогда не станет позади своего времени, никогда не потеряет своего значения для человечества. Христос никогда не перестанет служить для нас образцом совершенства. И как ни много новейшей критикой выбрасывается из евангельского изображения Его в качестве неисторического элемента, проникшего будто бы в Его историю, Сам Христос всё же остается единственной Личностью во всемирной истории, в одинаковой степени несравнимой как со всеми Своими последователями, так и со всеми Своими предшественниками. Что евангельский Христос есть историческая личность – это выше всякого сомнения. Пусть чудеса Его созданы преданиями, традициями Его учеников. Но кто же из них был способен сочинить нравственные речи Иисуса Христа или создать Его несравнимый характер? Так как в Его лице удивительно гармоническим образом соединяются свойства необычайного гения (sic!) со свойствами необычайного нравственного реформатора (sic!), праведника и мученика, то следует сказать, что религия, провозгласившая Его нравственным вождем человечества на все времена, не могла сделать никакого лучшего выбора. Как для верующих, так и для неверующих ничего не может быть достойнее, как жить и поступать во всем так, чтобы Христос мог одобрить нашу жизнь»[773].

Но этого мало. Жизнь Иисуса Христа на земле не есть только образец добра, *пример* истинно-человеческой жизни; она есть еще вечно живое первоначало и неиссякаемый первоисточник истинно человеческой жизни на земле. Мало сказать, что Спаситель предначал Собой совершеннейшую нравственную жизнь, что Своим примером даровал Своим последователям ту высокую силу, какая всегда принадлежит примеру сравнительно с одними нравственными словами и предписаниями. Спаситель не есть только человеческий гений, который расчистил и проложил новый путь нравственной жизни, не есть только нравственный реформатор, впервые осуществивший нравственный идеал, но Он есть еще

Богочеловек, *примиритель* нас с Богом, вечный ходатай Бога и человеков, Который, будучи искушен во всем, и искушаемым может помочь (Евр. 2: 18). Как образец нравственности Иисус Христос никогда не может быть отображен человеком вполне и всецело. Человеческое совершенство определяется только степенью приближения к совершенству Христа. Но как бы человек ни был совершен, всегда остается большая пропасть между ним и Иисусом Христом, и даже чем человек делается совершеннее, тем он дальше чувствует себя от своего идеала. Зачем же дан христианину такой идеал, которого никогда нельзя достигнуть? Не служит ли он только к строгому обличению нашего несовершенства и не поселяет ли в нас только отчаяние? Нет, христианство не оставляет человека на произвол судьбы. Оно учит, что Христос есть не только *пример* добродетельной жизни, но и *Искупитель* людей.

Когда рационалистические моралисты думают, что теперь по образцу Спасителя легко уже осуществить нравственный идеал независимо от сладчайшего имени Иисуса и Его жизни, когда строят свою моральную систему из отрывков христианских моральных идей, когда, например, вопреки *стоицизму*, говорят и об общей промыслительной благодати, и о смирении, и о любви, и о нравственной свободе и пр., полагая, что теперь уже легко черпать людям по примеру Спасителя из общего источника жизни нравственную жизнь, являемую в Спасителе, то в этом нет и не может быть подражания Иисусу Христу. Это чисто *пелагианское* подражание Спасителю, самое большее, нуждающееся только во внешнем примере, который бы мог пробуждать дремлющие в человеке нравственные силы, – является слишком отвлеченным, и христианские элементы в нем являются только отражениями и тенями, оторванными листьями и цветами без жизненной силы, без органической связи с живительным корнем[774]; ибо «если корень свят, то и ветви» (Рим.11: 16). Рационалисты, признающие превосходство христианского учения перед всеми другими, но отрицающие божественное достоинство Провозвестника его, по словам одного западного моралиста-богослова, хотят иметь воду без источника, плод без дерева, дерево без корня, луч без света[775].

Для истинного подражания человеку в настоящем его нравственно-поврежденном состоянии необходимо еще прощение грехов, дарованное Спасителем, необходимо *примирение* с Богом заслугами *Искупителя* [776] ; для истинного подражания необходима органическая связь между нами и Законоположником новой жизни, необходимо теснейшее общение с Ним верующих, сообщаемое им в христианских таинствах и в особенности в таинстве Евхаристии. Между Иисусом Христом и верующими в Него, по словам Его Самого, должно быть такое же единение, какое находится между *лозой* и ее *ветвями: "Я* есмь лоза, – говорит Спаситель, – а вы ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего» (Ин.15: 5). Но такое общение верующих с Иисусом Христом достигается при посредстве благодатной силы, даруемой Духом Святым во Христе и через Христа: «Никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1Кор.12: 3). «Что мы пребываем в Нем (Иисусе Христе) и Он в нас, знаем из того, что Он дал нам Духа Своего» (1Ин.4: 13)[777]. Итак, Господь Иисус Христос есть для нас не только высочайший образец, но и источник нравственной жизни.

Но как и в чем может выражаться наше подражание Иисусу Христу? Моралисты расходятся в решении этого вопроса. По взгляду одних, преимущественно *римско-католических* моралистов, жизнь Спасителя представляет собой сумму всех возможных обнаружений добродетели (Christus catalogue virtutum), и жизнь христианина должна быть поэтому возможно точным отображением жизни Христа (imitatio Christi) во всех отдельных чертах ее, во всех подробностях ее проявлений, не исключая и внешнего быта земной жизни Искупителя. Но все внешние действия имеют значение нравственно добрых действий лишь настолько, насколько они служат выражением внутренних расположений души. Так и в жизни Спасителя нравственное добро составляют не Его внешние черты жизни, не Его видимое положение в мире, не Его отдельные поступки, а то внутреннее настроение, которое выражалось во всей этой внешности. Поэтому, говоря о Спасителе как об образце

нравственной жизни, мы должны понимать слово: *образец* не как сумму Его внешних действий, с которыми бы можно было сообразовать наши поступки, а как совокупность *духовных качеств* человеческой природы Богочеловека, поскольку эти качества выразились в Его поведении и вызывают в нас при помощи благодати Божией глубочайшее сочувствие к Себе. Равным образом и под подражанием Спасителю следует разуметь не рабское копирование, так сказать, всех Его поступков, насколько это в силах человеческих, а самодеятельное, с помощью Божией, создание в себе «тех же чувствований» (то есть того же внутреннего настроения, поскольку оно зависит от нашей свободы), какие» в недосягаемом для нас совершенстве, были и во Христе Иисусе (Филип. 2: 5)[778].

Другой, противоположный взгляд, преимущественно *протестантский*, основываясь на том, что жизнь Богочеловека как Искупителя заключает в себе стороны совершенно недоступные для обыкновенного человека, что она не обнимает собой некоторых сторон обычной человеческой жизни (семейной, например, и пр.), – думают ограничиться одним только подражанием духовным свойствам истинно человеческой природы Богочеловека, отвергая всякое значение подражания Его *внешнему поведению.* «Нет надобности, – замечает сам Лютер, – всем делать и переносить всё то, что делал и переносил Христос; иначе мы также должны бы были ходить по морю и совершать чудеса, какие совершал Он, также должны бы были все удаляться от брака, отрекаться от мирского образа жизни, оставлять поле и плуг и вообще всё то, что оставил Он»[779].

Очевидно, и тот и другой взгляд – крайность: подражание духовным качествам Спасителя, духу жизни Христовой, не исключает подражания самым внешним обнаружениям Его жизни, для кого это возможно, и там, где это возможно, и столько, сколько это возможно, хотя, конечно, ultra posse nemo obligatur.

Спаситель мира как идеальный образец нашей нравственной жизни был Богочеловеком: Его человечество было

ипостасно соединено с Божеством для спасения человеческого рода. Как такой, Он совершал, с одной стороны, дела, свойственные только Богу, а с другой – свойственные человеку. Как Бог Он совершал чудеса на благо страждущему человечеству. Исполняя с точностью религиозные предписания Моисеева закона, Он судит, однако ж, о них полновластно, как живой источник всякого законодательства, и заменяет их собственными религиозными же учреждениями. Само собой разумеется, что о нашем подражании Ему в этих Его божественных действиях не может быть и речи.

Но Спаситель мира являет в Своей жизни не только божественные, но и индивидуально-человеческие свойства. Известно, что нет в мире и двух человек, совершенно тождественных между собой, что поэтому каждый отдельный человек не может служить выразителем и примером всех возможных нравственных обнаружений для всех других отдельных личностей, так как человеческая личность потому, между прочим, и есть лицо, духовная индивидуальность, что она как такая отмечена специфическими, ей только присущими нравственными качествами, так называемыми индивидуальными. Иисус Христос как человек, несомненно, обладал этими индивидуальными особенностями, которые обусловливаются не только тем, что Он по человеческой природе Своей принадлежал известной стране, народу и времени, но и более всего ипостасным соединением Его человечества с Божеством. Как историческая человеческая личность Спаситель по призванию среди других евреев был раввином, хотя и не обучался в раввинских школах и от других раввинов отличался Ему только свойственными приемами в учении и в обращении с слушателями. «Если Иисус Христос, – говорит Пальмер, – сначала строго поступает с хананеянкою, потому что она язычница, и простирает ей руку помощи только вследствие ее трогательного смирения и веры; если Он на браке в Кане Своей Матери, которая громко сообщает Ему свою заботу о недостатке вина, отвечает такими словами, которые, как бы их ни толковать, носят на себе отпечаток некоторой суровости; если Он проклинает смоковницу; 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 еван. 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 Своим слушателям понять остальное из всей совокупности Его учения (например, когда Он говорит, что удобнее верблюду пройти сквозь иглиные уши, чем богатому войти в царствие Божие; что тому, кто ударит в правую щеку, нужно подставить и левую; что нужно возненавидеть отца и матерь и т.п.); если Он изгоняет торгующих 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?...»[780]. Ясное дело, что и это поведение Спасителя, бывшее следствием индивидуальных свойств Его как человека, не может быть предметом подражания для людей. И в этом случае говорить о подражании Христу не приходится: насколько этот образ действия был свойствен только личности Спасителя как именно индивидуальной подражание Ему могло бы сопровождаться полнейшей неудачей и такой же бесцельностью.

Очевидно, предметом для нашего подражания в жизнедеятельности Богочеловека может и должно быть только то, что не отмечено ни божественным отпечатком (насколько этот отпечаток в личности Его отделим мысленно от человеческого), ни отпечатком индивидуализма и, следовательно, то, что так или иначе *обще* у Него со всем остальным человечеством. «Для желающих легко подражать тому, что *однородно (с* ними), – говорит *св. Григорий Нисский* о подражании Христу, – а подражание превышающему нас – недоступно»[781].

И в этом случае мы можем и должны подражать не столько отдельным Его поступкам, сколько тому общему характеру, общему направлению Его жизнедеятельности, которое проявлялось в тех или других Его отдельных действиях. При

этом слово Божие особенно оттеняет некоторые наиболее выдающаяся обнаружения нравственного поведения Спасителя как предмета нашего подражания. Так, христиане приглашаются «жить в *любви*, как и Христос возлюбил нас и предал Себя за нас» (Ефес. 5: 2. Ср. 1Ин.3: 16; Ин.15: 12). При существовании между людьми искренней любви естественно ожидать от них *«угождения»* друг другу «во благо, в назидание», так как «и Христос не Себе угождал» (Рим.15: 23). Раз взаимные отношения людей проникнуты услужливой любовью, естественно, они носят на себе печать *кротости и смирения*. Здесь опять образцом нашего подражания является Господь, приглашающий «научиться от Него: ибо Он кроток и смирен сердцем» (Мф.11: 29. Ср. Филип. 2: 5–8). Ап. Павел увещевает своего ученика Тимофея к *мужественному* исповеданию веры примером страждущего Спасителя, «засвидетельствовавшего перед Понтием Пилатом доброе исповедание» (1Тим.6: 12–14). Если в мужественной борьбе с врагами истины, кто бы они ни были, христианину придется страдать, то он должен проявить *долготерпение* во время страданий как частный вид мужества, следуя примеру Самого Спасителя, Который «пострадал за нас, оставив нам пример (долготерпения), дабы мы шли по следам Его» (1Петр. 2: 20–21). Во всех этих местах Священного Писания идет речь о подражании Христу не столько в каких-либо отдельных Его поступках, сколько в общем духе, общем направлении христианского поведения.

Часть 3. Благодать Божия как сила, вспомоществующая нравственному усовершенствованию

XXVII. Дух благодати и действия ее в деле возрождения человека.

Необходимость благодати в начале, продолжении и на высших ступенях нравственного совершенства. – Действия благодати в возрождении человека. – Участие самого человека в деле нравственного возрождения

Выше было уже сказано, что как ни много дано для нашей нравственной жизни Спасителем нашим, однако дело нашего спасения требует участия еще *особой Божественной помощи*, которой бы совершалось самое усвоение верующими спасительных заслуг Иисуса Христа. Эта помощь и подается в *благодати Божией*, немощная врачующей и оскудевающая – восполняющей.

Под словом благодать (χάρις, gratia, евр. *gen*, с суффиксом – *geni* и *geset)* в *широком* смысле можно разуметь всякую милость (2Кор. 9: 8; 1Петр. 4: 10), даруемую Богом человеку независимо ни от каких заслуг с его стороны (Ефес. 2: 8–9; Рим.3: 24; 2Тим. 1: 3; Тит. 3: 5), и в особенности всё то, что относится к устроению *спасения падшего человека* через Иисуса Христа (Лк.1: 30; 1Петр. 2: 19; Ефес. 1: 5–13; 2Тим. 1: 9; Тит. 2: 11; 3: 4); но в *собственном* смысле под благодатью разумеется та *спасительная сила Божия* (Захар. 12: 10; Рим.1: 16; 2Кор. 12: 8–9; Колос. 1: 29; Ефес. 3: 20), которая подается по воле Бога Отца (2Тим. 1: 8–9; 1Кор.6: 19) через Сына в силу совершенного Им искупления (Рим.5: 15, 21; 1Кор.1: 4; Ефес. 1: 5–6) во Св. Духе (Тит. 3: 5). В силу такого участия всех трех Лиц Св. Троицы в раздаянии дара благодати последняя называется то благодатью Бога Отца (1Кор.1: 3; 3: 10; 2Кор. 1: 2; 6: 1), то благодатью Господа Иисуса Христа (1Кор.16: 23), то, наконец, силою Духа Святого (Рим.15: 13; Гал. 4: 6). Так как, однако, *субъективное* спасение создается преимущественно деятельностью Духа Утешителя, то и благодать как сила, усвояющая человеку спасение, приписывается, главным образом, Св. Духу (Деян.2: 38; 1Кор.6: 11; 2Кор. 1: 22).

Есть моралисты (*Пальмер*), которые не хотят находить различия между благодатным действием Иисуса Христа и действием Св. Духа на сердце верующего, признавая подобное различие схоластической тонкостью. Но Сам Спаситель ясно различает Свою деятельность от деятельности будущего Утешителя, Которого Он обещал ниспослать Своим ученикам. Конечно, Иисус Христос Своей жизнью и Своими страданиями, понесенными в отпущение наших грехов, заслужил нам право именоваться и быть чадами Божиими (Ин.1: 12); но для того чтобы мы могли воспользоваться этим правом, усвоить себе заслуги Спасителя, для этого необходимо действие иного Утешителя, иного Наставника (Ин.15: 26), без помощи Которого невозможно наше спасение и наша нравственная жизнь. Конечно, благодать («общение») Св. Духа называется обыкновенно благодатью Господа Иисуса Христа (2Кор. 13: 13), и Сам Дух Святый называется Духом Христовым (Рим.8: 9; Филип. 1: 19), Духом Сына (Гал. 4: 6); но деятельность обоих ипостасей в деле нашего спасения не должна быть смешиваема нами. Если действия Св. Духа то же, что и действия Иисуса Христа в сердце христианина, потому только, что Св. Дух именуется Духом Христовым, Духом Сына, то логика может повести и к отождествлению действий Христовых с действиями Отца, потому что Дух Святый именуется в Священном Писании не только Духом Сына, но и Духом Отца (Ефес. 3: 14–17), Духом Бога нашего (1Кор.6: 11). Дело в том, что благодать Св. Духа как особенная сила Божия не состоит только в отпущении прежних грехов заслугами Спасителя, но подает действительную помощь не творить новых грехов; не только просвещает разум и сообщает ему познание о том, что должно делать и чего уклоняться, но подает и силы к исполнению познанного и вливает в сердце любовь. Вообще благодать Св. Духа, усвояя нам заслуги Иисуса Христа, подает нам как познание, да знаем, чего должно искать и от чего уклоняться, так подает нам и любовь и силу к деланию того, что мы познали должным творить[782]. Благодать Божия сообщается человеку в таинстве *св. крещения*, которое есть духовное рождение (Ин.3: 5), затем в таинстве *миропомазания*, которое есть запечатление

духовных сил в возрожденном (Ефес. 4: 30) и, наконец, во всех прочих таинствах, посредством которых, по выражению *Николая Кавасилы*, «в мрачный этот мир проникает Солнце правды и умерщвляет жизнь, сообразную с этим миром, и восстановляет жизнь *премирную* (то есть небесную, духовную)»[783]. В таинствах созданной Спасителем Церкви даруются верующим как обыкновенные, так и особые, чрезвычайные благодатные *дарования*, известные преимущественно под названием χαρίσματα. Эти дарования в отличие от обыкновенных, неизменно пребывающих в Церкви даров (Ефес. 4: 11; 1Кор.12: 28; Рим.12: 7; 1Тим.4: 14–16), проявляются только временно и даются не на личную только пользу получающего, а на пользу общую, *на служение Церкви*, каковы, например, неповторяемый в Церкви дар апостольства и другие исключительные и необычайные дарования первенствующей церкви: дар языков и истолкования языков (γλωσσολαλία, буквально «языкоговорение»)[784], дары исцелений, чудотворений, пророчества, различения духов (1Кор.12: 9–10; 28–30. Ср. 2 Кор. гл. 14). Впрочем, вернее и эти последние (за исключением дара языков) наряду с обыкновенными причислять к дарованиям, которые постоянно существуют в Церкви. И теперь, – говорит преосвящ. *Феофан*, – в таинстве миропомазания «каждому (верующему) дается на пользу (1Кор.12: 7), то есть для служения общему делу, какое-нибудь особенное дарование Духа, подобно тому, как в первенствующей Церкви оно сообщалось через возложение рук апостольских, только дарования эти теперь не так видны в каждом, как в членах Церкви первенствующей»[785]. Во всём этом и состоит действие благодати Св. Духа в деле возрождения человека.

Необходимость благодати в начале, продолжении и на высших степенях нравственного совершенства не подлежит никакому сомнению. Поэтому мнение *пелагиан* и отчасти *полупелагиан*, (преп. *Кассиан, Фауст*, еп. *Регийский* и др.), из которых первые вовсе отрицали необходимость благодати как *особенной* силы Божией, действующей в человеке, а вторые, по крайней мере некоторые из них, находили ее нужной только для продолжения и возвышения святой жизни, утверждая вместе с

тем, что начало веры будто бы зависит только от самого человека, от его естественных сил – совести и разума (*lex naturae* или *gratia naturalis)* и что благодать, следовательно, дается в силу некоторой заслуги (secundum aliqua merita humana)[786], такие мнения как плод суемудрия, решительно противные слову Божию и опыту жизни, осудила вселенская Церковь на Карфагенском соборе против пелагиан (и на III Вселенском), а *поместная* западная, находившаяся в единении с вселенской, на Аравсийском соборе против полупелагиан[787]. Начало и источник новой, благодатной жизни не может заключаться в самом человеке, в его совести и разуме; в природе человека не может быть зародыша этой жизни, тем более – совершенства. Если в самом человеке нет начала физической жизни, если и в видимой природе таков неизменный закон, что каков корень, таковы и плоды его, и вообще тот закон, что в действии или произведении не может быть более, чем сколько есть в причине; то каким же образом духовная жизнь может произойти в плотяном человеке *сама собой*, новое возникнуть из ветхого, доброе из злого, святое из грешного? *Самопроизвольное зарождение жизни* и в окружающей нас внешней природе теперь признается немыслимым всеми первоклассными натуралистами. Жизнь может порождаться только жизнью. Этот закон имеет приложение не в физической лишь жизни, но и в духовной. Возникновение в человеке новой духовной жизни невозможно без Божественного благодатного воздействия. Каждый человек знает, что его телесный организм не живет только на счет тех средств, которые заключаются в нем самом. Напротив, продолжение и развитие его телесной жизни условливается притоком и ассимиляцией (усвоением) *вне* его находящихся жизнетворных начал. Тем менее может обойтись без *внешней* благодатной помощи нравственная жизнь человека. В нравственном возрастании «ни насаждаяй есть что, ни напаяяй, но возращаяй Бог» (1Кор.3: 7). И история свидетельствует, что человек, предоставленный самому себе, не только не улучшался в нравственном отношении, но более и более развращаясь, дошел до крайней степени нечестия и разврата. Все тщетные усилия мудрецов и законодателей к

исправлению естественного человека доказывают только неисправимость его без высшей, благодатной помощи. Так, в частности, и все примеры обращения грешников в христианском мире на путь добродетели при всём своем разнообразии сходятся между собой в том, что все они совершались именно Божией помощью, без которой никто никогда не мог бороться с собой, а тем более совершенно переменить себя и сделаться новым, духовным человеком из ветхого и плотского. Это же подтверждается и словом Божиим. Оно ясно учит нас, что естественный человек не может исправиться и начать новую жизнь, так же точно, как худое дерево не может приносить добрых плодов (Мф.7: 18), эфиоп не может переменить свою черную кожу и барс свои пестрые пятна (Иер.13:23), потому что непреложен закон – «рожденное от плоти есть плоть» (Ин.3: 6). И не только начало, но и возрастание и совершенствование всей духовной жизни христианина происходит, по учению Священного Писания, от благодати Божией. «Без Меня не можете делать ничего», – говорит Спаситель (Ин.15: 5). «Никто не может прийти ко Мне, – учит Он же, – если не *привлечет* (ἑλχύση) его Отец, пославший Меня» (Ин.6: 44). Следовательно, самое начало богоугодной жизни есть уже плод благодатного действия Божия на человека. Пока человек предоставлен себе самому, он не может вполне сознать ни того, в какой мере бедственно его духовное состояние, ни того, где и в чем искать ему спасения. Только голос благодати Божией силен пробудить его от глубокого нравственного сна и указать ему путь к истинной жизни. Поэтому-то ап. Павел называет всех верующих «призванными» (Рим.1: 6; 1Кор.1: 2). Духовное усовершенствование человека есть также несомненный плод одушевляющей и укрепляющей его благодатной силы Божией. Так именно говорит о себе самом ап. Павел: «благодатью Божией есмь то, что есмь» (1Кор.15: 10); он же молится и о верующих, чтобы «Отец Господа нашего, Иисуса Христа, дал им, по богатству славы Своей, крепко утвердиться Духом Его во внутреннем человеке», то есть сделаться духовно сильными (Ефес. 3: 14–16). Поэтому-то жизнь христианина и называется благодатной, духовной, а христианин именуется рожденным

свыше (ἄνωθεν – Ин.3: 3, 31; 19: 11), рожденным от Бога, сыном Божиим (Ин.1: 12; Рим.8: 14).

Возрождение (παλιγγενεσία), понимаемое в *обширном* смысле[788], включает в себе все благодатные воздействия на душу человека, обнаруживающиеся в призывании, оправдании и освящении. Оно есть венец и заключительный акт всех этих воздействий. Возрожденный, или *новый*, человек, имея совершенно иное, отличное от *ветхого* человека начало и продолжение жизни, отличается и свойствами новыми и совершеннейшими. У ветхого человека прирожденное свойство – грех, а у нового – свобода от греха, правда и святость: рожденный от Бога, по словам ап. Иоанна, не согрешает, так как семя Его в нем пребывает, и не может грешить, так как от Бога рожден (1Ин.3: 6, 9; 5: 1); не может грешить не в том смысле, что у возрожденного нет никаких грехов, а в том, что грех чужд возрожденному по основному направлению его нравственного характера, по определяющему его личность началу (1Ин.5: 18), ибо тот же апостол предполагает грех и необходимость очищения от него и в возрожденном (1Ин.1: 8 и сл.; 2: 1; 3: 3; 5: 16)… В частности, возрожденный человек обладает прежде всего *новым умом*, исполненным света, разумения и святых помыслов (Ефес. 5: 8; 1: 17; 2Кор. 4: 6). Ибо Сам Иисус Христос, жизнь ума нового – есть свет, истина и премудрость, и в Нем все сокровища света и разума даны (Ин.1: 9; 12: 46; 1Ин.5: 20); и единосущный Ему Св. Дух, Им посылаемый, есть Дух премудрости и разума, Дух совета и ведения (Ис. 11: 2–3; Лк.4: 18). Возрожденный обладает, далее, *новой волей*, полной энергии и силы к добру. Воодушевляемый христианским долгом, он ведет теперь совершенно новую жизнь. Вместо самолюбия он проникнут самоотвержением (Мф.16: 24; 2Кор. 5: 15), вместо *тройственной* похоти (1Ин.2: 16) – христианской любовью, венцом всех нравственных совершенств (Колос. 3: 14). Его, затем, *новое сердце*, свободное от недовольства и принуждения духа, исполнено праведности, мира и радости во Святом Духе (Рим.14: 17); оно беспечально среди самых тяжких внешних лишений и предвкушает неизреченные радости райской жизни (Деян.8: 39; 13: 52; 1Петр. 1: 8; Филип. 4; 4). Его, наконец, *новая*

свобода находится под наитием Духа Господня; потому что «где Дух Господень, там свобода» (2Кор. 3: 17). «Если Сын освободит вас, то истинно свободны будете» (Ин.8: 36). Обладая этой свободой, он не только не обладается грехом (Рим.6: 14), но и становится превыше закона, потому что закон положен не для праведника (1Тим.1: 9; Гал. 5: 25), так как любовь, одушевляющая его, есть исполнение закона. Жизнь возрожденного не ограничивается, однако, одной лишь духовно-нравственной областью. Возрождение есть пересоздание всего человека, простирается на всю его природу. Самое *тело* возрожденного проникается жизнью христианина, ибо все члены его делаются органами праведности и святости (Рим.6: 13), храмом Духа Святого (1Кор.6: 19) и жертвою живой, святой и благоугодной Богу (Рим.12: 1), и носит в себе семя обетования, которое более или менее начинается уже здесь, а окончательно совершится через воскресение, когда тело наше преобразится по образцу воскресшего и прославленного тела Христа Спасителя. Вот почему в совоскресении нашем со Христом ап. Павел видит залог будущего телесного нашего воскресения (Рим.3: 8–9), или, лучше сказать, видит это воскресение фактически уже совершившимся, хотя и предначинательно, когда колоссянам говорит, что «быв погребены с Ним (Христом) в крещении, в Нем вы и совоскресли» (Колос. 2: 12). Мало того. Жизнь новая мало-помалу поставляет христианина в новое, или, лучше сказать, прежнее – первоначальное состояние по отношению к *внешней природе*, и он по-прежнему становится превыше стихий ее, делается ее обладателем, и она начинает узнавать в нем по-прежнему своего царя и повелителя, как обетовал это верующим Господь Иисус Христос (Мф.17: 20; 21: 21; Лк.17: 6), и на самом деле дивным образом исполнилось над многими святыми Божиими (Иак. 5: 17; Евр. 11: 33–34)[789].

Действиями благодати Св. Духа, однако ж, не исключается *участие и самого человека* в усвоении жизни Христовой и спасении человека. Семя жизни Христовой вносится в спасаемого человека без него благодатью Божией в призывании и таинствах св. Церкви. Благодать же, главным образом, действует и к произращению этого семени. В этом смысле она

справедливо именуется в «Послании восточных патриархов» (член 3) «предваряющей – просвещающей» (χάγις προχαταρχτιχή – φωτιστιχή) – все мы предварены ею, так как в призывании и св. таинствах получили семя жизни Христовой прежде, чем сознавали себя[790]; но из этого не следует, что подвиг самого человека не нужен, чтобы достигнуть меры возраста исполнения Христова, как полагают *лютеране* и особенно *реформаты*, до крайности развившие мысль *бл. Августина* о непреодолимом и исключительном (indeclinabiliter et insuperabiliter) действии спасающей благодати Божией (отсюда *августиновское*: Omne quod non ex jide peccatum)[791]. Естественное семя, будучи одинаково само по себе, пользуясь одинаково солнечной теплотой и влагой дождя, не всегда одинаково произрастает, но иногда совсем пропадает, иногда прозябает очень медленно, иногда, прозябши, засыхает, а иногда прозябает и созревает, как должно, – и всё это различие плодоношения зависит от различного качества и возделывания земли. Так бывает и в жизни христианской: спасительное действие благодати Св. Духа обусловливается таким или иным соучастием, послушанием и содействием самого человека. Благодать Божия действует в человеке, не принуждая и не насилуя, но только побуждая и возбуждая к собственной деятельности те останки добра и ту энергию духовных сил в душе его, какие остались в ней после падения. Это ясно подтверждается словом Божиим. В притче о семени и сеятеле Спаситель учит, что слово Царствия Небесного, будучи ввергаемо в сердца человеческие одним сеятелем, различно произрастает именно от того, что различно состояние и расположение сердец: иное подобно каменистой земле, иное – земле при дороге, иное – заросшей тернием, иное – доброй, плодоносной (Мф.13: 3–23); и в притче о сокровище на поле Иисус Христос, хотя и говорит, что сокровище царствия человек обретает готовое, но вместе указывает и на собственную деятельность со стороны человека: человек, нашедший сокровище, скрывает его, радуется, идет, продает, покупает (Мф.13: 44). Иисус Христос предлагает добровольному хотению идти за Ним: «Если, – говорит Он, – кто хочет идти за Мною»…

(Мф.16: 24). В этом же смысле говорит Спаситель: «Царство Небесное силою берется (βιάζεται), и употребляющие усилие (βιασταί) восхищают его» (Мф.11: 12). Сообразно с этим христианин должен брать на себя подвиг спасения, разуму своему давая истинное познание через веру (Евр. 11: 3), сердце свое успокаивая в Боге, волю свою направляя к добру и в то же время «до крови сражаясь, подвизаясь против греха» (Евр. 12: 4). Часто приводимая ап. Павлом аналогия между первым и вторым Адамом указывает на необходимость личного и сознательного, не пассивного только, но и деятельного участия человека в деле усвоения спасения (Рим.5: 12–19). Наше участие в грехе Адама было бессознательное, мы участвовали, по выражению проф. *Мышцына*, в форме «неиндивидуализированной природы»[792]; по отношению же ко Христу мы являемся индивидуумами, почему наше участие в деле Христа должно быть личное и сознательное, живое и деятельное. Потому и отцы церкви, истолковывая учение ап. Павла о нравственном возрождении, особенно настаивают на необходимости самостоятельного участия в этом акте. Св. *Григорий Нисский* пишет, что «мы сами – некоторым образом отцы самих себя, рождающие себя такими, какими хотим быть»[793]. «Посему, – говорит преп. *Макарий Египетский*, – воля есть как бы существенное условие» в нашем спасении. «Если нет воли, Сам Бог ничего не делает, хотя и может по свободе Своей» (Бес. 37, § 10)[794]. «Как оный (евангельский) слепой, если бы не возопил, и оная кровоточивая (жена), если бы не пришла ко Господу, не получили бы исцеления: «Так, – пишет в другом месте Макарий, – если кто не приступит ко Господу по собственной воле и от всего произволения и не будет умолять Его с несомненностью веры, то не получит он исцеления»[795]. Так учили об участии самого человека в деле нравственного возрождения и все другие отцы Церкви[796], и в духе их преосв. *Феофан*[797].

Благодатная сила Божия, действуя в человеке, не только «не уничтожает» его собственной «свободы»[798], но и непременно предполагает ее, так что человек может противиться благодатному призванию Божию при самом

начальном моменте обращения, как противились многие из неверующих иудеев (Деян.7: 51; 28: 24), может противиться и по обращении ко Христу, как это видно из примера Анании и Сапфиры (Деян.5: 1–10). Посему ап. Павел напоминает нам «возгревать» в себе «дар Божий» (2Тим. 1: 6) и умоляет верующих «Духа не угашать» (1 Фесс. 5: 19), «не оскорблять Святого Духа Божия, Которым они запечатлены в день искупления» (Ефес. 4: 30), заботясь больше всего о том, чтобы «благодать Божия не тщетно была принята ими» (2Кор. 6: 1). Поэтому же совершаемые нами добрые дела называются нашими собственными (Мф.5: 16), вменяются нам в заслугу (1Кор.1: 8), и за них обещается нам праведное воздаяние (2Тим. 4: 7). Итак, хотя человек ничего не может в духовной жизни без благодати Божией, но и благодать Божия никого не спасает невольно. Потому-то *бл. Августин* говорит, что спасать человека без самого человека не мог даже Всемогущий. Чтобы достигнуть спасения, каждый из нас должен действовать по мере своих сил для духовного исправления и усовершенствования своего.

Само собой понятно, что под самодеятельностью человека в деле своего спасения разумеется не то, чтобы он действовал, так сказать, рядом с Духом Божиим, или чтобы одно делал он для себя сам, а другое делала для него и за него благодать Св. Духа. Благодатная сила Божия служит для него как бы духовным светом и теплотой, при которых собственные его силы возвышаются и расширяются, так что он и видит при этом гораздо яснее и дальше и чувствует себя несравненно живее и сильнее, чем в обыкновенному естественном своем состоянии. Таким образом, действует он сам, самолично, но при таких условиях и с такими средствами, которых у него самого нет и которые дарует ему только Бог. «Благодать Божия, – говорит о себе ап. Павел, – во мне не была тщетна, но я более всех (в проповедании Христа) потрудился», почему и «готовится мне венец правды».

Подвигом добрым подвизался сам апостол, а не кто-либо другой вместо него; только подвизался или потрудился он, оживотворяемый и укрепляемый Духом Божиим, почему тотчас

же и присовокупляет: «Не я, впрочем, а благодать Божия, которая со мною», то есть весь успех моего дела зависит от того, что я действовал благодатной силой Божией, без чего все усилия мои остались бы бесплодными (1Кор.15: 10; 2Тим. 4: 7. Ср. Ин.15: 5). Таким образом, христианская жизнь, будучи по началу или источнику своему жизнью Христовой, в явлении своем есть произведение двух сил, главной – действующей благодати, и вторичной – содействующей свободы; по мере и степени участия свободы жизнь христианская произрастает так или иначе, с большим или меньшим успехом и плодом.

XXVIII. Обращение

Начало нравственно-христианской жизни – обращение как совместное действие благодати и усилий самого человека. – Оправдание и освящение человека как два нераздельных момента заключительного акта обращения. – История обращения по изображению евангельской притчи о блудном сыне. – Несовершенства многих обращений. – Трудность обращений, особенно поздних и на смертном одре. – Условия, без которых невозможно обращение и характеристика нравственной нераскаянности

Между призыванием и оправданием, или, другими словами, между оглашением и крещением, наступает для всякого верующего период *обращения*, то есть решительной перемены его прежней жизни, когда он был порабощен «стихиям мира» (στοιχεία τοῦ κόσμου) (Гал. 4: 3; Колос. 2: 8, 20), и начала новой христианской жизни. Но это же обращение должно наступать и для всякого христианина, который угасил в себе благодатные дары и перестал жить жизнью Христовой. У него оглашение заменяется возбуждением, а крещение таинством покаяния, которое поэтому в чинопоследовании исповеди не без основания называется «вторым крещением». Как в таинстве крещения верующий возрождается, освобождаясь от прародительского греха, так в таинстве покаяния он возрождается, избавляясь от грехов личных, или добровольных[799]. Слово: «возрождение» ясно употреблено *Климентом Александрийским* в применении к таинству покаяния (Quis dives, salv. n. 42, p. 649).

Надобно строго отличать обращение как начало новой христианской жизни от *естественной перемены* своей жизни. Случается, что иной сам собою, без благодати, начинает принуждать себя к добру, естественно сам собою отсекает пороки и даже достигает некоторых успехов в этом отношении. Весь секрет естественного исправления, по учению психологов, состоит в отчетливом представлении того вреда, который приносит грех, сравнительно со слабостью доставляемого им

наслаждения. По их учению, сначала надобно расшатать в уме уверенность в пользе привычного греховного действия; затем, созданием контрмотива замедлить совершение и энергию его выполнения; далее уже привычный мотив и контрмотив вступают между собой в борьбу, кому из них определить действие, и, наконец, при постоянном внимании и поддержке с нашей стороны, контрмотив возьмет верх и определит собой действие[800]. Совершенно иначе происходит нравственная перемена при благодатном обращении. Различие этого последнего от естественного обращения, понимаемого исключительно в смысле психического акта, состоит во внутреннем настроении сердца, крепости и цели нравственной перемены – ради Господа, а главное – в благодатной помощи.

Начало и конец христианского обращения равно принадлежит, по замечанию людей, опытных в христианской жизни, преимущественному действию благодати (Ср. 1Кор.15: 10; Рим.8: 26; Еф. 3: 20); только в начале обращения благодатное действие состоит в призывании к подвигу, а в конце обращения – в награде за подвиг; там благодать поставляет человека только в состояние среднее между жизнью плотской и духовной, хотя и с возбуждением от жизни плотской к жизни духовной, а здесь она дает уже вкусить всю сладость жизни по духу, всю радость во Святом Духе (Рим.14: 17). Что же касается середины между этими двумя крайними пунктами обращения, то она принадлежит и свободному употреблению сил человека или склонению его произволения. Св. отцы утверждают это не потому, чтобы в этой средине между двумя крайними пунктами человек решительно был предоставлен самому себе; ибо в это-то именно время особенно и нужна ему благодатная помощь, когда во всём существе его происходит коренная перемена, но потому, что благодать здесь всегда последует за движениями произволения: насколько человек желает Духа, настолько исполняется Им, и чем более желает, тем более исполняется, так что возжелает всецело, всецело и исполняется; возжелает склониться на добро, и благодать дает сие склонение; возжелает отрешиться от всего, и отрешается; возжелает сейчас начать дело исправления, и благодать воскрыляет эту

решимость. Если иначе представлять деятельность души в это время, то в перемене жизни, в обращении, ничего уже не останется нашей свободе. *Макарий Египетский* настойчиво и решительно учит, что в промежуточные моменты обращения благодать дает только то, что желает и чего ищет душа[801].

В чем же состоит христианское обращение? В покаянии (μετανοία) и вере (πίστις), или, одним словом, в *покаянной вере.* Самое начало евангельской проповеди: «Покайтесь, и веруйте в Евангелие» (Мк. 1: 15; Мф.4: 17), – выражает именно требование покаяния и веры как необходимых условий участия в приблизившемся Царствии Божием. Μετανοία, как и самое слово показывает, означает *перемену* мыслей, чувств, желаний и самых действий человека. Если мы вспомним, что для нас часто почти невозможна бывает перемена и незначительных привычек, то совершенный нравственный перелом мыслей, чувств и желаний – начальный момент пересоздания своей души – должны считать величайшим нравственным чудом. Одна только всесильная благодать Святаго Духа может творить эти нравственные чудеса – это очевидно. Но столько же очевидно и то, что благодатная сила Божия не может спасти нас без нас. С нашей стороны требуется согласие с деятельностью благодати, по крайней мере, не противоречие ей.

Равным образом и вера (πίστις), составляющая второе условие обращения, есть плод благодати Св. Духа и усилий самого человека. Конечно, появление в душе человека веры невозможно без некоторого предварительного познания Господа новообращающимся в христианство или воспоминания этого знания обращающимися христианами. Это познание или воспоминание есть необходимое условие к рождению веры, или точка, с которой начинается ее образование, ибо как веровать, не зная предмета веры (Рим.10: 14–15)? Но не в этом сущность покаянной веры. Она именно состоит в сердечном убеждении и в сердечном приятии евангельских истин под влиянием благодатной силы. (Рим.10: 10; Деян.8: 37). Прекрасно сравнивают отечественные моралисты образование этой веры благодатью с действием электрической искры при образовании воды. Как капля воды, говорят они, составляется из частей

кислорода и водорода переходом сквозь них искры электрической, так и вера в первый раз рождается некоторым таинственным прикосновением Господа к сердцу, подготовленному к вере через познание себя и Господа, как это Он дает разуметь словами: «Се, стою у двери, и стучу. Если кто услышит голос Мой, и отворит дверь, войду к нему, и буду вечерять с ним, и он со Мною» (Апок. 3: 20). Познанием себя и Господа отверзается сердце; затем входит Господь Сам и вечеряет, то есть насыщает Душу Своими благами, почему обращающийся и изрекает в глубине своего духа, как ап. Фома по осязании Господа: «Господь мой и Бог мой» (Ин.20: 28). Это первый голос благодатно-даруемой покаянной веры[802]. Но столько же очевидно, что при образовании этой веры необходимо и участие человека. Вера, являющаяся непременным условием спасения (Ин.3: 36), зависит от нашей свободы, почему в Новом Завете и делаются постоянно увещания к ней (Мк. 5: 36; Ин.6: 29; 10: 38; 12: 36; 14: 1, 11; Деян.16: 31). В Рим.1, 5 ап. Павел понимает веру как «послушание» или «покорность» (ὑπαχοή), следовательно, как нравственное расположение, которое должно быть усвоено человеком. Сам Господь Иисус Христос в беседе с Никодимом понимает веру не как теоретический акт принятия каких-либо отдельных истин, а как нравственный акт движения всего человека к Свету (то есть к Нему, как своему Богу и Спасителю), всецелой личной преданности Ему и Его делу в своих мыслях, чувствованиях и делах. По словам Спасителя, верующий есть тот, кто любит Свет, пришедший в мир, идет к Нему и тем являет, что он рожден для светоносной жизни; поэтому он не осудится, а неверующий уже осужден, потому что он несмотря на то, что Свет пришел, более возлюбил тьму, нежели свет, не идет к Свету и этим обнаруживает злые дела свои, осужден, словом, потому что «не уверовал во имя единородного Сына Божия» (Ин.3: 18–21). Вера эта, как очевидно, основывается не на холодном знании только каких-либо откровенных истин и заповедей, а на нравственном состоянии всего человека, на живом влечении его к добру, как оно изъяснено и явилось в учении и жизни Иисуса Христа: «Не всякий говорящий Мне:

Господи! Господи! войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного» (Мф.7: 21.) Такая вера есть необходимое основание, утверждение и укоренение самой любви (Еф. 3: 17–19); она, наконец, есть πίστις δὶ ἀγάπης ἐνεργουμένη (Гал. 5: 6). Поэтому истинно веровать во Христа невозможно как без явления Самого Христа, так и без действительного, фактического последования за Ним, без внутреннего влечения к Нему, хотя это влечение и вспомоществуется благодатью Божией (Ин.6: 44).

Понимая веру обращающегося именно в указанном смысле, мы, с одной стороны, отличаемся от *римских католиков* с их opus operatum и opus operans, по требованию которых для совершения обращения достаточно одного теоретического знания веры или даже одного детского непротиворечия ей, так как католики усвояют благодатной силе, при действии на душу обращающегося человека, механическое действие пластыря, или физиологическое действие медикамента на больного без всякого участия с его стороны, при полной значимости одного простого, детского непротиворечия этой благодатной силе[803]; с другой – отличаемся и от *протестантов* с их учением о спасающей нас *sola fides*, по которой таинства являются лишь внешними символами благодати, или обрядами, не заключающими в себе ничего тайнодейственного, и по которой добрые усилия и дела со стороны обращающегося оказываются совершенно излишними. В покаянной вере именно еще недостает живого ощущения спасения и действительного оправдания в Господе; ибо нельзя ощущать того, чего нет и что может быть даровано или в таинстве крещения, или в таинстве покаяния.

Таким образом, покаяние и вера составляют две стороны одного *нераздельного* акта обращения человека ко Христу, и потому могут быть выражены одним словом – покаянная вера. В понятии мы разделяем покаяние и веру, подобно тому, как разделяем в представлении жизненную силу и вещество в природе; но на деле то и другое так же нераздельно, как сознание зла неотделимо от сознания добра, как приглашение *покайтесь* неотделимо от другого – *и веруйте* в Евангелие.

Покаянная вера называется обращением потому именно, что, с одной стороны, она есть отвращение человека от живущего в нем зла, с другой – направление всего его *я* со всеми его силами ко Христу и даруемому Им спасению[804].

За покаянием и верой следует διχαιοσύνη – *оправдание* (Рим.3: 22; 4: 6–8, 22–24; 5: 1, 9, 16–18; 2Кор. 5: 14), но оно даруется нам только или в таинстве крещения или в таинстве покаяния. Под именем διχαιοσύνη разумеется не то только, что Бог, с Своей стороны, дарует грешнику прощение греха и первородного, и личного, что Он снимает с грешника Свое праведное осуждение и проклятие, что провозглашает грешника праведным и вменяет ему праведность Христову в его собственную праведность (Рим.4: 4–5), как думают защитники *юридической* теории возрождения[805]: всё это входит, конечно, в понятие оправдания. Но в него входит также и то, что оправданный сознает и носит в себе самом, хотя и ничем не заслуженное сознание и чувство оправдания (Филип. 3: 9), что он сознает действительную чистоту, праведность своей души (Ин.1: 9; Деян.15: 9) (вследствие чего могло уже явиться и *провозглашение* нашей праведности), хотя и знает, что сам ничем не мог очистить, оправдать себя, что он сознает себя, наконец, полным мира и радости (Деян.8: 39; 13: 52), хотя и знает, что своей прежней жизнью только оскорблял божественную святость. Короче, оправдание есть ничем не заслуженное со стороны человека, чудесно дарованное ему состояние блаженства чистоты нравственного чувства или внутреннего Царствия Божия, которое, по апостолу, есть именно «не пища и питие, но праведность и мир и радость во Святом Духе» (Рим.14: 17). Такова, по крайней мере, была та цель, к которой направлялась нравственная деятельность подзаконного еще, или естественного, человека. Иудей, стремясь к достижению блаженства, понимал его не как простое невменение грехов, а как действительное отсутствие греха (Пс. 1: 1; 118: 57, 71–72); ожидая обетованное Царство Божие, он разумел под ним не избежание только божественного гнева за соделанные грехи, а и действительное состояние невинности и праведности (Пс. 50: 12), как результат внутреннего очищения

(Мал. 3: 1–4). Естественный человек, когда из глубины своей души взывал: «Бедный я человек! Кто избавит меня от сего тела смерти?» (Рим.7: 24), пламенно желал, очевидно, достигнуть не внешней, а внутренней праведности, не столько прощения грехов, сколько исправления своей греховной природы. Отсюда и оправдание, условие или основание для которого даны были в крестной смерти Иисуса Христа (2Кор. 5: 19; Рим.5: 17–18 и др.), ап. Павел понимает как исполнение этой цели подзаконного человека, как действительное, а не «идеальное» только оправдание[806]. Вот почему это оправдание он называет нередко избавлением от беззакония (Тит. 2: 14), вступлением в Царство Божие (Колос. 1: 13, 21–23; Гал. 1: 4; Ефес. 5: 25–27 и др.).

Необходимо, однако ж, заметить, что очищение человека от грехов в акте оправдания не то означает, что будто в оправданном не осталось никакого следа прежних его греховных склонностей и привычек. «В искушении никто не говори, – учит ап. Иаков уже оправданных, – Бог меня искушает; 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). Зло, следовательно, продолжает жить в душе оправданного, готово всегда помимо его воли возникнуть в сознании, обратить на себя ее внимание и, если можно, привлечь ее на свою сторону. Поэтому отнюдь нельзя ручаться за то, чтобы в оправданном вполне достаточно было энергии к непременной победе над живущим в нем, хотя бы уже ослабленным, злом. Оправдывающую благодать таинства крещения ап. Павел не напрасно называет «начатком Духа» (Рим.8: 23), то есть только еще *началом* спасения. Крещеные только еще начинают духовную жизнь, только выступают на борьбу со злом, еще не являясь непременными победителями. В этом смысле *Св. Григорий Нисский* говорит о «приявшем баню пакибытия», что он «подобен молодому воину, только что внесенному в воинские списки, но еще ничего не выказавшему воинственного или мужественного»[807]. Хотя для всякого воина необходимы физические силы, однако ни один

воин не обходится без вооружения. И кто же отправит воина на войну, не вооружив его? Так и Господь не оставляет духовного воина с одними естественными силами, но дает ему и благодатное вооружение, тотчас же по выступлении его на борьбу со злом, то есть тотчас же после крещения, в таинстве миропомазания по уставу православной Церкви непосредственно следующим за крещением. Крещение, сообщая крещенным оправдание, по выражению *преосвящ. Феофана*, «делает только способными к принятию дара и достойными того»[808]; самый же дар Духа Святаго, помогающий им преуспевать в духовной жизни, подается в таинстве миропомазания[809]. Теперь в естественную жизнь человека вводится, значит, новое сверхъестественное начало, «семя Божие» (1Ин.3: 9), которое сеется на почве природных сил его; теперь с этими силами человека соединяется сила Самого Бога, укрепляющая слабую волю оправданного для искоренения прежде созданных им в себе злых качеств, и возводящая его на высшую ступень нравственного совершенства. Вот почему *оправдание* человека не совершается в православной Церкви без освящения (ἁγιασμός) его, то есть без сообщения ему даров Св. Духа, вполне достаточных к полному осуществлению воли Божией и к искоренению всех гнездящихся в нем злых предрасположений несмотря на его оправдание перед Богом (1 Фесс. 5: 23; Ефес. 5: 26. Ср. Деян.2: 38; Филип. 2: 13; Евр. 13: 20–21; 1Петр. 5: 10).

Если за оправданием человека всегда следует освящение, то из этого еще, впрочем, нельзя заключить, что последнее есть только следствие первого. Распорядок этих понятий в 1Кор.1: 30 еще не может служить основанием для такого заключения, так как в том же послании встречается уже совершенно обратная расстановка их (6: 11). Между тем защитники юридической теории возрождения, признавая на указанном основании *равнозначимость* этих понятий, хотят навязать слову ἁγιασμός как и διχαιοσύνη, юридическое понимание. В Свящ. Писании это слово, по мнению *Кремера*, будто бы означает «принятие грешника в общение спасающего Бога, а не нравственное качество человека»[810]. Но несостоятельность этого толкования

видна уже из того, что принятие человека в общение с Богом возможно лишь при непременном условии нашей нравственной чистоты (Лев. 19: 2; 20: 8. Ср. 16: 6, 33; Числ. 8: 19 и др.).

Таким образом, оправдание, дарующее или обновляющее (в покаянии) благодатный дар крещения, и освящение, сообщаемое в миропомазании, составляют два нераздельных момента завершительного акта обращения, который, одним словом, может быть назван *возрождением* (παλιγγενεσία) в *широком* смысле. Вот почему и Сам Иисус Христос называется не только нашей *праведностью*, но и *освящением* (1Кор.1: 30): ἁγιασμός ἡμίν; Он есть то, через что или в чем совершается наше освящение[811].

Трудно и едва ли даже возможно начертать подробную и точную картину обращения грешника и представить все разнообразные моменты в процессе этого обращения, так чтобы можно было с полною ясностью различить, что именно в каждом моменте принадлежит благодати Божией и что усилиям самого человека. Теоретически этого знать нельзя. Практические же опыты св. отцев и подвижников благочестия всегда отличаются некоторой субъективностью и индивидуальностью, не говоря уже о том, что ни один из св. отцев не оставил нам подробного и обстоятельного описания своего обращения[812]. Впрочем, мы не лишены возможности представить себе, по крайней мере, *общую* схему обращения грешника на основании евангельской притчи о *блудном сыне* (Лк.15: 11–32)[813].

В этой притче, которую западные толкователи за верное изображение в ней процесса обращения называют перлом и венцом всех притчей Иисуса Христа[814], мы усматриваем побуждения к обращению – это *голод*, поразивший блудного сына после довольства, *унижение*, которому подвергся несчастный сын на чужой стороне, *воспоминание* о том довольстве, которое находится в доме отца его и которого не лишены там самые наемники. Под влиянием этого возбуждения у него является глубокое сознание своей виновности. «Я умираю (здесь) от голода», – говорит он. «Отче! я согрешил против неба и пред тобою, и уже не достоин называться сыном твоим». Сознание виновности возбуждает затем в душе

блудного сына чистосердечное раскаяние, то есть сильное желание сделать совершившееся как бы несовершившимся, устранить и вознаградить оскорбление, нанесенное отцу. Но как это сделать? Ему ничего более не остается, как, презрев и отрекшись самого себя, обратиться с мольбой о прощении и помиловании, просить отца, чтобы он принял его не как сына, а как одного из наемников. Притча, наконец, показывает нам, что отец встретил раскаявшегося сына еще далеко от дома своего, пал ему на шею, целовал его, ввел его в свой дом не как наемника, а как родного сына, приказал одеть его в лучшую одежду, дать перстень на руку его, обуть его ноги и устроить для него великий праздник, полный радости и веселья; ибо этот сын умер было, а теперь ожил, пропал было, а теперь найден. Таким образом, в обращении можно различать следующие частнейшие действия или моменты: возбуждение к обращению, сознание греховности под влиянием возбуждения, раскаяние вследствие сознания греховности, самообличение перед Богом и желание помилования и, наконец, принятие Богом обращающегося грешника и самое помилование. Рассмотрим несколько подробнее эти моменты.

Первый момент обращения – *возбуждение*, под которым надобно разуметь как благодатное воздействие на душу грешника, так и то состояние, в которое душа поставляется теперь, всецело принадлежит благодати. Как, по словам *преосвящ. Макария*, при обращении из язычества, кроме внешней проповеди Евангелия, без которой невозможно уверовать в Господа Иисуса, необходимо еще внутреннее действие Божие, которое бы предварительно отверзло сердце неверующего к принятию и уразумению проповеди и, таким образом, послужило к самому началу и зарождению в нем веры[815]; так то же самое должно сказать и о возбуждении грешников в недрах христианства. Первоначальное действие благодати – возбуждение – безусловно принадлежит благодати. Время, способ, обстоятельства этого возбуждения совершенно сокрыты в премудром распоряжении Божией благодати. Она приходит не с усмотрением, исторгает грешника из потока греха и ставит вне его без всякого со стороны человека содействия,

хотя и соображается всегда с нравственной приемлемостью человека[816]. «Таким образом, в момент воздействия благодати, – говорит преосв. Феофан, – человек хорошо *видит всё безобразие* свое внутри и не только видит, но и *чувствует… Его грызет совесть…* Но тут же дается ему некоторое ощущение и сладости жизни по Боге… Если не дать сего, то сладость греха, как уже изведанная, сильнее влекла бы его к себе, нежели добро, и выбор всё падал бы не на сторону сего последнего, как и бывает в задумываниях переменить жизнь без благодатного возбуждения. Ибо то общий закон: ignoti nulla cupido, то есть чего не знаешь, того не желаешь. Но когда, в благодатном возбуждении дается ему вкусить сладость добра, то и оно начинает привлекать его к себе, как уже изведанное, ведомое и ощущаемое»[817]. Что же именно совершает возбуждение в душе грешника? Первое действие благодатного пробуждения грешника в отношении к воле состоит в извлечении души из механизма его внутренней и внешней жизни и в возвышении над течением ее. Здесь, следовательно, полагается первая возможность истинному сознанию своей личности и исхищению своей свободы из механического потока жизни, «цель возбуждения благодатного и сила его в том, говорит преосв. Феофан, что оно извлекает человека из уз греха и поставляет 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»[818].

Благодатные возбуждения, зовущие грешника к новой жизни, приходят к нему или непосредственно прямо в сердце, или посредственно, преимущественно через слово Божие, которое есть «дух и жизнь» (Ин.6: 63), а нередко и через многообразные происшествия внешние, в природе и в жизни его самого и других. Вообще, по содержанию своему их разделяют на естественные и сверхъестественные, или чудесные. Бог призывает к Себе людей чаще всего через самые обыкновенные случаи, по-видимому, ничем не отличающиеся от множества других такого же рода случаев, а между тем производящие особенное и благотворное действие на душу человека, а иногда через какие-нибудь чрезвычайные явления или события в их

жизни. Как ни велико, впрочем, представляется различие между возбуждениями первого и второго рода, в сущности они имеют один и тот же характер – непосредственного воздействия Духа Божия на душу человеческую, почему одинаково принадлежат к разряду событий так называемых чудесных. Отсюда, если каждый из нас призывается Богом к вечному спасению, то с каждым совершается нечто чудесное, как скоро в ком, по какому бы то ни было случаю, с особенной силой пробуждается совесть и возникают такие мысли, желания и чувства, которые относятся не к обыкновенным вещам текущей жизни, а к предметам совсем иного рода, к жизни не временной, а вечной.

К так называемым *естественным* возбуждениям прежде всего надобно отнести исторические происшествия. Так, первые ученики Иисуса Христа были возбуждены к благодатному обращению проповедью Иоанна Крестителя в связи с политическим и религиозно-нравственным состоянием иудейского народа, то есть в связи с политическим бессилием иудеев, крайним истощением нравственно-религиозной жизни их и крайним недовольством состоянием своим. Так и после, даже и доселе внешние события, политические перевороты, ниспровержение бывшего величия, с одной стороны, и господствующие душевные состояния, их бессодержательность и пустота – с другой, вызывали и вызывают в более глубоких натурах желание непоколебимого Царства Христова не только для частных лиц, но и для целых народов. Кроме исторических судеб, к этому ведут нередко и индивидуальные обстоятельства нашей жизни. Как часто несправедливости, неудачи, гонения и прочее возбуждают сознание о суетности этой жизни и заставляют идти на кроткий зов Спасителя всех труждающихся и обремененных! Внезапные неудачи, тяжкие страдания и неожиданная мысль о смерти, как молния, поражающая грешника, нередко приводят к вечному Врачу душ и телес наших. Может быть иногда спасительным и самый грех, как наш личный, так и совершаемый другими людьми, когда он раскрывает глубину нравственного зла и возбуждает жажду исцеления и искупления. Но богатейшие щедроты изливаются на нас через людей, которых Господь соделывает орудиями и

вестниками нашего спасения. Так, евнух, по-видимому, случайно был обращен ап. Филиппом; так, некоторые мужья приобретаемы были для Царства Божия через своих жен и даже, по словам ап. Петра, без слова, только святым житием (1Петр. 3: 1). При всех этих состояниях чувства беспомощности, необъяснимого беспокойства души, тоски, туги, тревоги и пр. побуждают искать религиозных утешений через исправление нравственной жизни.

К *чудесным* возбуждениям прежде всего принадлежат некоторые внутренние таинственные прикосновения благодати Божией к душе человека, которые у пророка называются: «говорением к сердцу» (Осия 2: 14) и о которых Сам Господь говорит в Апокалипсисе: «Се, стою у двери, и стучу» (Апок. 3: 20). Сюда же принадлежат видения и явления Иисуса Христа (как, например, при призвании Савла, сделавшегося апостолом Павлом, или перед известным сражением Константина Великого с Максентием, явления святых (как, например, святителя Митрофана врачу лютеранину), действия чудесные (как, например, с преп. Марией Египетской) и пр.

Но благодатные возбуждения бывают разнообразны не только по своему содержанию, но и по степени своих действий на душу грешника. Различие здесь зависит от того, что благодатные возбуждения применительно к индивидуальному характеру грешника иногда бывают тихи, легки, исподволь приготовляющими обращение; иногда же, напротив, внятны, сильны, и даже потрясающего характера; благодать то, подобно молнии, мгновенно освещает весь темный горизонт души, то, подобно заре, только постепенно разгоняет мрак души. Под влиянием этих возбуждений сердца людей исполняются иногда мучительных чувствований, как бы пронзаются болью, как пронзены были насквозь (κατάνυξιν ἡ χαρδία) (Деян.2: 37) сердца иудеев, возбужденных проповедью ап. Петра о Распятом и Воскресшем и вследствие того спрашивавших: «Что нам делать, мужи братия?», или как поражены были сердца слушателей Иоанна Крестителя на берегах Иордана, также спрашивавших: «Что нам делать?» (Лк.3: 10, 12, 14); иногда же сердца людей радостно горят, как горели сердца учеников,

шедших в Эммаус, когда не узнанный ими Спаситель говорил с ними на дороге и изъяснял Писание (Лк.24: 32). Соответственно этому и обращения грешников бывают или внезапны и мгновенны, каковы были, например, обращения разбойника на Кресте или Савла на пути в Дамаск[819], или медленны и постепенны, как это показывают опыты древних оглашенных. Вообще последний путь обращения – наиболее употребительный благодатью Св. Духа. «Кто видел, – говорит *преосвящ. Феофан*, – как малая искра туда и сюда носится в дыме, но все еще как бы стоит за себя, или как малая частица дерева бросается волнующейся струей то вверх, то вниз, то вправо, то влево, – тот имеет в этом образе того, что бывает (в период обращения) с благим желанием человека»[820], пока, наконец, малая искра не возвратится в пламень и малое дерево не созиждется в корабль, незыблемый для безопасного плавания по морю жизни.

Благодатные возбуждения – возникают ли они в душе нашей путем естественным или чудесным, всегда достаточно сильны для того, чтобы исторгнуть грешника из глубокого нравственного зла. Отчего же зависит, что благодатные возбуждения имеют неодинаковое действие на душу падшего человека? Отчего зависит, что одни благодатные возбуждения спасают нас, а другие остаются недействительными? Конечно, это зависит от личного строя душевной жизни, от индивидуального характера нашей души. Семя слова Божия, семя благодатных возбуждений всегда одинаково жизненно и плодоносно, чтобы принести плод сторицей, и если не всегда приносит этот плод, то это зависит от недоброкачественности почвы нашей души (Лк.8: 5–15), другими словами, – от недоброкачественности личного строя нашей жизни или индивидуального характера.

Но, говоря это, мы далеки от *реформатской* мысли о нравственно-духовном развитии людей, основанном на безусловном предопределении Божием, без всякого усилия со стороны людей. Мысль эта, неверная догматически, неверна и психологически. Нельзя, конечно, совершенно отвергать существования врожденной *наследственности* строя душевной

жизни (2Тим. 1: 5–6); согласимся даже, что человек от природы получает индивидуальную расположенность к тому или другому психологическому строю. Но наследственность и природная расположенность не безусловны и не уничтожают нашей свободы. Это всего лучше доказывается сознанием нашей нравственной ответственности за свои поступки, совершенные нами под влиянием их. В наследственности и природной расположенности скрываются только поводы нашего нравственного одобрения или порицания, а не причины нашей вменяемости, которая вполне зависит от нравственной свободы.

Столько же неверна и *детерминистическая (Шопенгауэра* и др.) мысль о безусловной неизменяемости врожденного характера или строя душевной жизни, находящегося только под влиянием сродных впечатлений. Детерминисты говорят, что то, что дает силу и действенность всякого рода впечатлениям на нас (а, следовательно, и благодатным возбуждениям), заключается в самом человеке, именно в его психическом строе или врожденном характере, так что каждое определенное впечатление действует лишь настолько, насколько к нему восприимчив и предрасположен врожденный индивидуальный характер человека. Впечатления, например, любви, которые очень сильны для доброго врожденного характера, не могут, как такие, иметь никакой силы на того, кто по природе восприимчив только к эгоистическим впечатлениям. Отчего же это? Оттого, что все наши хотения и цели, вытекающие из воли, неизменно определены врожденным характером и только фактическая внешняя сторона жизни определяется влиянием обстоятельств места, времени, а потому изменчива. «Играют ли на орехи или на деньги, – говорит Шопенгауэр, – это не существенно и определяется внешними обстоятельствами, но обманывают ли в игре или играют честно – это существенно и неизменно определяется врожденным характером».

Таким образом, сила всех возможных впечатлений, по мнению детерминистов, а, следовательно, и благодатных возбуждений, условливается не природой самых впечатлений или возбуждений, а врожденным характером человека; и

нравственная ответственность в данном случае снимается с самого человека и усвояется врожденному психическому строю его. Очевидно, детерминисты смешивают понятие характера как свободно созданного человеком своего нравственного настроения с врожденными потребностями, удовлетворение или неудовлетворение которых может создать наклонности, страсти, характер, что не зависит уже от нашей свободы Затем они упускают из виду нравственную потребность как потребность именно того, чтобы человек сам был причиной своих действий, ответственной за них, а не орудием действующей в нем и не зависящей от него силы. И, наконец, детерминисты бездоказательно отрицают факт покаяния, или изменения нравственного настроения или характера, под влиянием христианской благодати или отрицают вообще возрождение в христианстве. Если же Шопенгауэр для объяснения ощущаемой нами ответственности за свои поступки прибегает к теории существования человеческих душ еще до соединения с телом, или к так называемому им трансцендентальному бытию, когда греховный акт воли раз и навсегда определил наш врожденный характер[821], то это свидетельствует только об его нежелании признать факт свободного падения человека в раю, чтобы не признавать затем исторически достоверного факта искупления. Ибо если в довременном бытии пали все человеческие души, то, очевидно, это падение не было делом свободы, а какой-то роковой необходимости, что противоречит понятию греховности; если же пали не все души, то необъяснима фактическая всеобщность греха в человеческом роде. Как бы то ни было, но этим перенесением причины ответственности человека за свои действия из действительной жизни в трансцендентальную всё же нисколько не объясняется, почему именно человек и в настоящей жизни чувствует себя ответственным за свои действия. Конечно, можно согласиться с тем, что первоначальный акт нашей свободы имеет большое влияние на весь последующий ход наших хотений, есть своего рода последовательная логика хотений. Но это не значит того, чтобы только первоначальный, а тем более какой-то довременный акт воли находился под контролем свободы, между тем все

последующие наши хотения возникали бы из него с необходимостью рокового процесса, без всякого отношения к нашей свободе; не значит того, чтобы благодатные впечатления, совпадая или не совпадая с нашими хотениями, в то же время не будили и не обновляли нашей свободы, нашего нравственного самоопределения. По легкомыслию ли, по окаменелости ли сердца, по грубости ли ума или по другим каким причинам человек остается глухим к благодатным возбуждениям; но дело в том, что эти возбуждения всегда будят и оживляют нашу свободу, и человек сам виноват бывает, когда вследствие такого или иного приобретенного им строя душевной жизни угашает в себе действия Духа Божия. Иначе надобно было бы допустить совершенное отсутствие в нас чувства нравственного, чтобы признать, что свобода наша не может уже соединяться ни с какою благой силой, направляющей нас к лучшему. Личный строй психической жизни человека объясняет только то, почему одни благодатные возбуждения действуют на человека, а другие не действуют, отчего к одним из них он остается глухим, а к другим чутким и внимательным; так что для каждого из нас должен быть свой исключительный род благодатных возбуждений, особенно поразительных или возбудительных для него, или даже одно какое-нибудь господственное всепобеждающее возбуждение. В этом отношении душу нашу можно сравнить со струнным музыкальным инструментом. Каждый струнный инструмент издает особый звук, и только по сродному себе звуку дает отзвук, когда не ударяя по нем, хотят вызвать из него отзвук. Так же точно и душа наша чутка не ко всем благодатным воздействиям, но только к тем, которые находят отзвук в ее личном психическом строе.

Под влиянием благодатных возбуждений, как показывает притча о блудном сыне, наступает второй момент обращения – *сознание греховности.* В свободе, возвращаемой грешнику благодатным возбуждением, ему даруется некоторая независимость, конечно, для того, чтобы он решился идти по новому пути жизни. Но прежде этого решения он входит в себя, всматривается в свои силы, деяния, цели жизни – словом, в то

состояние, в котором очутился и из которого желает освободиться теперь. Этим и полагается начало сознанию своей греховности. Его прежде всего надобно строго отличать от простого недовольства собственной жизнью или от сознания противоречия между врожденными нам склонностями и нашей случайной деятельностью под влиянием мимолетных аффектов и ложных мотивов. Часто случается, что человек, не узнавши своего индивидуального характера, увлекаемый случайными аффектами и ложными мотивами, решается на такой поступок, в котором сам же потом раскаивается. Точное познание сил, свойств и направлений нашего индивидуального характера и возникшее сознание несоответствия с ним наших постоянных или случайных действий и есть то, что натуралисты или вообще детерминисты хотели бы считать сознанием собственной виновности или греховности. Но такое сознание виновности, очевидно, не имеет нравственного значения или достоинства, его можно назвать сознанием ошибки, безрасчетливости, увлечения ложными мотивами или случайными аффектами, но никак не сознанием греховности в христианском смысле. При натуралистической или детерминистической точке зрения, собственно, и не может быть понятия греховности. Христианскому понятию греховности предшествует познание Бога и Его святой воли. Если это познание было у грешника прежде и только впоследствии затемнено грехом, то вследствие благодатного пробуждения оно внезапно получает ясность и убедительность; если же оно искажено предшествующим неверием и сомнением, то теперь должно освободиться от этого недуга. Это состояние тяжелого пересмотра своих убеждений, которое должно разрешиться полным убеждением в св. истинах. Впрочем, благодать не оставляет грешника без своей помощи и в эти трудные минуты его жизни. «В человеке, внявшем действию благодати, призывающей и просвещающей его тьму, – говорит преосвящен. *Феофан*, – открывается особенная способность живо воспринимать откровенные истины, как бы некоторый небесный слух и внятие: открываются очи (Деян.26: 18). Истины откровенные могут изучаться и без содействия благодати, но тогда они, слагаясь в уме, обыкновенно не

проникают глубоко в сердце. Под действием же благодати сердце именно и питается ими, принимает их внутрь себя, совершенно усвояя и удерживая их в себе, становится как бы ненапоимою губкою»[822]. Рядом с познанием св. истин в душе, возбужденной благодатью, происходит познание и собственной греховности. Оно не ограничивается только сознанием отдельных греховных поступков, но простирается на всю область сокровенного греха со всеми его случайными разветвлениями. Оно простирается далее на все его сплетения со всеми мнимыми нашими добрыми делами. Наконец, оно сопровождается точной и строгой оценкой тяжести греховного состояния, определением именно того, как виновен весь грех наш перед Богом. Есть люди, которые находят себя виновными только в нарушении идеи долга, винят себя только в том или другом частном факте, винят себя, например, только ради следствий известного греха в этой или будущей жизни. Это не истинное сознание греховности. Перед умственным взором истинно сознающего свою греховность предносится самая внутренняя гнусность греха, мерзость его перед очами Бога как возмущения мирового порядка, Богом установленного, как противления Его всеблагой воле, как дерзкого восстания против высочайшей святости и любви. Сокрушенный и умиленный взор грешника обращается теперь к Спасителю. И познание воли Божией и познание своего греховного состояния приводят его в конце концов к сердечной вере в Господа Иисуса, Который один есть Избавитель, Искупитель и Спаситель мира.

Вследствие сознания греховности возникает, таким образом, третий момент обращения грешника – *раскаяние*, под которым обыкновенно разумеется акт решимости воли отвергнуть зло и осуществлять одно добро. Эта решимость соединяется с таким крепким и безграничным отвращением от греха и свободным сочетанием с добром, что истинно кающийся охотнее претерпит всё, даже самую мучительную смерть, чем возвратится к прежней жизни. Без этого условия раскаяние было бы бесплодным. Спрашивается, откуда у грешника может явиться эта сила и крепость решимости? Если трудно и едва ли возможно со всей ясностью проследить первоначальный

момент брожения и образования элементов в прозябающем для жизни зерне, то еще труднее выяснить зарождение крепкой решимости на добро в самом начале роста духовной жизни. Но немного надобно для того, чтобы видеть, что она не зависит от нашего интеллекта, от нашего разума, и что истинного раскаяния нельзя отождествлять с исправленным понятием о целях и средствах жизни. Детерминисты говорят, что человек истинно раскаивается будто бы только тогда, когда приходит к ясному сознанию, что поступил или поступает в силу случайного, переходящего хотения, возбужденного и усиленного действием аффектов, а не в силу своего постоянного хотения, существенно вытекающего из врожденного характера. Крепкая решимость в раскаянии создается, таким образом, будто бы только ясным познанием своего врожденного характера и исправленным затем понятием о целях и средствах жизни. Очевидно, такое раскаяние не имеет собственно никакого нравственного характера, потому что нравственное раскаяние касается не соответствия действия со всем и всяким хотением, хотя бы то и вытекающим из врожденного характера, но несоответствия действия собственно с моральным содержанием нравственного закона. Детерминисты, естественно, должны допустить нравственное раскаяние даже тогда, когда человек, под влиянием какого-либо случайного аффекта или чувства, поступил бы более гуманно и бескорыстно, чем как того требовал бы его врожденный, неизменный эгоистический характер. Главное же – исправленное понятие не есть еще исправленное сердце. Сила решимости пропорциональна не с исправленными понятиями, а с сердечными расположениями. Как часто *еже хотети прилежит нам*, *а еже содеяти доброе, не обретаем* (Рим.7: 18) именно потому, что сердечные расположения не одушевляют нашей решимости на добрые желания!

Откуда же грешное сердце может приобрести добрые расположения, и притом столь сильные, что они могут создать в душе грешника крепкую решимость на одно только добро? Кто покажет ему светлый облик добра столько же или даже более пленительным или восхитительным, чем был для него прежде

пленительным и восхитительным грех? Нельзя, конечно, совершенно отвергать при этом деятельности нашего разума. Люди, опытные в духовной жизни, говорят, что именно теперь, в этот момент обращения, надобно дать всю свободу здравому рассуждению и неотступно держать при нем сердце. Просветленное истиной, доставляемой сокровенно действующей благодатью, разумение сначала представит греховные предметы в истинном их виде, снимет прелестный покров, скрывающий их безобразие, а сердце, если оно не совсем потеряло вкус, восчувствует тогда полное к ним отвращение; далее разумение представит всю опасность содружества с ними, а сердце, скрывши это представление в глубине своей, воспламенится ненавистью к этим узам, влекущим его в пагубу; наконец, когда разумение изобразит перед сознанием всю красоту духовной жизни, всё блаженство общения с Богом и святыми, всю сладость покоя и свободы духовной, тогда сердце побежит от этих скорбных уз, как бегут из огня, и устремится к этим благам, как олень к источникам. Вообще в этот момент обращения сердце должно вынесть решительные расположения, противоположные требованиям греха[823]. Но сердце достигает добрых расположений не само собой, а при особенном содействии благодати Божией. *Макарий Великий* именно говорит: «Принуждати себе подобает к благому, хотя бы для пребывающего в сердце греха и желания к тому не было. Тогда Господь, видя такое предложение и столь благое тщание, творит милость, избавляет от врагов и живущего греха, исполняя Духом Святым» («О хран. Сердца», гл. XIII). Что значит здесь исполнение Духом Св., это прекрасно объясняет св. Диадох: «Благодать, – говорит он, – сначала обильно озаряет душу своим светом, так что она может обильно ощущать его, дабы склонить нас с радостью вступить на стезю бож. созерцаний» (О вед. и дух. разл. § 69). Это награда за первое самопринуждение и вместе воодушевление к последующим подвигам. Душа восходит здесь на такую высоту, память о которой потом в продолжении всей жизни служит для нее коренным воодушевляющим началом; глубокая память сердца о ней исполняет жизнь святой тоской о потере некоего

драгоценнейшего бисера, крепким рвением отыскать сокровище, скрытое в поле. Восхитительное состояние! Оно-то и воодушевляет наше сердце любовью, а волю – крепкой решимостью на добро. Таким образом, христианское раскаяние есть крепкая решимость на добро при содействии благодати Св. Духа»[824].

Впрочем, решимость переменить свою жизнь как существенный момент раскаяния есть только условие жизни по Богу, а не самая жизнь. Жизнь есть сила действовать, жизнь духовная есть сила действовать духовно, или по воле Божией. Такая сила потеряна человеком, поэтому пока она снова не дастся ему, он не может жить духовно, сколько бы ни решался. Вот почему у грешника за раскаянием следует четвертый момент обращения – *самообличение перед Богом и желание помилования.*

Самообличение перед Богом и желание помилования есть, собственно, *печаль по Бозе* (2Кор. 7: 10), которая слагается из трех основных состояний души: более мысленного, чем опытного представления блаженства богообщения, скорбного ощущения лишения этого блаженства по собственной виновности и, наконец, сильного желания возвратить его при посредстве божественного милосердия. В притче о блудном сыне это состояние скорбной души выражено желанием сына быть последним наемником в доме отца. Печаль тоскующей души об утрате блаженной невинности естественна; ее давно подметили даже языческие поэты и выразили в прекрасной легенде. Можно даже сказать, что по чувству гуманности мы естественно подкупаемся в пользу тоскующей, таким образом, души; есть своего рода примирение с грешником при посредстве этой печали. Но когда некоторые романисты (например, *Достоевский* в «Преступлении и наказании») в этой печали видят единственное искупление и изглаждение греха, то они проповедуют не только религиозную, но и психологическую неправду. Если бы скорбное самообличение грешника сопровождалось обвинением только перед собственным сознанием, а не перед Богом, то оно не имело бы нравственного значения. Оно было бы простым и естественным ощущением душевной

болезни, быть может, острой и жгучей, но бессильной для нашего исцеления, подобно тому, как ощущение тяжкого телесного недуга еще не дает нам исцеления от него без спасительного врачевства. Один только Врач душ и телес может уврачевать язвы нашей души, и человек не по долгу только, но и по глубокому и непреоборимому инстинкту души к Нему, взывает о врачевстве своей грешной души, когда приходит к истинному сознанию своих душевных недугов. В этом убеждают нас все религиозные культы примирения грешного человека с разгневанным Божеством. В этом убеждает нас и откровенное слово Божие, которое ясно и решительно говорит о неразрывной связи между самообличением грешника перед Богом и его прощением. «Если исповедуем грехи наши, – говорит ап. Иоанн, – то Он, будучи верен и праведен, простит нам грехи наши, и очистит нас от всякой неправды» (1Ин.1: 9). Прекрасно выразил эту необходимую психологическую связь между самообличением перед Богом, желанием помилования от Него и действительным помилованием псалмопевец в следующих словах: «Но я открыл Тебе грех мой, и не скрыл беззакония моего; я сказал: исповедаю Господу преступления мои; и Ты снял с меня вину греха моего» (Пс. 31: 5).

Печаль по Бозе выражается различно: иногда она сопровождается тихой грустью, а иногда грусть эта бывает очень сильна и даже чрезмерна. Некоторые (напр. *Фенелон)* последнему виду печали дают предпочтение перед первым и говорят, что истинная печаль только та, которая доходит до отчаяния. Но это мнение несправедливо. Отчаяние ведет к погибели; да и кроме того печаль по Бозе всегда должна умеряться христианской надеждой. Отечественные моралисты справедливо замечают, что Свящ. Писание нигде не требует чрезмерной печали и даже считает ее признаком болезненности[825]. Печаль по Бозе сопровождается или заключается иногда благодатными слезами. Есть слезы от слабосердечия, мягкохарактерности, болезненности и намеренной раздражительности. Такие слезы не имеют нравственного значения. Слезы же благодатные суть слезы умиления, как и Церковь молится: «Слезы умиления даждь ми,

Господи». В этих слезах сердце горит в огне суда Божия, но без всякой боли и без всякого сжения, – полное умиления и невыразимой надежды на милосердие Божие. Впрочем, моралисты советуют для живущих в обществе с другими людьми преимущественно иметь плач сердца без слез, но столь же ценный и сильный, как и эти слезы[826].

За самообличением грешника перед Богом и желанием помилования следует завершительный момент обращения – *принятие обращающегося грешника и помилование.* В притче о блудном сыне это есть тот момент, когда он был уже *на пути* к дому отца своего и когда отец, увидев его издалеча, сам пошел навстречу ему. Обращающийся грешник и Сам Бог встречаются непосредственно и действительно в таинствах крещения (или покаяния) и миропомазания. Здесь Бог изливает на душу его чудеса любви Своей, которые неизмеримо выше всех чудес, когда-либо совершавшихся в области материального мира; Его любовь принимает обращающегося грешника и милует его, одним словом – *оправдывает и освящает. Возрожденный* благодатью Божией есть уже не блудный сын, идущий к дому прогневанного Отца своего, чтобы просить о помиловании и принятии в число Его наемников, но обновленный во всём нравственном существе своем (2Кор. 5: 17; Ефес. 4: 22–24), любимый сын любящего Отца, живущий уже в Его доме в теснейшем общении и единении с Ним (Ин.1: 12–13; Рим.8: 14–15; 1Ин.1: 24; 1Кор.3: 16–17)[827].

Заканчивая описание процесса обращения по притче о блудном сыне, можно спросить: для всех ли необходим этот нравственный перелом со всеми его моментами? Конечно, не для всех. Те, кто сохранили благодать крещения во всей чистоте, не испытывают такого перелома. У них он заменяется только сознанием того момента, когда они свободно и самостоятельно начинают творить добро, которое прежде исполняли бессознательно, или по приказанию воспитателей, или по подражанию, или по навыку. Но много ли таких христиан? Что же касается остальных людей, то есть как христиан, так и нехристиан, то для них перелом необходим[828].

Нередко случается, что грешники, поражаемые тяжестью грехов, сами собой, без благодатной помощи, начинают стремиться к перемене своей жизни; и это стремление остается или бесплодным начинанием без окончания, или сопровождается некоторыми успехами, но чисто внешними, без внутренней, существенной перемены жизни. Это исправление чисто естественное. И так как в нем нет благодатного возбуждения, нет благодатной помощи, то оно может иметь только «вид благочестия», а не «силу его» (2Тим. 3: 5); оно предохраняет только от внешних греховных действий, но не пересоздает сердца. Прекрасно замечают отечественные моралисты, что действия нашей свободы без благодатной помощи совсем не то, что при благодати. Свободные размышления одного только нашего разума всегда уклоняются в общность, в отвлеченность, а размышления при помощи благодатной ограничивают внимание грешника индивидуальным состоянием его одного. Оттого естественные свободные размышления скользят у него только по поверхности души, не касаясь сердца, а если и касаются иногда, то легко, без углублений; между тем как возбуждения благодатные входят в самую глубину существа человеческого и касаются самых коренных оснований его: ибо Богу свойственно глаголать прямо в сердце. И чувства, какие возбуждает иногда грешник долгим и напряженным размышлением о поразительнейших предметах, совершенно ненадежны; они силою втесняются в сердце, держатся в нем принужденно и готовы исчезнуть с прекращением напряжения, не оставив по себе приметного следа. Но чувства, благодатью возбужденные, доходят до самых оснований сердца, там напечатлеваются, исполняют его, хотя бы напряженным размышлением мы хотели развлечь их, и когда утихают, всегда оставляют по себе глубокие следы. Потому тот напрасно надеется, кто сам себя, без благодати, возбудит от сна греховного[829]. Отечественные моралисты замечают даже, что есть жизнь безблагодатная, похожая на благодатную, различающаяся только внутренним настроением сердца и нравственною крепостью[830]. Само собой разумеется, что все подобного рода обращения не имеют нравственного

достоинства, несовершенны, хотя, быть может, и не совсем должны быть порицаемы.

Здесь можно спросить только, почему же благодать не приходит на помощь этим обращениям? Всё же человек желает, по-видимому, некоторого добра и трудится. Зачем же остается без благодатной поддержки? Затем, что безблагодатный трудится не для Господа, а для себя, для собственного самолюбия. Евангелие учит нас, что даже стакан поданной холодной воды, а не только большой труд, не забывается Господом, если этот стакан подается ради Господа и Ему посвящается сердцем. Но как часто на вид делается будто дело Божие, а в сущности это совсем другое! И кто в силах разгадать все уклонения и распутия лукавого сердца! Вообще *несовершенство* многих обращений зависит прежде всего от несовершенства внутренней перемены жизни на нравственную – ради Господа. Кто не испытал этой внутренней перемены, вследствие которой все помышления и желания его начали быть обращаемы и посвящаемы Богу, тот еще не начинал быть истинно и по-христиански добрым. Несовершенство многих обращений зависит, далее, от ограниченности нового начала жизни. Кто остановился, например, на одном самоотвержении, думая, что он сделал всё, тот в опасном заблуждении. Кроме того, что самоотвержение как средство без приспособления к своей цели – Богообщению, бесполезно; оно едва ли может быть истинным без этого. Ибо без Бога нельзя отвергнуться себя. *Стоики* учили покорять самость уму или духу, но что и ум должно покорять духу, этого не поняли, а потому и были учителями духовной гордости и несмотря на труды и пожертвования держали себя и других вне Бога, в отдалении от Него. Равным образом и современные *автономисты*, выдумывающие некоторую философскую добродетель, поступают худо и мечтательно, ибо что за добродетель без Бога? Наконец, несовершенство многих обращений зависит от отсутствия христианского начала добродетельной жизни. Так как без общения с Богом добродетель не добродетель, а общение это возможно только через Господа нашего Иисуса Христа, то

следует, что вне живого союза со Христом нет истинно доброй жизни.

Есть грешники, для которых обращение становится *трудным*, почти невозможным. Но и там, где возможность обращения менее сомнительна, на деле встречаются большие трудности при нем. От чего же зависят они? Частью от той или иной душевной (при теперешних условиях нашей природы) предрасположенности к благодатным впечатлениям, или от так называемого *личного строя психической жизни*, а частью от той или иной нравственной готовности к свободному принятию спасающей благодати. Грешник может или вовсе не слышать благодатного стучания (Апок. 3: 20) о дверь его сердца, да если и услышит, может не тотчас отворить дверь. Между слышанием и отверзанием входа может проходить более или менее времени в колебании слышащего – отворить ли дверь или нет. Это, прежде всего зависит от личного психического строя. Не всякие благодатные возбуждения действуют на нашу душу, но только те, которые соответствуют личному душевному строю. Поэтому человек, желающий спасения, должен намерено держать себя под осенением благодатных орудий, ожидая, не зажжется ли в сердце его благодатный огонь[831]. Очевидно, для грешника это труд не легкий. Зажигательное стекло не вдруг зажигает предмет, потому что не вдруг фокус его совпадает с поверхностью зажигаемого предмета: так и огонь благодати зажигает сердце не вдруг, а только в том случае, когда оно достаточно подготовлено к принятию благодатного огня. Но вот грешником найдено то именно благодатное впечатление или целый ряд благодатных впечатлений, которые могут произвести коренную перемену в его нравственной жизни. Тем не менее найденная благодать не спасает его механически. Теперь-то свободе его предстоит склонить себя решительно на сторону добра, сделать это расположение господствующим и воодушевить себя решительностью сейчас же начать свое исправление, «ибо благодать, – говорит *преп. Макарий Великий*, – прежде предварявшая всякое действие, теперь уже последует за расположениями свободы, и не иначе входит в душу, как по возжеланию ее и молитве, не прежде исполняет ее, как уже она

сама отверзает уста к принятию ее»[832]. А между тем грешник если не совершенно уничтожил, то сильно ослабил психическую и свою нравственную готовность следовать внушениям благодати и сильно подорвал свою свободную приемлемость благодатной силы. Понятно поэтому, как должно быть *трудно* ему обратиться ко Христу.

Еще более трудны обращения грешника *поздние.* Отчего же? Тоже частью от психических, а частью от собственно нравственных законов жизни. И прежде всего сила всяких впечатлений становится для нас тем слабее, чем менее мы внимательны к ним. Этот же закон психической жизни приложим и к благодатным впечатлениям. Чем более человек коснеет в грехах, тем менее душа его становится чувствительна к голосу «благодати Божией», зовущему ее к покаянию (Рим.2: 4). Вместе с тем грех, по мере продолжительности укореняясь в сердце человека более и более, делается трудно исправимым, становясь как бы второй природой человека. Самое тело грешника мало-помалу становится органом греха и затрудняет собой возможность обращения. Наконец, благодать Божия после долгого ожидания раскаяния грешника уступает иногда место гневу Божию (Сир. 5: 8–9). Сам Господь говорит: «Не вечно Духу Моему быть пренебрегаемым человеками (сими); потому что они плоть» (Быт. 6: 3). Православная церковь отложение покаяния поставляет в числе смертных грехов. Между тем многие отлагают свое нравственное исправление до старости, не сознавая всей трудности обращения *на старости лет.*

Но особенно трудны бывают обращения грешников *на смертном одре*, хотя, конечно, возможности их вопреки учению *пиетистов* о невозможности подобных обращений нельзя отрицать, принимая во внимание евангельское повествование об обращении благоразумного разбойника на Кресте, а также слова Свящ. Писания, что Господь «не хочет смерти грешника, но чтобы грешник обратился от пути своего и жив был» (Иезек. 33: 11). С одной стороны, страх смерти, производя мучительное беспокойство, тревогу и смятение в душе человека, не позволяет ему хорошо обмыслить свое нравственное

состояние, с другой – надежда жизни, нередко не оставляющая умирающего и при последних минутах, препятствует не менее страха истинному покаянию. Много затруднений в этом случае доставляют также люди, окружающие одр умирающего, заботы об устройстве родных, детей, предсмертные тяжкие болезни, поглощающие в умирающем всё внимание и нередко помрачающие его сознание, отсутствие духовника для последнего принесения раскаяния и пр. Наконец, нельзя забывать, что с иными случается смерть внезапная, мгновенная, без предварительных признаков расстройства здоровья или после легких признаков, так что многие умирают *скоропостижно*, вовсе без покаяния. Правда, по соборным церковным правилам умирающих не должно лишать св. причастия (1 Вселен, соб. пр. 13; Карф. 7)[833]; но не следует брать этих правил вне контекста, который ясно показывает, что Церковь полагала продолжительное время покаяния для *падших* (следовательно, всегда сознавала великую трудность истинного покаяния), и что именно таким падшим, которые застигнуты смертной болезнью во время покаянных подвигов, и не следовало отказывать в святом причастии. Впрочем, причастившийся, возвращаясь к жизни, до окончания своего покаяния мог участвовать только в молитвах с верующими. Да и при самом причащении умирающего из разряда кающихся требовалось «испытание епископа».

На основании всего сказанного можно уже определить те *условия, без которых невозможно обращение.* Первое условие обращения есть внимательность к благодатным возбуждениям. Грешник должен искать благодатных возбуждений, немедленно открывать свое сердце для них и заняться делом своего обращения, потому что сила и интенсивность как всяких впечатлений, так и благодатных, увеличивается и возрастает по мере нашей внимательности к ним и, наоборот, ослабевает и даже совершенно уничтожается по мере нашего увлечения потоком других впечатлений.

Далее, начало и конец обращения состоит в покаянии и вере, или – в покаянной вере, поэтому где нет этой веры, там нет и начала обращения. «Если не уверуете, что это Я; то

умрете во грехах» (Ин.8: 24). Другими словами, кто не имеет всецелой личной преданности к Спасителю как своему Богу и Искупителю, тот еще не начинал обращения. Эта вера есть первоначальный акт нашего оправдания, или спасения, заключительным актом которого является вера совершенная, даруемая в крещении. «В крещении, – говорит Иоанн Златоуст, – приемлемом с верою, завершается самая вера»[834].

Наконец, обращение не совершилось бы, если бы обращающийся решился остаться без посредства св. Церкви между ним и Богом. Заключительный акт обращения есть прощение и помилование грешника. Но это прощение и помилование не должно вопреки мнению некоторых иноверующих утверждаться только на субъективной уверенности самого обращающегося, без удостоверения тех, кому вручено строение тайн Божиих (1Кор.4: 1) и, в частности, дана власть вязать и решить грехи (Ин.20: 22–23). Поэтому, как нельзя довольствоваться субъективной уверенностью, так и частным исповеданием друг другу своих согрешений, неоспоримо полезным в качестве смирения и совета, но не дающим разрешения грехов. Только в законносовершенных таинствах крещения (или покаяния) и миропомазания субъективная уверенность помилования получает свое оправдание, освящение и укрепление.

Отсюда уже открываются и *характеристические черты нравственной нераскаянности.* Полная и даже намеренная невнимательность к благодатным возбуждениям, жизнь без всякой веры, иногда без простой исторической веры в Божественную Личность Спасителя, утрата всякой потребности нравственного исправления и примирения с разгневанным Божеством, жизнь вне Церкви – вот эти черты. Всё это разрешается, наконец, тем, что нераскаянные не только уже не стыдятся худых и страшных дел своих, но даже хвалятся ими, как бы добрыми делами, или, как говорит ап. Павел, «слава их в сраме» (Филип. 3: 19), и, чуждаясь всех добрых и честных людей, остаются бесчувственными и к похвале, и к порицанию. Изображая последствия такого состояния человека, ап. Павел говорит: «По упорству твоему и *нераскаянному* сердцу, ты сам

себе собираешь гнев на день гнева и откровения праведного суда от Бога» (Рим.2: 5). Исходом такого состояния нераскаянности бывает бесчестие и поношение человека (Прем. 18: 3). Такие люди большей частью и умирают нераскаянными в своих грехах.

XXIX. Ход нравственной жизни после обращения. – Возрасты духовной жизни и отличительные свойства каждого из них. – Неодинаковость степеней нравственного совершенства по различию духовных дарований. – Цель всех нравственных стремлений христианина и безграничность этих стремлений

Нравственная жизнь христианина (как по началу, так и по *своему росту после обращения)* есть жизнь благодатная (1Петр. 3: 7). В течение всей земной жизни христианина душа его Св. Духом *живится*[835]. Сверхъестественное начало, как закваска, с которой Сам Христос сравнивал Царство Небесное (Мф.13: 33), возбуждает естественный процесс развития доброй стороны человеческой природы, а для другой стороны ее оно является поистине «противоядием», парализуя и умерщвляя ее. Оживляющей благодатью Св. Духа полна Церковь, как тело Того, Кто Сам исполнен благодати (Ин.1: 14). Она дышит во всех установлениях церковных и потому-то необходимо каждому «знать, как должно поступать в доме Божием, который есть Церковь Бога живого» (1Тим.3: 15). Но особенное значение для сохранения, развития и укрепления в нас духовной жизни имеет священнодействие св. таинства *евхаристии*, составляющего центр всего церковного богослужения. Это таинство удерживает нас в преискреннейшем соединении с Божественным Спасителем, чудным Источником нашего оправдания и освящения, новой жизни и всякой благодатной помощи, так что уже не сами мы живем, но живет в нас Христос (Гал. 2: 20). Потому-то все старания возрастать и возвышаться в духовной жизни собственными только человеческими усилиями, как это бывает, например, в *русском расколе*, осуждены словом Самого Спасителя, Который сказал: «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 жить будет во век» (ст. 58). «Идущий Мою плоть и пиющий Мою кровь, – сказал тот же

Спаситель, – пребывает во Мне, и Я в нем» (ст. 56). Пребывание же со Христом и во Христе есть жизнь, полная плодов добра: «Кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего» (Ин.15: 5). Теперь только христианин, чудно укрепляемый божественною пищей, может вступить на узкий путь, ведущий в жизнь; потому что узок путь в царствие Божие (Мф.6: 13–14), и оно приобретается с большими усилиями (Мф.11: 22). Теперь только он может вступить в борьбу с враждебными силами, заграждающими вход в это Царство[836].

Какими же правилами христианин должен руководствоваться в *дальнейшем ходе* своей нравственной жизни? И нужны ли для этого правила? Прекрасно сравнивают моралисты путь в Царствие Божие с древними ходами в катакомбах – при указании плана этих катакомб только в общих чертах и при слабом иногда свете лампады. Всё дело у путешественника зависело от присутствия духа, благоразумия, осмотрительности и от невидимого руководства. Подобная же сокровенность существует и во внутренней христианской жизни. Дело внутренней борьбы и непостижимо, и сокровенно, и до крайности разнообразно. Что для одного соблазн, то для другого ничего не значит, что одного поражает, к тому другой совершенно равнодушен. Здесь всякий идет один, хотя бы был окружен множеством наставников и снабжен множеством руководительных правил. Поэтому тождественных правил для всех постановить решительно невозможно. Лучший изобретатель правил – каждое лицо само для себя. Опыт всему научит. Первые подвижники не учились правилам из книг и, однако ж, представляют из себя образцы христианских победителей. Чувства сердца, полного христианской любви, живое руководство Церкви и особенно благодатные внушения – вот лучшие руководители наши на пути в Царствие Божие[837]. Впрочем, нельзя сказать, чтобы в духовной литературе нашей был недостаток в изложении этих правил. Обыкновенно они излагаются в сочинениях подвижников и вообще – в христианской *аскетике*[838]. Мы ограничимся касательно этих правил только общим замечанием нашего отечественного

моралиста *(Иннокентия Борисова).* «Аскетика и мистика, – говорит он, – в чистом своем виде суть науки великого достоинства, но когда они переходят за черту, то подлежат порицанию. Переходя за черту, мистика делается поэзией духовной; тогда мистики впадают в мечтания духовные: смотрят на всё через увеличительное стекло воображения и настраивают себе целый мир идеалов, часто уродливых. Равным образом и аскетика подлежит многим злоупотреблениям. Выходя из христианского понятия о борьбе с плотью, многие аскеты преувеличивают значение обуздания (плоти) тела, впадают в суровый ригоризм и проповедуют неестественную ненависть к собственному телу»[839]. Для нас достаточно только показать *постепенный ход* возрастания духовной жизни.

На основании слова Божия можно указать три возраста духовной жизни: младенческий, юношеский и мужеский, или совершенный. Ап. Иоанн говорит: «Пишу вам, дети, потому что прощены вам грехи ради имени Его (Иисуса Христа). Пишу вам, отцы, потому что вы познали Сущего от начала. Пишу вам, юноши, потому что вы победили лукавого. Пишу вам, отроки, потому что вы познали Отца. Я писал вам, отцы, потому что вы познали Безначального. Я написал вам, юноши, потому что вы сильны, и слово Божие пребывает в вас, и вы победили лукавого» (1Ин.2: 12–14. Ср. Евр. 5: 13–14). Вот отличительные черты каждого из трех возрастов духовной жизни. Три же соответственные степени возрастания духовного указываются и св. отцами: новоначальные, успевающие и совершенные, или степени обращения, очищения и освящения (Леств. слово 26)[840]. Рассмотрим указанные нами возрасты духовной жизни.

Младенческий возраст продолжается от начала христианского обращения до окончательного установления, так сказать, порядка течения, или форм внешней и внутренней жизни, согласно с требованием начала новой жизни. Трудно бывает расположить свою жизнь по новому плану, но зато «души, соделавшиеся причастниками Божией благодати, по причине *младенчества* их, – говорит *св. Ефрем Сирин*, – благостью Господней останавливаются в услаждении и покое

духа, еще не испытанные от лукавых духов различными искушениями и скорбями, в которых обнаруживается терпение»[841]. Младенческому периоду в духовной жизни соответственны, как младенцу, нетвердость, незрелость, детское рассуждение и детское слово, как говорит ап. Павел (1Кор.13: 11). Поэтому младенцам о Христе и предлагаются «первые начала слова Божия», «молоко, а не твердая пища» (Евр. 5: 12), «начатки учения Христова» (Евр. 6: 1), «чистое, словесное молоко, дабы от него возрасти им во спасение» (1Петр. 2: 2). Однако ж, им ап. Иоанн усвояет *прощение грехов ради имени Христова и познание Отца.* Познание в Боге именно Отца, а не какого грозного Владыки – черта, очень характеризующая отроческий возраст. Живое ощущение любви Отца Небесного при сознании слабости своих сил и неопытности в жизни – вот свойство детского периода духовной жизни. Дитя долго не сознаёт, не различает ни отца, ни матери, но потом начинает различать их и вместе с тем начинается у него радость жизни[842]. Отрадно и младенцу духовному узнавать в Боге не грозного Судию, а милосердного Отца Небесного, и в св. Церкви нежно любящую мать. Он «вкушает, что благ Господь» (1Петр. 2: 3). Младенцы естественные в своей жизни руководствуются доверием к своим родителям; полная вера в Небесного Отца и в живое руководство св. Церкви составляет неотъемлемое свойство и духовного младенчества. Младенцам естественным усвояется то, что называется младенческой невинностью; это же состояние в духовном младенчестве выражается прощением грехов ради имени Спасителя, когда еще нет самостоятельных подвигов добра. И как естественным младенцам наибольшая опасность угрожает в том случае, когда они предаются своеволию, так наибольшая опасность и духовным младенцам угрожает тогда, когда они по неопытности подвергаются искушению увлечься всяким ветром учения (Ефес. 4: 14). Но претыкаясь по своей немощи, они опять восстают по благодати, и преткновения свои немедленно вознаграждают младенческой искренностью и откровенностью раскаяния.

Юношеский возраст есть период самостоятельного проведения добра и внутри себя, и во внешней жизни, а потому есть период борьбы со своими страстями и с внешним злом. Порядок и система нравственной жизни теперь не только устанавливаются, но и сознательно проводятся во все сферы жизни. Сердце, благодатно просвещаемое и укрепляемое, как мудрый архитектор, само узнаёт, что должно положить в основание и что потом назидать на нем. Заповедь за заповедью теперь изучается деятельно, практически, пока, наконец, все они перейдут в жизнь, соберутся в сердце в виде добрых чувств и расположений, составляя нравственное настроение и становясь возбудителями всей его деятельности. Отличительное свойство юношеского в естественном отношении возраста – это сознание крепости своих сил, правда еще не вполне развитых, но зато и не подорванных житейскими невзгодами. Отсюда жажда познаний у юноши неутомима; борьба со злом доходит до героизма; надежда достигнуть совершенства – несокрушима[843]. Эти же особенности свойственны юношескому возрасту и в духовном отношении. Вот почему ап. Иоанн говорит о духовных юношах, что они *сильны*, *и слово Божие пребывает в них, и они победили лукавого*[844]. Слово Божие, прежде с детской простотой принимаемое, теперь обращается в плоть их и кровь, *пребывает в них* и сообщает им крепость жизни, по которой они не слышатели только, но и творцы слова, и силой последнего, как мечом, *побеждают лукавого*[845]. Слова ап. Павла: «Всё могу в укрепляющем меня Иисусе Христе» (Филип. 4: 13) показывают, что у духовных юношей характеристическое чувство есть чувство силы в Боге. Им-то преимущественно свойственна несомненная надежда достижения совершенства, а с этим соединены и сильные порывы духовного восторга, умеряемые, впрочем, попускаемыми на них искушениями, и попускаемыми для того, чтобы обучить их духовной брани, упрочить их смирение и доставить случай к духовной опытности. Словом, сознание не только своих более и более развивающихся сил, но и более и более представляющихся искушений со стороны зла,

победа над этим злом – вот свойства, характеризующие особенно духовных юношей.

Возраст мужеский есть время, когда внутренняя борьба утихает, и христианин вкушает покой и сладость духовных благ. Опытность, мудрость и полное развитие сил свойственны естественным мужам[846]. Духовная опытность и мудрость усвояются словом Божиим и мужам «совершенным», пришедшим «в меру полного возраста Христова» (Ефес. 4: 13): им свойственна «твердая пища», у них «чувства навыком приучены к различению добра и зла» (Евр. 5: 14). Их знание преимущественно опытное, практическое. Но им же свойственно и высшее познание теоретическое, созерцательное: им открываются *сокровеннейшие* свойства *Безначального, Сущего от начала*, «тогда как у юноши и младенца более свойства *являемые*, как благость и могущество»[847]. Таким совершенным знанием обладал возлюбленный ученик Христов, учивший нас о том, что «в начале было Слово»… Которое «было в начале у Бога» (Ин.1: 1–2). Выражение «в начале» явно соответствует *Безначальному*, то есть вечному Сыну Божию. Но это высочайшее боговедение, каково было боговедение этого девственника, по преимуществу предполагает чистоту бесстрастия, доставляемого крестом, или распятием плоти со страстьми и похотьми. «Совершенство чистоты, – говорит св. *Лествичник*, – есть причина богословия» (Леств. слово 30)[848]. По причине совершеннейшего знания, умозрительного и опытного, духовные мужи способны руководить и других «к единству веры и познанию Сына Божия» (Ефес. 4: 13) и потому называются отцами[849]. Итак, высшее ведение, испытанная твердость в добром направлении, глубокое понимание идеала добра в *безначальном* Существе – вот черты совершенных в духовной жизни мужей.

Указывая три возраста духовной жизни, моралисты, однако ж, замечают, что напрасно было бы желание узнать, где именно и когда совершается поворот с возраста младенческого на юношеский или с юношеского на совершенный, потому что движение духовной жизни в нас, как и движение тени солнечной

или как возрастание организма, совершается без скачков, с незаметною последовательностью[850].

Кроме отмеченных нами трех основных степеней духовной жизни, подвижники благочестия указывают еще много посредствующих и переходных степеней, которых нет возможности не только с точностью охарактеризовать, но даже и перечислить. Например, *св. Иоанн Лествичник* соответственно «возрасту Господнему по плоти» насчитывает их тридцать[851], а другие – и более. Отчего же зависит это? Чем обусловливается *неодинаковость* и даже многочисленность *степеней нравственного совершенства*? Конечно, прежде всего ходом естественного развития природных сил и дарований человека, но, главным образом, *различием* благодатной помощи, благодатных или *духовных дарований*, разделяемых Духом Святым с мудрой предусмотрительностью и прозорливостью, насколько это каждому полезно (1Кор.12: 4–9).

Вообще, касательно этого предмета мы ограничимся следующими замечаниями.

И прежде всего, указывая три степени возрастания духовного, мы не чертим какую-то неизменную программу для точного измерения роста нравственной жизни. Нетрудно установить точную программу для измерения успехов в каких-либо технических искусствах и даже научных успехов, сообщающих точные, положительные знания, например, математические, лингвистические и пр. Но подобная программа невозможна для измерения роста нравственной жизни. На какой бы степени своего нравственного развития ни стоял человек, он является нравственно-совершенным всякий раз, когда делает всё то, что только может делать, находясь на этой степени; добро есть всё нравственно доброе настроение, весь дух человека; оно касается не одной какой-либо части или силы человека, не одной какой-либо частной добродетели его, но обнимает всего человека «во всей его полноте», все его силы и добродетели «во всей их целости», всё существо его (1 Фесс. 5: 23). И соответственно степени своего духовного возраста каждый человек получает вечную блаженную жизнь. Получивший пять и получивший два таланта и употребивший их

согласно воле Господина своего одинаково приглашаются войти в радость Господина своего. Вообще, совершенному свойственно всё то, что в слове Божием усвояется *облагодатственному. Внешние* поступки, так видимые для других людей, сами по себе никогда не могут быть мерилом добра, ибо *внешнее* не соизмеримо с *внутренним.* Они не могут служить таким мерилом не только тогда, когда совершаются по внутренним *разнородным* побуждениям (например, мужество по вере и мужество по любви), но и тогда, когда выражают действительно *одно и то же* настроение (например, мужество по вере и молитва по той же вере).

Далее, все возможные на земле степени совершенства суть высшие только *относительно*, так что здесь нет окончательной зрелости, а потому никогда нельзя сказать себе: *довольно* трудиться; напротив, здесь непрестанно надобно начинать и всегда надобно опасаться падения. Ап. Павел говорит о себе: «Я не почитаю себя *достигшим*; а только, забывая заднее и простираясь вперед, стремлюсь к цели, к почести вышнего звания Божия во Христе Иисусе» (Филип. 3: 13–14), и предупреждает христиан: «Кто думает, что он стоит, берегись, чтобы *не упасть*" (1Кор.10: 12).

Есть моралисты, которые утверждают, что сознание в себе присущей каждому христианину благодатной помощи к добру как особой силы, отличной от сил человека, от его совести и разума, для нас *невозможно* уже по тому одному, что оно естественно совпадает с основанием нашей нравственной природы, то есть с ее инстинктивным *несознаваемым* влечением к добру; влечение же к добру доступно нашему сознанию только через нравственное чувство, которое, будучи сознано, составляет вместе с ним сущность нашего «я» и может сознаваться только относительно действий этого «я». Так язычники в силу *несознаваемого* ими действия *всеобщей или промыслительной* благодати имели своего рода религию, и хотя почитали многих ложных богов, но собственно *бессознательно* чтили единого истинного Бога (Деян.17: 23), не имея только возможности переработать непосредственные ощущения Божества (ψηλάφησις от ψηλαφάω, осязаю,

ощупываю, ощущаю) (Деян.17: 27) в ясные и правильные понятия о Боге[852]. Но *бессознательность* благодатных действий, конечно, справедлива только относительно начинающих христиан. На высших же степенях нравственного совершенства *сознание* благодатной помощи как отдельной всемогущей силы совершенно ясно для христиан. Сам Спаситель говорит: «Дух дышит, где хочет, и голос его *слышишь*, а не знаешь, откуда приходит, и куда уходит» (Ин.3: 8). *Св. Иоанн Лествичник* рассказывает о *св. Ефреме Сирине*, что он, восходя на верх бесстрастия, взывал к Богу: «Ослаби ми волны благодати Твоея», подобно тому, как Давид молился: *ослаби ми, да почию* (Пс. 38: 14; Леств. слово 26). Есть даже моралисты, которые замечают, что на высшей степени развития жизни духовной наиболее действий божественных и наименее человеческих, хотя человек тогда действует весь, но чувствует, что у него собственной деятельности мало. И только начинающие, занятые пока подвигами материальными, более действуют сами и потому деятельность их страдательно-производительная, то есть чисто субъективная[853]. Но, повторяем, только в живом союзе со св. Церковью можно постепенно возрастать в духовной жизни и мало-помалу достигать высоких степеней живого и непосредственного богообщения и богопросвещения.

Так как конечная цель нашего бытия есть облаженствование в Боге через теснейшее единение с Ним, что вполне совершится только тогда, когда «будет Бог всё во всём» (1Кор.15: 28), то, очевидно, всё внимание и старание христианина в сей жизни должно быть устремлено на то, чтобы, сколько возможно, уподобиться Богу, потому что без этого уподобления невозможно никакое нравственное общение с Божеством. «Что общего, – говорит ап. Павел, – у света со тьмою? Какое согласие между Христом и Велиаром?» (2Кор. 6: 14). Этого-то уподобления требует от нас и Сам Бог, повелевая нам подражать Его святости: «Будьте святы, потому что Я свят» (1Петр. 1: 16. Ср. Лев. 19: 2). «Будьте совершенны, – учит Иисус Христос, – как совершен Отец ваш Небесный» (Мф.5: 48). Обыкновенно спрашивают при этом, возможно ли для нас

достижение нравственного уподобления Божеству в этой земной жизни, в этом земном теле? Возможно ли для нас при помощи благодати Божией полное исполнение нравственного закона в настоящей жизни? *Римско-католики* утверждают, что мы можем вполне исполнить (plene satisfacere) на земле нравственный закон, хотя с осторожностью ограничивают эту мысль *условиями этой жизни* (pro hujus vitae statu)[854]; *протестанты*, напротив, утверждают невозможность этого исполнения по причине телесной страстности (In hac vita non possumus legi satisfacere, quia natura carnalis non desinit mallos affectos parare, etsi his resistit spiritus in nobis)[855]. С точки зрения вселенской Церкви мы должны сказать, что так как в Боге все Его свойства бесконечны и вполне недостижимы для существ конечных, то и святость Божия, будучи предметом подражания всех духовно-нравственных существ – и высших и низших – в то же время никогда не может быть вполне ни постигнута, ни осуществлена нами как конечными существами ни в этой, ни в будущей жизни. Нравственными действиями мы прогоняем греховные движения в какую-то неведомую область души, но они всегда готовы возникнуть в ней и заполнить ее. «Представь еще, – говорит преп. *Макарий Египетский*, – что душа имеет какую-то глубину и множество членов, что вошедший грех занимает все составы и сердечные помышления, а потом, когда человек взыскал благодати Духа, приходит она, и занимает, может быть, два члена души. Поэтому неопытный, утешаясь сею благодатью, впадает в такую мысль, что все члены души заняты благодатью, и грех совершенно искоренен, а между тем не знает он, что большая часть души обладается еще грехом»[856]. Вообще, в настоящей жизни важен не столько внешний, фактически достигнутый результат, сколько лежащее в основе внешнего поведения внутреннее настроение души, или, как говорит *св. Иоанн Златоуст:* «Бог обыкновенно назначает венцы, взирая не на конец подвигов, а на расположение подвизающихся»[857]. Но утверждая это, мы встречаемся с другим вопросом: возможно ли и если возможно, то в чем будет состоять наше богоуподобление, наше нравственное развитие в будущей жизни? В ответ на этот последний вопрос приведем прекрасные

слова нашего первоклассного отечественного моралиста (о. *Янышева*). «О том, в чем будет состоять наша нравственная деятельность *в вечности*, – говорит он, – и возможно ли в ней наше дальнейшее нравственное развитие, было бы излишне спрашивать, потому что божественное Откровение не дает 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 болезни, печали, воздыхания, от голода и жажды и других нравственных и телесных нужд. Но беспредельность Самого Бога, беспредельность сотворенных 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 благодатных сил, а, следовательно, об его *вечно возрастающем совершенстве и 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»*[858]. Во всяком случае, в этих словах Спасителя содержится указание на главную *цель нравственных стремлений христианина*, достижение которой, начинаясь во времени, должно продолжаться *вечно.*

Краткая историческая справка авторе книги

Стеллецкий Николай Семенович (1862–1919) – протоиерей, русский православный богослов, философ, публицист. Родился в слободе Мурафа Богодуховского уезда, Харьковской губернии.

Происходил из священнического сословия. Из семьи священника. Его прапрадед Иоасаф (Асаф) Зиновьевич Стеллецкий (1726–1796), первый кто стал носить фамилию Стеллецкий, был священником, учителем и другом известного малороссийского философа Г.С. Сковороды.

Отец Николай окончил Харьковскую духовную семинарию; затем в 1888 году Киевскую духовную академию со степенью кандидата богословия. Став священником, служил в киевской Набережно-Никольской церкви. Был законоучителем в разных киевских гимназиях, цензором журнала «Юго-Западная школа».

В 1893 году защитил магистерскую диссертацию «Брак у древних евреев». Затем служил в киевском Софийском Соборе.

В 1909 году был назначен профессором богословия в Императорский Харьковский университет, где был настоятелем Антониевской университетской церкви.

Одновременно протоиерей Николай Стеллецкий был профессором богословия на Харьковских Высших женских курсах, Высших женских медицинских курсах, а так же на Высших коммерческих курсах Харьковского купеческого общества.

Протоиерей Николай Стеллецкий был активным общественным деятелем. Состоял членом «Русского собрания», участвовал в правом академическом движении.

За первый том «Опыта нравственного богословия в апологетическом освещении» (Харьков, 1914) получил степень доктора богословия.

После революции, летом 1919 года (во время успешного наступления белых) был взят вместе со множеством православной интеллигенции в заложники Харьковской ЧК,

вывезен сначала в город Сумы, а затем в Орёл, где и был зверски зарублен 11 сентября 1919 года.

Соч.:

Брак у древних евреев. Киев, 1892;

Странствующий украинский философ Григорий Савич Сковорода. Киев, 1894;

Харьковский коллегиум до преобразования. Киев, 1895;

Протоиерей А.А. Самборский, законоучитель императора Александра I. Киев, 1896;

Святой священномученик и всея России чудотворец Макарий, первый митрополит Киевский и Галицкий и его время. Харьков, 1897;

О значении Киева как религиозного центра Православной Руси. Киев, 1897;

Значение Церкви и ее школы в решении вопроса о всеобщем образовании. К., 1898;

Об оправдании и освящении человека. Киев, 1898;

Князь А. Н. Голицын и его церковно-государственная деятельность. К., 1901;

Очерки нравственно-христианского нравоучения. К., 1901.

Религиозное миросозерцание Гоголя. Киев, 1902;

Социализм – его история и критическая оценка с христианской точки зрения. Киев, 1905;

Слово об обязанности каждого подданного содействовать благим предначертаниям Царя. Киев, 1906;

Об обязанностях каждого христианина принимать участие в деле охранения Веры Христовой. Киев, 1906;

О началах христианского воспитания детей в семье и школе. Киев, 1907;

Патриотизм при свете христианского мировоззрения. Киев, 1908;

Современное декадентство и христианство. Киев, 1909;

Христианское назначение женщины и женская эмансипация нашего времени. Киев, 1909;

Очерки православно-христианского нравоучения. Киев; Введение в нравственное богословие. Харьков, 1910;

Слово (о значении аскетизма или христианского подвижничества). Харьков, 1910;

Дуэль, ее история и критическая оценка с научно-богословской точки зрения. Харьков, 1911;

Новейший социализм и христианство. Харьков, 1912;

Из лекций по нравственному богословию. Харьков, 1913;

Опыт нравственного богословия в апологетическом освещении. Т. 1–3. Харьков, 1914–1917.

Стат.:

К вопросу о падших в римской и североафриканской церквах в III в. («Вера и Разум», 1893);

К вопросу о безбрачии или девстве в Ветхом Завете («Чтения в обществе любителей духовного просвещения», 1893).

Лит.:

Список научных трудов проф.-прот. Н.С. Стеллецкого // Вера и Разум. 1915. Кн. I;

Двадцатипятилетний юбилей профессора богословия протоиерея Николая Семеновича Стеллецкого. Харьков, 1915;

Шудрик И. А. Жизнь, духовное наследие и мученическая смерть профессора, протоиерея Николая Стеллецкого (к 80-летию его трагической гибели) // Віра і розум. – № 1. – 2000 р.

Примечания

[1] - Термин богословской науки, или богословской философии (ἡ φιλοσόφια θεολογιχή), впервые введен Аристотелем (Metaph. lib. XI cap. 6).

[2] - При этом само собой выяснится и современное значение нравственного богословия как учебного предмета в отношении его к важнейшей и тесно связанной с ним богословской дисциплине – догматическому богословию.

[3] - Таков, например, «Краткий курс лекций по православному богословию» проф. Новороссийского университета, прот. А.Кудрявцева. Москва, 1889.

[4] - См., например, профессора университета св. Владимира, прот. П.Я. Светлова «Курс апологетического Богословия». Киев, 1905. Ср. его же «Опыт апологетического изложения православно-христианского вероучения». Т. I. Нежин, 1886 и Киев, 1899; т. II. Киев, 1898. Второе улучшенное, значительно дополненное и переработанное издание этого труда представляет «Христианское вероучение в апологетическом изложении». Т. I. Киев, 1910; т. II. Киев, 1912.

[5] - Как, например, проф. Демидовского юридического лицея, прот. Н. Тихвинский (см. его «Чтения по православному христианскому Богословию». Вып. I. Ярославль, 1894.; вып. II. Ярославль, 1895).

[6] - Проф. Военно-медицинской академии, прот. Д. Тихомиров. «Курс Основного Богословия». СПб. 1887; препод. богословия в Киевском Политехническом институте, прот. Г.Я. Прозоров. «Чтения по Основному Богословию». Киев, 1900 и нек. др.

[7] - «История нравственности и нравственных учений». Ч. I. Киев, 1882. С. 110. Ср. «Из системы христианского нравоучения». Киев, 1896. С. 4.

[8] - «Опыт православного нравственного богословия». Ставрополь, 1890. С. 1.

[9] - «Задача, содержание и план системы православно-христианского нравоучения». Симбирск, 1894. С. 3–4.

[10] - Собрание сочинений. Т. III. СПб., 1890. «Задачи этики». С. 908–909.

[11] - Об этом христианстве см. нашу книгу «Современное декадентство и христианство». Киев, 1909. С. 237 и дал.

[12] - См.: Христ. чтение, 1908. Ноябрь. С. 1503–1504.

[13] - «Из системы христианского нравоучения». Киев, 1896. С. 4, прим.; С. 475. Ср. Архиеп. Стефана «К вопросу о системе православного христианского нравоучения». Могилев на Днепре, 1910. С. 110–111.

[14] - См. цитир. соч. С. 1–242.

[15] - Там же. С. 242–266.

[16] - О чрезвычайно важном формально-методологическом значении идеи Царства Божия в науке нравственного богословия говорит и проф. прот. П.Я. Светлов. (См. его «Идея Царства Божия в ее значении для христианского миросозерцания». Богослов. Вестник, 1902. Май. С. 49 и дал.).

[17] - См. его «Введение в христианское нравственное богословие». Христ. чтение, 1909. Январь-февраль и «Из курса христианского нравственного богословия». Христ. чтение, 1911. Июль-август и октябрь.

[18] - Архиеп. Стефана цитир. соч. С. 244.

[19] - См. наш «Опыт». Т. I. С. 354.

[20] - Ср. архиеп. Стефана цитир. соч. С. 28–32; ср. 5–6, 13–15.

[21] - Там же, стр. 85–92.

[22] - См. его «Новая точка зрения в системе нравственного богословия». Труды Киевской дух. Академии, 1897. Ноябрь. С. 367. Тенденция, разумеется, ричлианская, как видно из дальнейшего хода речи проф. Ястребова. Ср. «Les origines historiques de la theologie de Ritschl», par Henri Schoen. Paris, 1893. p. 56–61. Богословские воззрения Альберта Ричля (Albert Ritschl) изложены в его сочинении «Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versohnung», Bnd. I-III, 1870–1874.

[23] - Цитир. соч. С.378.

[24] - Цитир. соч. С. 91–92.

[25] - См. Th. Zahn «Das Evangelium des Matthaus», s. 497.

[26] - Выражение: «Царствие Небесное», много раз (32 раза) встречающееся в Евангелии Матфея (и только в этом Евангелии), тождественно с выражением: «Царство Божие», встречающимся четыре раза в том же Евангелии (6: 33; 12: 28; 21: 31, 43). Тождество этих выражений у Матфея подтверждается параллельными местами других Евангелий (Ср. Мф.3: 2 и Мк. 1: 15; Мф.13: 11 и Мк. 4: 11; Мф.13: 24 и Мк. 4: 30; Лк.13: 18, 20 и др.). Царствие Небесное, Царство Божие у того же евангелиста называется иначе Царством Христа (Мф.6: 10; 20: 21), Царством Сына Человеческого (Мф.13: 49). Уже эти последние названия указывают на то, что Царствие Небесное и Царство Божие объединяются, отождествляются в понятии Царства Христова, Царства Сына Человеческого, то есть Церкви Христовой.

[27] - Th. Zahn, op. cit., s. 497.

[28] - Словами же Иисуса Христа: «Царствие Божие внутрь вас (ἐντός ὑμών) есть» (Лк.17: 21) только отмечается духовный характер этого общества, внутреннее действие его в мире.

[29] - Ср. I.Hoffmann. «Schriftbeweis» II, 2, s. 146.

[30] - О Царстве Божием см.: Н. Иванцова «Новое протестантское учение о Церкви в ее отличии от Царства Божия». Правосл. обозрение, 1878. Июль и октябрь; проф. М.И. Богословского «Идея царства Божия в Ветхом и Новом Завете». Казань, 1887; Н.Г. «Новозаветное учение о Царстве Божием в новейшей богословской литературе западной». Чт. в Общ. любит. дух. просвещения, 1894. отд. II; А. Иванова «Новозаветное учение о Царстве Божием». Правосл. собеседник, 1900. Декабрь; Боркова «Церковь Христова и Царство Божие». Правосл. собеседник, 1910. Июль-август. Обширная иностранная литература о Царстве Божием приведена у проф.-прот. П.Я. Светлова «Идея Царства Божия». Богословский вестник, 1902. Май. С. 67–73.

[31] - См. его «Библиографическую заметку на нравств. богословие Халколиванова». Правосл. собеседник, 1872. Т. III. С. 84–91.

[32] - См. № «Библиография» в «Трудах Киев. дух. Академии», 1911. Февраль. С. 305–315. Такое именно возражение против своего нравоучительного проекта со стороны критики предусмотрел и сам высокопреосвящ. Стефан еще в принадлежащей ему статье «К вопросу о программе по нравств. богословию в духовных семинариях». Вера и Разум, 1902. № 1. С. 380–381.

[33] - См. его «О. протопресвитер Янышев как моралист». Богословский вестник, 1910. Сентябрь. С. 108.

[34] - См. наш «Опыт». Т. I. С. 35–42.

[35] - «Православно-христ. учение о нравственности». Изд. 2. СПб., 1906. С. 274.

[36] - Душеполезное чтение, 1894. Ч. 2, С. 455.

[37] - Высокопреосвящ. Стефана цитир. соч. С. 259, ср. 74.

[38] - См. «Начертание». М., 1891. С. 8, ср. 323, 474.

[39] - «Начертание». С. 324–325.

[40] - «Православно-христианское учение о нравственности». С. 269–280.

[41] - Цитир. соч. Предисл. С. XI.

[42] - В предисловии к новому изданию своей системы сам протопресв. И.Л. Янышев намекает, по-видимому, на эту извиняющую его трудность и даже неразрешимость, когда пишет: «Сущность нормально-нравственной жизни, ее 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" (С. XI).

[43] - Цитир. соч. Богослов. вестник, 1910. Июль-август. С. 526.

[44] - «К вопросу о системе правосл. христ. нравоучения». С. VI.

[45] - Полн. собр. соч. Изд. Вольфа, 1877. Т. X. С. 186–189 и др.

[46] - См. его «Первонач. происх. науки о христ. нравоучении и кратк. ее история». Правосл. собеседник, 1875. Апрель. С. 354.

[47] - Об Иннокентии же Борисове при этом известно, что в Киев. дух. Академии он читал свои лекции по плану, заимствованному им у «протестанта Гейнгарда" из его «System der christlichen Moral» (1788–1815) и не гармонирующему с принятой им точкой зрения в построении нравоучительной системы. При несамостоятельности общего плана своей системы Иннокентий в некоторых местах ее допускал и неприятно-ошибочные суждения, иногда смелые и недостаточно обоснованные, могущие даже повести неопытного читателя к превратным выводам. Потому-то можно думать, что у тогдашних ревнителей чистоты христианского учения были даже действительные основания подозрительно относиться и к лекциям рассматриваемого нами богослова-моралиста (см. проф. А.А. Бронзова. «Нравственное Богословие в России в течение XIX века». СПб., 1901. С. 87, 94, 96. Ср. архиеп. Черн. Филарета «Обзор русск. дух. литературы». С. 484).

[48] - См. «Труды Киевск. дух. Академии» 1879. Т. II. С. 137–138.

[49] - См. его «К вопросу о системе правосл. христ. нравоучения». С. 21.

[50] - См. его статью «К вопросу о программе по нравств. богосл. в дух. семинариях». Вера и Разум, 1902. № 7. С. 376. Ср. цитир. соч. С. 246–248, 18.

[51] - «К вопросу о системе правосл. христ. нравоучения». С. 248.

[52] - Там же. С. 249.

[53] - См. св. Василия Великого. Твор. Ч. V. Серг. Пос. 1892. С. 42–43; св. Григория Богослова. Твор. Ч. IV. М., 1844. С. 154.

[54] - См. наш «Опыт» Т. I. С. 111.

[55] - Творения. Т. VIII. Кн. 2. 1902. С. 646.

[56] - См. наш «Опыт». Т. I. С. 240.

[57] - Творения. Т. XI. Кн. 2. СПб., 1905. С. 630. Ср.: Т. V. Кн. 1. СПб., 1899. С. 311–312.

[58] - Творения. Т. IV. Кн. 2. СПб., 1898. С. 772.

[59] - Там же. С. 773.

[60] - Творения. Т. I. Кн. 2. СПб., 1895. С. 654.

[61] - См. наш «Опыт». Т. I. С. 300.

[62] - Творения. Т. VII. Кн. 1. СПб., 1901. С. 195. Ср. Творения св. Василия Великого. Ч. II. М. 1891. С. 39–41.

[63] - «Нравственное богословие в России в течение XIX столетия». СПб., 1901. С. 243. 266–267.

[64] - «Задача, содержание и план системы православно-христ. нравоучения». Симбирск, 1894. С. 12–13.

[65] - «Православно-христ. учение о нравственности». СПб., 1906. Изд. 2. С. 21.

[66] - «Из системы христианского нравоучения». Киев, 1896. Приложение 1. С. 473.

[67] - «История нравственности и нравств. учений». Ч. I. С. 110.

[68] - См. о нем «Церк. Вестник», 1889. № 45; проф. А.П. Лопухина предисловие к переводу. С. VI-IX; высокопреосвящ. Стефана «Задача, содержание и план системы прав.-христ. нравоучения». С. 13–15 и др. Н. Егоров обнаруживает некоторое пристрастие в своем не всегда благоприятном отзыве об этом иностранном моралисте (см. его «Христ. учение по Мартенсену сравнительно с христианским нравоучением по епископу Феофану». Правосл. собеседник, Февраль.

[69] - В первом своем издании этот труд Катрейна носил заглавие «Die katholische Moral in ihren Voraussetzungen and ihren Grundlinien». Freib. im Breisg. 1907. Этому же автору многих серьезных работ в области богословия и философии принадлежит и солидное сочинение «Moralphilosophie». Freib. im Breisg. 1899, Bd. I-II. Катрейн как писатель умеет говорить далее о предметах философских замечательно просто и

общедоступно, в то же время речь его отличается замечательной стройностью, аргументация – неотразимой силой.

[70] - Вроде, например, Chr. Palmer'a «Die Moral dos Christenthums». Stuttgart, 1864; Rich. Rothe, «Theologische Ethik», Band I-V. Wittenberg, 1869–1871 и др.

[71] - См. А.Х. «Задача нравственного богословия как науки». Христ. чтение, 1863. Март. С. 355–366; П.В. Левитова «Введение в христианское нравственное богословие». Христианское чтение, 1909. Февраль. С. 284–285. Вопрос о задачах нрав. богословия кроме того выясняется проф. А.И. Гренковым в его статьях по поводу учебника Халколиванова (Прав. собеседник, 1872 и 73 гг.) и отчасти этим последним (там же, 1872) и другими в Прав. обозрении 1881 «Нравственный вопрос». Ср. Проф. М.Ф. Ястребова «Новая точка зрения в системе нрав. богословия». Труды Киев. дух. Академии», 1897. Ноябрь; 1898. Апрель.

[72] - Соответствует древне-индийскому слову svaldhá – обычай (см. у Кэстлина «Christliche Ethik». Berlin, 1899, s. 11–12.

[73] - См. у проф. А.А. Бронзова «Аристотель и Фома Аквинат в отношении к их учению о нравственности». СПб., 1884. С. 1 и дал. Ср. Luthardt «Kompendium der theologischen Ethik», 2 Aufl. Leipzig. 1898, s. 2.

[74] - Цицерон в своем «De fato» говорит, что он составил слово «moralis» по образцу греческого ἠυιχός, чтобы обогатить латинский язык (см. у Вундта в «Этике». СПб, 1887. Отд. 1. С. 27).

[75] - Христ. чтение, 1899. Декабрь.

[76] - Впрочем, греч. слово ἠθος, по словам одного западного моралиста, имеет перед латинским названием то преимущество, что оно уже в древне-греческом языке указывало более и прямо на внутреннее состояние субъекта, на индивидуальность характера и души (Iul. Köstlin, «Christliche Ethik». Berlin, 1899, s. 11).

[77] - У греков понятие добродетели выражалось словом ἀρετή (от ἀρέσχω), которое также указывает собственно на

качество, которым предмет нравится. Значит, и греческое словоупотребление обнаруживает в этом случае первоначальное смешение доброго с внешним блеском, с тем, что возбуждает восторг.

[78] - Правосл. собеседник, 1875. Апрель. С. 390–391.

[79] - «Православно-христ. учение о нравственности». 2 изд. СПб., 1906. С. 4–6.

[80] - И.Л. Янышев. «Православно-христ. учение о нравственности». Изд. 2. СПб., 1906. С. 16. Ср. Мартенсен. «Христ. учение о нравственности». Т. I. СПб., 1890. С. 1.

[81] - Г. Мартенсен. «Христианское учение о нравственности». Т. I. С. 2.

[82] - См. Dorner. «Geschichte der protestantischen Theologie» 1867, s. 336–347.

[83] - Катрейн. «Die katholische Weltanschauung in ihren Grundlinien mit besonderer Berücksichtigund der Moral». Freiburg im Breisgau, 1909, s. 503.

[84] - А. Гусев. «Религиозность как основа нравственности». Казань, 1894. С. 10.

[85] - «Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft». 1794, s. 164.

[86] - Гусев. «Религиозность как основа нравственности». С. 10.

[87] - Gyuau. «Esquisso d’une morale sans obligation ni sanction», ed. F.Alcan. Paris, 1905, p. 116.

[88] - Катрейн. «Die katholische Weltanschauung», s. 503–505; ср.: проф. Г. Струве. «Этическое движение новейших времен. Его история и учение». Вера и разум, 1902. № 1–3.

[89] - Но говоря об этом взаимоотношении, мы имеем в виду, главным образом, общечеловеческую естественную мораль в отношении ее к религии, а не собственно христианскую, так как связь этой последней с христианской религией настолько очевидна, что не нуждается ни в каких объяснениях. Христианская мораль обнимает заповеди Христа, предписывающие нам, «дабы мы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его (Ин.20:

31), дабы мы крестились в Него, принимали все остальные установленные Им таинства, повиновались учрежденной Им Церкви, любили Его, следовали Ему, и т.д. Все эти заповеди предполагают веру в Христа, в Его Божество, в Его искупительное дело, в Его благодатные средства, в Его Церковь, в Его второе пришествие для суда и воздаяния. Поэтому без христианской религии не может быть христианской морали точно так же, как человек не может быть без души.

[90] - См. А.Б. «Зависимость нравственности от религии». Вера и разум. 1889. № 16. С. 239.

[91] - Там же. С. 233.

[92] - См. цит. у А. Гусева. «Религиозность как основа нравственности». С. 77–78.

[93] - Тренч. «Толкование притчей Господа нашего Иисуса Христа». Перев. А.З. Зиновьева. СПб., 1888. С. 88.

[94] - «Посл. к Ефесянам». IX, 14. «Памятники древней христианской письменности». Т. I. Изд. свящ. П. Преображенского. М., 1862.

[95] - Катрейн. «Die katholische Weltanschauung», s. 523.

[96] - Paulsen, «System der Ethik», 1, 323.

[97] - См.: проф. Е. Амфитеатров. «Исторический очерк учений о красоте и искусстве». Вера и разум, 1890. № 6. С. 254–257.

[98] - Высокопреосвящ. Амвросий. «Полное собрание проповедей». Т. II. Харьков, 1902. С. 168–169.

[99] - Оно стремится решить эти свои так называемые вечные или проклятые вопросы: Что тайна от века? В чем существо человека? Откуда приходит, куда он идет? И Кто там, вверху, над звездами живет?

[100] - O. Flügel. «Ueber die Entwicklungd der sittlichen Ideen. Zeitschrift jür Völker-Psychologie und Sprachwissenschaft». B. XII, c 31.

[101] - I. George. «Humanitat und Kriminalstrafen». Iena, 1898, s, 3, 5. Ср.: Гроссе. «Формы семьи и формы хозяйства». М., 1898. С. 56.

[102] - «Введение в христианское нравственное богословие». «Христ. чтение», 1909. Январь. С. 93.

[103] - Lact. Inst, divin., lib. IV, cap. 23. См. «Введение в православное богословие» м. Макария. Прим. к стр. 37. Главнейшие результаты по филологическому объяснению слова «религия» указаны в сочинении пр. Базарова: «Истинное значение и подлинный смысл религии». «Христ. чтение», 1878. С 2.

[104] - «Строматы». Кн. VII. Гл. 4. С. 802–803. Перев. Корсунского. Ярослав, 1890.

[105] - «Христ. чтение», 1903. Июнь. С. 867.

[106] - И. Тэн. «Чтение об искусстве». СПб., 1904. С. 376–377.

[107] - «Православно-христианское учение о нравственности». СПб., 1906. С. 272.

[108] - «Начальные основания философии». Сергиев Посад, 1901. С. 310.

[109] - См.: И. Розанов. «Христианское учение Шлейермахера». Вера и Разум, 1896. № 20. С. 507 и дал.

[110] - О пиетистах см.: П. Нечаева. «Пиетизм и его историческое значение». М., 1873.

[111] - Кроме цитированных сочинений о взаимном отношении между нравственностью и религией можно читать в следующих изданиях: проф. М.А. Олесницкого «История нравственности и нравственных учений». Киев, 1882. Ч. 1. С. 211–243; «Возможна ли нравственность при отрицании христианских догматов» (Христ. чтение, 1882. Кн. 5 и 6); А.Б. «Зависимость нравственности от религии» (Вера и разум, 1889. Кн. 12, 14 и 16); проф. Л. Городенского «Отношение нравственности к религии» (Богословский вестник, 1896. Ноябрь); проф. М.М. Гареева «Религия и нравственность» (Богосл. вестник, 1904. Октябрь, ноябрь и декабрь). Указатель иностранной литературы по данному вопросу см. у Luthard’a, «Kompend d. theolog. Ethik». Leipzig, 1898, s. 8.

[112] - Grotto (John). «Fragmentes on Ethical. Subjects» London, 1876, p. 40.

[113] - «Cultur und Rechtsleben». Berlin. 1865 г., ss. 246 и 242.

[114] - «System der Rechtsphilosophie», Erlangen 1857, s. 192. «Quid leges sine moribus vanae proficiunt?» – вопрошал еще Гораций (Horat. «Carmina», lib. III, ed. XVIII, 35).

[115] - Подробнее см. анонимную статью в «Вере и разуме» за 1893 г. Кн. 15 и 16 «Отношение между правом и нравственностью». Специально разработан трактуемый вопрос в следующих монографиях: Ренненкампфа «Право и нравственность в их обоюдном отношении». Архив практ. и ист. свед., 1860; В. Щеглова «Нравственность и право», 1888; Вл. Соловьева «Право и нравственность», 1897.

[116] - Виктор Катрейн говорит, что, действительно, «в жизни животных встречаются многочисленные аналогии с жизнью и стремлениями людей»; например, здесь имеют место «жизнь парами, рождение детей, совместные жизнь и действование, совершение чего-либо, исполненного искусства»… Но «вопрос в том только, как животные делают это? При содействии ли разума и сознания? Свободно ли, так что они ответственны за свое поведение? Или они влекутся чисто чувственным познанием, и желанием, и инстинктом, какой премудрым Творцом вложен в их природу? На основании ежедневного опыта и наблюдения человечество давно дало ответ, и оно останется при последнем» (Victor Cathrein в своей статье «Thierschutz und Humanität», помещенной в «Stimmen aus Maria – Laach Kathol. Blätt. 1895. Zweit. Heft. s. 170–171). В другом своем сочинении по тому же поводу Катрейн замечает, что люди, в продолжении тысячелетий наблюдая жизнь животных, пришли к убеждению, что последние обнаруживают в своих инстинктах и натуральных влечениях некоторую аналогию с поведением человека, но что они имеют только именно инстинкт, а не разум, и поэтому нет у них идей о законе, долге, ответственности и т.д. («Die katholische Weltanschauung», s. 539). Отсутствие у животного членораздельного языка, языка слов, и способности смеяться, ясно показывает, что оно не может абстрагировать, обобщать, не может образовывать никаких общих понятий (См. Шопенгауэр. «О четвертом корне закона достаточного основания». Перев. А.Фета. М., 1886. С. 95, 108), а отсутствие развития (прогресса) еще яснее

подтверждает, что оно не может ни рефлектировать, ни обдумывать, вообще – мыслить. Вот почему, если человек постоянно прогрессирует в своей социальной жизни, то ничего подобного мы не видим у животного. С той же неизменностью, с какой планеты движутся по своим орбитам, бобр строит свои плотины, птица – свои гнезда, пчелы – свои медовые соты.

[117] - Проф. Н.П. Рождественского «Христ. апологетика». СПб., 1884. Т. I. С. 151.

[118] - По словам Антона Коха, «богословская мораль стоит во внутреннейшей связи с догматической». (См. его «Lehrbuch der Moraltheologie», 2 Aufl. Freiburg im Breisgau, 1907, s. 3).

[119] - «Насколько, – замечает по этому поводу Люд. Лемме, – христианская нравственность вырастает из религиозности». («Christlihe Ethik». Bd. I, 1905 г., 17). И Катрейн говорит, что «христианская мораль существенно связана с христианскими догматами и покоится на них как на своей основе» («Die katholische Weltanschauung», s. 342).

[120] - Главнейшая особенность богословствования высокопр. Антония (Храповицкого) заключается именно в стремлении его установить такую связь между этими истинами. «Достойнейшим делом христианского любомудрия, – пишет он, – будет исследование о том, какая именно нравственная идея содержится в каждом догмате» (Полн. собр. соч., 1900. Т. III. С. 10 и дал.).

[121] - Ср. Köstlin. «Christliche Ethik», s. 8–10.

[122] - Оглас. поучение IV, п. 2. Творения. Кн. I. Изд. «Русск. Паломника», 1913.

[123] - Бес. на Быт. II, 5, Творения. Т. IV. СПб., 1898. С. 13.

[124] - Там же.

[125] - L. Lemme. «Christliche Ethik», Bd. I, s. 17.

[126] - «Dogmengeschichte», III, 641.

[127] - См. Христ. чтение, 1863. Март. С. 355–366.

[128] - П.В. Левитов. «Введение в христ. нравственное богословие». Христ. чтение, 1909. Февраль. С. 279 и дал.

[129] - См. нашу монографию «Современное декадентство и христианство». Киев, 1909. С. 58–59; ср. 109 и др.

[130] - Кэстлин, говоря о различии между философским и христианским учением о нравственности, замечает, что первое «как и положительное христианство, ставит воле те же цели, только оно не допускает высшего откровения и действия благодати для познания ее (то есть воли) и сильного последования» («Christliche Ethik», s. 24).

[131] - Слово над гробом св. Василия Великого. Т. IV. 1844. С. 63–64.

[132] - С. Никитский. «Учение христ. правосл. Церкви о нравственности». Вып. 1. М., 1899. С. 16.

[133] - «Начертание христианского нравоучения». М., 1891. С. 7.

[134] - «Христ. учение о нравственности». Т. I. С. 46.

[135] - Хр. Э. Лютардт. «Апология христианства». Перев. А.П. Лопухина. СПб., 1892. С. 385–386.

[136] - Ив. Николин. «Что такое нравственность?». М., 1908. С. 2.

[137] - Julius Köstlin. «Christliche Ethik». Berlin, 1899, Vorwort. s. III.

[138] - См. И.К. «Изречения древнейших греческих мыслителей». Харьков, 1887. С. 101–102; 156 и др.

[139] - Л. Оболенский. «Декадентство в морали». Новое слово, 1895. Окт. № 1. С. 185.

[140] - О нравственном значении просвещения, или образования, см. у проф. прот. П.Я. Светлова. «Христианское вероучение в апологетическом изложении». Т II. Киев. С. 284–292.

[141] - Например, Амвросий, как и Цицерон, призывает жить в гармонии с природой, но под природой он разумеет не ту природу, какую мы имеем перед собой, а природу, какой ее создал Господь.

[142] - Об этике Амвросия см.: А. Мотрожин. «Христианское содержание “De officiis” Амвросия». «Правосл. собес.», 1912.

Июль-август.

[143] - Kübel. «Christl. Ethik». Münch., 1896, 1 Thl., s. 39.

[144] - Христ. чтение. 1896. Сентябрь-октябрь. С. 372 и 378.

[145] - См. И. Розанов. «Христианское нравоучение Шлейермахера». Вера и разум, 1895. №№ 15, 18, 20, 21, 24; 1896. №№ 13, 18, 20. Ср. Ф.С. Орнатский. «Учение Шлейермахера о религии». Киев, 1884.

[146] - Славянский перевод греческого Добротолюбия издан Св. Синодом в 1793 году в 2-х тт.; новый перевод его в 5-ти тт. принадлежит преосвящ. Феофану (Говорову).

[147] - Лучшее и полное, в 5-ти тт., собрание его творений издано в Москве в 1889 году.

[148] - В 1907 году высокопреосвящ. Стефаном далее была издана книга «Православно-христианское учение по сочинениям Иннокентия, архиепископа Херсонского», в 2-х тт.

[149] - Гренков. Библиогр. зам. Правосл. собеседник, 1872. Т. III. С. 87.

[150] - О высоком достоинстве нравоучительных трудов еп. Феофана см. отзыв Н. Егорова в «Православ. собеседнике», 1900. Февр.

[151] - Прекрасный отзыв об этих книгах проф. Олесницкого помещен в «Трудах Киевской духовной Академии», 1911. Февраль. С. 309–311.

[152] - См.: проф. А.А. Бронзов. «Что сделал для нравственного богословия Янышев?». Церков. вестник, 1900. № 40; проф. Тареев. «Памяти моралиста Янышева». Богословский вестник, 1910. Июль-август, сентябрь.

[153] - По истории западной христианской этики см.: сочинения проф. А.И. Гренкова «Первоначальное происхождение науки о христ. нравоучении и краткая ее история» (Правосл. собеседник, 1875. Апрель) и «Главные направления немецкого богословия XIX века. Выпуск 1: от Шлейермахера до Штрауса». Казань, 1882; Н. Ланге «История нравственных идей XIX века». Ч. 1. «Немецкие учения». СПб., 1888; Лютарда «Geschichte der christlichen Ethik» (Erste Hälfte 1888, Zweit. Hälfte. Leipzig, 1893) и «Kompendium der

theologischen Ethik» (2 Anf. Leipzig, 1898); Гасса, «Geschichte der christlichen Ethik» (Erster Band. Berlin, 1881, Sweit. Band. Berlin, 1886–1887); Циглера «Geschichte der christlichen Ethik». (Stassburg, 1886); Иодля Фридр. «История этики в новой философии» (М. Тт. I-II, 1896–1898, интересен собственно второй том); Фулье Альфр. «Критика новейших систем морали». СПб., 1898; Гюйо М. «История и критика современных английских учений о нравственности». СПб., 1898; Sigwick'a, «Outlines of the History of Ethics for English readers». Lond. 1896 и др. Прекрасная специальная монография, посвященная истории русской христианской этики, принадлежит проф. А.А. Бронзову. «Нравственное Богословие в России в течение XIX века». СПб., 1901. Ср. высокопреосв. Стефана «К вопросу о системе православного христианского нравоучения». Могилев на Днепре, 1910. С. 1–242; его же «Задача, содержание и план системы православно-христианского нравоучения». Симбирск, 1894. С. 3–74.

154 - Творения. Ч. VI. Серг. Посад, 1892. С. 10–11.

155 - Творения. Ч III. М., 1891. С. 269.

156 - «Как живописцы, – говорит св. Василий Великий о таковых образцах благочестия, – когда пишут картину с картины, часто всматриваясь в подлинник, стараются черты его перенести в свое произведение: так и возревновавший о том, чтобы сделаться совершенным во всех частях добродетели, должен при всяком случае всматриваться в жития святых, как бы в движущиеся и действующие какие изваяния, и что в них доброго, то через подражание делает своим» (Творения. Там же).

157 - «Православно-христианское учение о нравственности». СПб., 1906. С. 21.

158 - Об откровении как главном источнике христианского нравоучения см.: Kustlin, «Christliche Ethik», s. 19–23.

159 - Две древнейшие из них: «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 всём Востоке.

[160] - П.В. Левитов. «Введение в христ. нравственное богословие». Христ. чтение, 1909. Февраль. С. 287.

[161] - См. его «Прогресс нравственности». СПб., 1882.

[162] - См. нашу книгу «Современное декадентство и христианство». С. 21–24; 47–49 и др.

[163] - «Прав. нрав. богословие» м. Платона. С. 8; еп. Феофана «Начертание христианского нравоучения». С. 5.

[164] - Г. Гефдинг. «Этика, или наука о нравственности». Перев. Л.Е. Оболенского. СПб., 1899. С. 9. Ср.: Православный собеседник, 1873. Т. I. С. 136.

[165] - К.Д. Кавелина «Задачи этики» в собрании сочинений его. Т. III. СПб., 1899. С. 908–909.

[166] - «Человек как предмет воспитания». Изд. 4. Т. II. СПб., 1879. С. 358.

[167] - «Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности». Изд. 2. СПб., 1888. С. 114.

[168] - Архим. Сергия "О нравственности вообще». Христ. чтение, 1900. Декабрь. С. 890.

[169] - Ив. Николин. «Что такое нравственность?». М., 1908. С. 11.

[170] - См. его «Philosoph. Sitte». Изд. Кирхмана, 1882. § 259, p. 352, 374, 408 и др. О христианском нравоучении Шлейермахера см. статьи И. Розанова. Вера и Разум, 1895. №№ 15, 18, 20, 21 и 24; 1896. №№ 13, 18, 20.

[171] - Ведь мы часто говорим, что «у нас было желание», что мы «следовали нашим желаниям», «контролировали наши желания» и т.д., как будто бы они были чем-то независимым от нашей воли, и мы относимся к ним, как, например, всадник к непослушной лошади.

[172] - Еще Кант так именно понимал свободу воли. Со своей трансцендентальной точки зрения он признает «свободу в себе» (Die Freiheit an sich) абсолютной силой, которая стремилась бы только к полному нравственному совершенству (сообразно

врожденному нравственному закону) и в сознании его обязательности находила бы силу к выполнению его требований: «должен, следовательно, можешь!» (См. Бокля «История цивилизации в Англии». Русск. перевод. СПб., 1869. Т. I. Гл. I, прим.). Учение Канта о свободе воли изложено в статье И. А-зова «Проблема свободы воли в философии Канта» (Вера и разум, 1898. № 20). В существенном сходится с учением Канта о свободе и Шопенгауэр, по которому «свобода принадлежит не эмпирическому, а единственно умопостигаемому миру». «Хотя воля и свободна, – говорит он, – но только сама в себе и вне явления» («Свобода воли и основы морали». С. 180, 86).

[173] - «Цель в праве». Т. I. С. 17.

[174] - «Этика». Изд. ж. «Русского богатства». С. 317.

[175] - См.: проф. Н.Н. Глубоковский. «Свобода и необходимость». Вера и разум, 1888. № 15. С. 126, примеч.

[176] - Г. Мартенсен. «Христианское учение о нравственности». Т. I. С. 126.

[177] - Проф. П.И. Линицкий. «О свободе воли». «Труды Киевской духовной Академии», 1905. Январь. С. 31–32.

[178] - Лопатин. «Теорет. основ. созн. нрав. жизни». «Вопр. филос. и психолог.». Кн. 5. С. 38.

[179] - И. Невзоров. «Мораль стоицизма и христ. нравоучение». Казань, 1892. С. 30.

[180] - Г. Мартенсен. «Христ. учение о нравственности». Т. II. С. 344–345.

[181] - О. протопр. И.Л. Янышев. «Православно-христианское учение о нравственности». С. 157–160.

[182] - И .Невзоров. «Мораль стоицизма и христ. нравоучение». Казань, 1892. С. 30.

[183] - Г. Каблиц (Юзов) несправедливо отрицает связь детерминизма с фатализмом. «Основы нравственности». Ч. 1. СПб., 1888. С. 219–221.

[184] - Комментарий к этому месту см. у проф. А.Д. Беляева. «О безбожии и антихристе». Серг. Посад, 1893. Т. I. С. 23.

[185] - «Послание восточных патриархов», член 14.

[186] - Напр., Н. Полетаев, Н. Грот, А. Кистяковский, П. Ковалевский и др.

[187] - Мартенсен. «Христианское учение о нравственности». Т. I. С. 123–124. Ср.: проф. И. Чистович. «Курс опытной психологии». 1876. С. 139.

[188] - «Этика, изложенная геометрическим методом». Перев. с лат. под ред. проф. В.И. Модестова. СПб., 1886. С. 131–132.

[189] - См. у М.А. Олесницкого. «Из системы христ. нравоучения». Киев, 1896. С. 34, прим.

[190] - Гораций, satira VII, 92 libri II.

[191] - «О свободе воли». «Труды Киев. дух. Академии», 1905. Январь. С. 27.

[192] - А. Стадлин. «Историческая теория Бокля». Русский вестник, 1874. № 7. С. 260.

[193] - Высокопреосвящ. Антоний. «Психологич. данные в пользу своб. воли». С. 116.

[194] - Проф. Н.Н. Глубоковский. «Свобода и необходимость». Вера и Разум, 1888. № 14. С. 100.

[195] - П.М. Минин. «О свободе воли и ее значении для нашей нравственной жизни». Вера и Церковь, 1904. Кн. 3. С. 369.

[196] - См.: В.Лавров. «О свободе воли человека с нравственной точки зрения». Вера и разум, 1900. № 12 С. 555–556.

[197] - «Основное понятие права есть свобода», – говорит Г.В. Нухта, «Энциклопедия права»: пер. под ред. П. Карасевича. Ярославль, 1872. С. 4.

[198] - «Историческая теория Бокля». Русский вестник, 1874. № 7. С. 268.

[199] - Op. s. Methodii, изд. Комбефиза, p. 365–370.

[200] - Творения. Изд. Москов. дух. Академии. М., 1862. Ч. VII. С. 516.

[201] - Хр. Э. Лютардт. «Апология христианства». Перев. А.П. Лопухина. СПб., 1892. С. 91.

[202] - Прекрасный комментарий к этому месту см. у архим. Сергия «Вечная жизнь как высшее благо». Богословский вестник, 1895. Февраль. С. 197–201.

[203] - «Путь ко спасению». Изд. 3, 1875. С. 138–139.

[204] - «Вопросы филос. и психологии». Кн. 39. С. 592.

[205] - Каро. «Идеи Бога и бессмертия души перед судом новейших критиков». С. 265.

[206] - Г. Мартенсен. «Христ. учение о нравственности». Т. I. С. 134.

[207] - Там же. С. 138.

[208] - Начало нравственной статистике положено еще в 1741 году немецким пастором Зюссмильхом, автором книги «Die gottliche Ordnung in der Veränderungen des menschlichen Geschlechts an der Geburt, dem Tode und der Fortpflanzung desselben». Но творцом «моральной статистики» собственно называют Кетле (Quetelet), ко времени которого книга Зюссмильха была уже забыта (А.Чупров. «Статистика». М., С. 32). Критические замечания о социальной физике Кетле, на которую ссылается и детерминист Бокль, изложены в книге П.А. Некрасова: «Философия и логика науки о массовых проявлениях человеческой деятельности». М., 1902.

[209] - Вирхов. «Gesammte Abhandlungen zur wissenschaftlichen Medizin». 1862, s. 18.

[210] - См. о нравственной статистике сочинения: Drobisch’a, «Die moralische Statistik und die, menschliche Willensfreiheit». Leipzig, 1867; Kirchner’a, «Etik. Katechismus der Sittenlehre». Leipzig, 1881; Янсона «Направления в научной обработка нравственной статистики». Вып. 1. СПб., 1871; Л. Ходского «Основания теории и техники статистики». СПб., 1896; проф. А.А. Бронзова «К вопросу о нравственной статистике и свободе воли». Христ. чтение», 1897. Апрель; Х.Ф. Иванова «Свобода воли и нравственная статистика». Вера и разум, 1908. № 9.

[211] - Бокль. «История цивилизации в Англии». Т. I. Гл. I. С. 25.

[212] - В. Голубинский «Нравственная природа человека» (Перев. из сочинения Ульрици «Grundzüge der practischen

Philosophic»). Прав, собеседник, 1877. Июль. С. 371.

[213] - «Душа человека и животных». Перев. под ред. Гайдебурова. С. 514.

[214] - «Основания практической философии». Перев. Я. Огуса. СПб., 1882. С. 21.

[215] - См. у Вундта «Душа человека и животных». С. 513–514.

[216] - «Изучение психологии, ее предмет, область и метод». Пер. М., 1880. С. 103.

[217] - Проф. П.И. Линицкий. «О свободе воли». «Труды Киев. Дух. Академии», 1905. Январь. С. 48.

[218] - Аскольд. «В защиту чудесного». Вопросы философии и психологии. 70 и 71 кн., 1903 и 1904 гг.

[219] - См. у Катрейна. «Die katholische Weltanschauung», s. 472.

[220] - См.: Вера и разум, 1903. № 10. С. 419.

[221] - Ив. Николин. «Что такое нравственность?» М., 1909. С. 77.

[222] - См.: «Очерк воззрения на человеческую природу». Вестник Европы, 1877. Кн. IV. С. 551.

[223] - См. его «Истинная свобода». Домашняя беседа, 1870. С. 386.

[224] - Кроме цитированных сочинений о свободе воли можно еще назвать Г.М. Малеванского «Опыт о свободе воли». «Труды Киевской духовной Академии» за 1890–1899 гг.; Альфреда Фулье, «Свобода и необходимость». Перевод П. Николаева. М., 1900; проф. Гутберлета «Свобода человека и ее противники». М., 1906.

[225] - Cathrein, «Die katholische Weltanschauung», s. 333.

[226] - Ibid. s. 334–335.

[227] - Шлейермахер. «Philosoph. Sitte». Изд. Кирхмана, 1882. § 124, 135.

[228] - См. Humboldt. «Cosmos», 1, 386.

[229] - Мартенсен. «Христ. учение о нравственности». Т. 1. С. 366–374.

[230] - Архим. Сергий. «Вечная жизнь как высшее благо». Богослов. вестник, 1895. Январь. С. 12.

[231] - Злат. на Посл. к Рим.Беседа 12: в русск. пер. С. 629. Изд. СПб. дух. академии. Т. IX. Кн. 2. 1903.

[232] - Исидор Пелусиот. Migne ser. graec. 78. Lib. IV, 53. Col. 1103.

[233] - Н.Г. Городенский. «Априорная природа нравственного суждения». Богослов. вестник, 1902. Май. С. 3.

[234] - Русское богатство, 1883. Окт.. С. 207.

[235] - Kant. «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten». Изд. Kirchmann'a, s. 26–27.

[236] - Ibid., s. 28, ср. 51 и др.

[237] - Kant. «Kritik der praktischen Vernunft», Изд. Kirchmann'a, Heidelberg, 1882, s. 56–57, ср. 36 и др.

[238] - См. И. Триодин. «Психологическое основание нравственности». Вера и разум, 1910. № 24. С. 761–764.

[239] - См., например, «Воспоминания» о Сократе Ксенофонта в русск. переводе Синайского. М., 1857. III, 9, 4–5. Ср.: Федон. Философ. беседы Платона в перев. А. Клеванова. М., 1861. С. 125–126.

[240] - И.К. «Изречения древнейших греческих мыслителей». Харьков, 1887. С. 102, 156.

[241] - «Die beiden Grundprobleme d. Ethik». Leipzig, 1881, s. 150.

[242] - См.: Н.Г. Городенского «Вопрос о происхождении нравственности». Богосл. Вестник, 1902. Июнь. С. 203 и дал.

[243] - Проф. прот. Фаворов. «О христ. нравственности». Киев, 1879. С. 4.

[244] - Проф. прот. Н. Фаворов. «Очерки нравств. православно-христ. учения». Киев, 1889. С. 7–8.

[245] - «История материализма и критика его значения в настоящее время». Пер. Страхова. СПб., 1883. Т. 2. С. 419.

[246] - См. Steinthal. «Allgemeine Ettrik». Berlin, 1885, s. 501.

[247] - Cicero, De reipubl. Frag., II, 4.

[248] - Spenser, Social Statics Lond. 1868, 3 ed., p. 41–42.

[249] - Вл. Соловьев. «Оправдание добра». С. 2.

[250] - W. Schneider. «Allgememheit und Einheit des sittlichen Bewusstseins. Köln, 1895, s. 36.

[251] - Н.Г. Городенский."Априорная природа нравственного суждения». Богослов. вестник, 1902. Май. С. 6.

[252] - Cathrein, s. 340.

[253] - Н.Г. Городенский. «Нравственное учение и его психологическая природа». Богослов. вестник, 1902. Январь. С. 74.

[254] - Мысль об обязательной силе нравственного закона постоянно проповедовал Достоевский («Братья Карамазовы» и другие произвед.). Ту же мысль выразил и Л. Толстой в своей «Власти тьмы».

[255] - «Из курса христ. нравственного богословия». Христ. чтение, 1911. Июль-август. С. 915–916.

[256] - Cicero. De reipubl. Frag. II, 4.

[257] - Кроме цитированных сочинений о нравственном законе см.: Алексей Покровский «Нравственный закон (его сущность, содержание и основание)». Вера и разум, 1908. № 8.

[258] - П.В. Левитов. «Из курса христианского нравственного богословия». Христ. чтение, 1911. Октябрь. С. 1190.

[259] - Cathrein, «Die katholische Weltanshauung», s. 544. Ср. s. 526, 554.

[260] - «Idealistische und positivistische Ethik», s. 148. Сократ учил, что божество открывается людям через сны, оракулы и особым способом – τὸ δαιμόνιον (δαιμόνιον – от δαιω, разделяю = дар или от διδάσχω, учу = учащий).

[261] - За исключением, впрочем, трех мест – Прем 17: 10; Еккл. 10: 20 и Иов. 27: 6: σύνοιδα.

[262] - См.: Христ. чтение, I860. «Сердце и его значение в духовной жизни человека».

[263] - Hoffmann. «Die Lehre von dem Gewissen». Leipzig, 1866, § 4, s. 25.

[264] - За исключением, впрочем, одного только места в Евангелии Иоанна (8, 9), написанном позднее других.

[265] - Впрочем, древнейшие греки, когда говорили о совести, употребляли слова aischyne u aidos, и только позднее syneidesis или syneidos сделалось постоянным выражением для совести. (См. Катрейн. «Die katholische Weltanschauung», s. 528–529). Слово συνειδησις впервые встречается у Диогена Лаэрция (VII, 85).

[266] - Кроме вышеуказанного сочинения Гофмана, учение о совести в греко-римском мире изложено еще в изданиях следующих немецких ученых моралистов: Gass'a, «Die lehre vom Gewissen». Berlin, 1869; Hoppe, «Das Gewissen». Regensb. 1875. Ritschl'a (Ричля) «Ueber Gewissen», 1876 г.; Martin'a Kähler'a, «Das Gewissen. Die Entwickelung seines Namens und seines Begriffes. Geschichtliche Untersuchung von der Begründung der sittlichen Erkentniss». Halle, 1878 и мн. др.

[267] - Н. Богословский. «Совесть как голос Верховной Правды». Вера и разум, 1910. № 16. С. 445.

[268] - См. об этом статью проф. А.И. Лепорского «Учение св. Иоанна Златоуста о совести». Христ. чтение, 1898. Январь. С. 89–102.

[269] - См.: Прохоров. «Нравств. учение св. Амвросия еп. Медиоланского». Вера и разум, 1911. № 5. С. 589.

[270] - Enarr. in psalm. 30, n. 8. См. у Катрейна, «Die katholische Weltanschauung», s. 527.

[271] - Gass. «Die Lehre von Gewissen». Berlin, 1863, s. 43.

[272] - Проф. М.А. Олесницкий. «Из системы христ. нравоучения». Киев, 1896. С. 117.

[273] - Hoppe. «Das Gewissen». Regensb. 1875, s. 329. Ср. Iul. Schiller. «Probleme aus der christl. Ethik», 1888, s. 47.

[274] - Rothe. «Theologische Ethik», 1 Ausg., § 177, s. 264. Ср. 2 Ausg. §11, s. 20.

[275] - Подробнее с историей и литературой вопроса о совести можно ознакомиться по следующим изданиям: Н. Богословский. «Учение о совести». Правосл. собесед., 1900. Сентябрь. С. 246–289; Катрейн. «Die katholische Weltanschauung», s. 526–543 и др.

[276] - Последняя приставка вполне соответствует по значению первым трем, что ясно видно из таких немецких существительных собирательных, как Gestirn – созвездие, Gemüse – овощи и мн. др.

[277] - См.: И.Л. Янышев. «Учение о нравственности». 2 изд. СПб., 1906. С. 116–117. И. Попов. «Естеств. нравственный закон». М., 1897. С. 173, 176.

[278] - Как сродни между собою понятия совести и сознания – это видно, например, из того обстоятельства, что в некоторых древнеславянских Апостолах выражение (Ефес. 4: 18): ἐσχοτισμένοι τὴ διάνο'α переводится «помрачены совестью" (См. проф. Д.И. Богдашевский. «Послание св. ап. Павла к Ефесянам». Киев, 1904. С. 570, прим. 4), тогда как в нынешнем церковно-славянском тексте стоит: «помрачены смыслом», а в русском переводе: «помрачены в разуме".

[279] - И.Л. Янышев. «Православно-христ. учение о нравственности». С. 116, прим.

[280] - И. Попов. «Разбор философ. учений о чувстве как основа “нравственности”». Вера и разум, 1896. № 13. С. 5–6. Ср.: его же «Естественный нравственный закон». С. 174.

[281] - И.Л. Янышев. С. 116.

[282] - Проф. М.А. Олесницкий. «Из системы христ. нравоучения». С. 120.

[283] - Преосвящ. Иннокентий. Ч. I. С. 16; прот. Кочетов. С. 4; прот. А.Иванов. «О свободе и совести». Миссионер. обозрение, 1903. № 12. С. 173–184.

[284] - «О религии, ее сущности и происхождении». «Вера и разум» 1901 г., № 19. С. 486.

[285] - H. Kirchmann. «Die Grundbegriffe des Rechts und der Moral», s. 4–5. Philosophische Bibliothek. B. XL. Heidelberg. 1882, s. 72–73. Ср. s. 50–51.

[286] - Arth. Schopenhauer. «Die beiden Grundprobleme der Ethik». Leipzig, 1881. Ср. «Die Welt als Wille und Vorstellung». B. 1.

[287] - См.: Высокопреосв. Антоний. «Психологические данные в пользу свободной воли и нравственной ответственности». С. 92, 62–63; 67–68, 82, 87 и др. Ср.: А.П. «Удовлетворительно ли

объясняется факт одобрения и мучения совести у детерминистов?» Вера и разум, № 8. С. 317–328.

288 - См. комментарии к этому месту проф. А.И. Введенского в ж-ле «Вера и Церковь», 1900. Кн. 1. С. 31–32.

289 - Н.Богословский. «Совесть как голос Верховной Правды». Вера и Разум, 1910. № 17. С 593–594.

290 - См. у Kähler'a, «Das Gewissen», s. 192.

291 - Эволюционное учение Спенсера и Геккеля о совести разобрано Катрейном в «Die katholische Weltanschauung», s. 536–543.

292 - См.: прот. А.Мальцев. «Нравственная философия утилитаризма». СПб., 1879. С. 144, прим. 1. Ср.: с. 150 и др.

293 - А.Л. «Удовлетворительно ли объясняется факт одобрения и мучения совести у детерминистов». Вера и разум, 1897. № 7. С. 270–282.

294 - «Die katholische Weltanschauung» s. 534.

295 - Паульсен. «Einleitung i. d. Philos., s. 439–440.

296 - Замечания на учение Паульсена о совести см. у Катрейна в «Die katholische Weltanschauung», s. 540–543.

297 - Мартенсен. Т. I. С. 375–376.

298 - Там же. Ср.: Канта «Tugendlehre», IX, 248. Из богословов-моралистов, разделяющих эту же точку зрения на совесть, можно указать на Шарлинга (Scharling. «Christliche Sittenlehre». 1892. Das Gewissen, s. 138–152).

299 - Ксеноф. Memor. IV, 3, 12; 8, 5; Платон. Apol. 12, 31.

300 - Cicero. «De natura Deorum», 3, 35.

301 - De legg. 2, 4.

302 - См.: Н. Богословский. «Совесть как голос Верховной Правды». Вера и разум, 1910. № 17. С. 596, примеч.

303 - Мориц Карриер говорит, что о совершенном и бесконечном (то есть о Боге) в душе свидетельствует нам совесть (см.: прот. Т.И. Буткевич. «Учение теистов о религии и ее сущности». Вера и разум, 1903. № 21. С. 528.

304 - Вл. Соловьев. «Оправдание добра». С. 228.

[305] - Luthard. «Zur Ethik. Betrachtungen über das Gewissen». 1888, s. 8.

[306] - Scharling. «Christliche Sittenlehre», § 11, s. 143. Ausg. 1892.

[307] - Мартенсен. Т. I. С. 378.

[308] - «Жизнь и Труды ап. Павла». Т 2. С. 190.

[309] - Катрейн. «Die katholische Weltanschauung», s. 556.

[310] - Архим. Платон. «Нравственное богословие», § 15и 16. Шарлинг, «Christl. Sittenlehre» 1892. Das Gewissen, s. 135–152. Гофман, «Die Lehre von dem Gewissen», Leipzig, 1866, §9; Pome. «Theologische Ethik» 1845, 1, s. 563 и др.

[311] - Мартенсен. Т. I. С. 377.

[312] - Катрейн. «Die katholische Weltanschauung», s. 555–556.

[313] - In 2 dist, a. 1, q. 1.

[314] - Проф. М.А. Олесницкий. «Из системы христ. нравоучения». С. 128.

[315] - Эту функцию совести Катрейн называет предваряющей (поступки) или напоминающей совестью («Die katholische Weltanschauung», s. 544). Такого рода совесть есть, по его выражению, верный путеводитель, показывающий нам, как надо поступать (Ibid., s. 545, 549). Уже Цицерон справедливо утверждает, что не дозволительно делать что-либо, пока мы сомневаемся, хорошо ли то или дурно (De offic, 1, 9). Это-то сомнение и устраняется предваряющей совестью.

[316] - Эту функцию совести Катрейн называет последующей или осуждающей совестью, голосом доброй и злой или угрызающей совести. По его словам, голос злой совести яснее слышится, чем голос доброй совести. Путь добра нормальный, сообразный с природой путь. Здесь происходит то же, что с болезненными явлениями в организме, которые всегда более заметны, нежели нормальные состояния (Ibid., s. 545). О доброй совести ап. Павел говорит: «Мы уверены, что имеем добрую совесть, потому что во всём желаем вести себя честно». (Евр. 13: 18), и Гораций, когда пишет: «Hie murus aheneus estö Nil conscire sibi, nulla pallescere culpa». По Цицерону, добрая совесть есть «сладчайшая награда за добродетельную жизнь»

(De senect. 3). По Ювеналу (Satir. 13, 196), злая совесть – это та, которая внутри нас день и ночь свидетельствует против нас, это гораздо более жестокое наказание, чем все муки, изобретенные Цэдицием и Радамантом (судьями ада). Замечательно в этом отношении то, что Тацит говорил об угрызениях совести Тиверия (Anal. 6, 6) и Светоний – о терзаниях совести матереубийцы Нерона (Nero, c. 34). Древние греки олицетворяли злую, мстительную совесть в образе Эринний (Фурий).

317 - A.Vinet. Essai sur la manifestation des Convictiones religieuses (Cm. Herzog. S. E. Bd. 18, s. 766).

318 - Κεκαὐτηριασμένοι – от καυτηρίον, железо, которым выжигали клейма.

319 - Таким именно законом считает совесть Шлоттман. «Ueber den Begriff des Gewissens». Deutsche Zeitschr. 1859. № 13–15.

320 - Для воспитания и усовершенствования своей совести необходимо с изучением заповедей Божиих, то есть положительного закона, данного нам в Откровении, соединять упражнения в исполнении их. Чем лучше человек исполняет заповеди Божии, тем правильнее оценивается им качество нравственных поступков, тем живее и соразмернее с достоинством или недостоинством поступка чувствуется им внутреннее удовольствие или смущение. Впрочем, одних собственных усилий человека недостаточно во всяком случае для того, чтобы исправить и прояснить свою совесть. Для этого необходимо благодатное озарение, или просвещение, от Духа Божия. Потому-то св. псалмопевец молился: «Помози ми, и спасуся, и научуся в оправданиях Твоих выну», или: «Лице Твое просвети на раба Твоего и научи мя оправданием Твоим» (Пс. 118: 117, 135). О воспитании совести см. Катрейна «Die katholische Weltanschauung», s. 556–563.

321 - Катрейн. «Die katholische Weltanschauung», s. 547.

322 - Philo. Quod omn. prob. lib. 7. M. 452.

323 - «Die Lehre von dem Gewissen», § 6, s. 60, Leipzig, 1866.

324 - Ibid. s. 9.

[325] - «Theologische. Ethik.» Aufl 1. 1845, 1, s. 563.

[326] - См. Herzog, s. E. Bd. 18, s. 766.

[327] - Катрейн. «Die katholische Weltanschauung», s. 547.

[328] - Златоуст. Слова на разные случаи: в рус. пер. П, 275. СПб., 1865.

[329] - Проф. М.А. Олесницкий. «Из системы христ. нравоучения». С. 130–132.

[330] - Например, проф. М.А. Олесницкий. «Из системы христ. нравоучения». С. 135–136; Н. Богословский. «Библейское учение о совести». Правосл. собесед. 1903. Октябрь. С. 602–604. Ср.: его же «Совесть как голос Верховной Правды». Вера и разум. 1910. № 17. С. 603–605.

[331] - См. «Les origines historiques de la theologie de Ritschl», par Henri Schoen, p. 80–86. Paris, 1893.

[332] - Св. Иоанн Дамаскин сравнивает одновременное и совместное существование и действование обеих природ в лице Богочеловека с раскаленным мечом, который в одно и то же время и жжет и рубит. «В раскаленном мече, – говорит св. отец, – сохраняются как два естества – огня и железа, так и два действования. И хотя здесь два естественные действования, однако мы не говорим, что два раскаленные меча. Равным образом, хотя – один раскаленный меч, однако мы не смешиваем существенного различия его действований. Так и во Христе. Божеству Его свойственно божественное и всесильное действование, а человечеству – Его человеческое. Произведением действия человеческого было, например, то, что Он взял девицу за руку, а божеского то, что возвратил ей жизнь. Эти действия различны, но и неотделимы одно от другого». «Точное изложение православной веры». М., 1844. С. 187. Ср.: 201–205, 208, 217–218.

[333] - Проф. М.Ф. Ястребов. «Новая точка зрения в систем нравственного богословия». «Труды Киев. дух. Академии», 1897. Ноябрь. С. 396–399.

[334] - Gass. «Die Lehre vom Gewissen». Berlin, 1869, V, s. 83.

[335] - «Православно-христианское учение о нравственности». С. 310–311.

[336] - Беседа 9 на кн. Бытия в издании СПб. дух. Академии. Т. IV. Кн. 1. 1898. С. 69.

[337] - М. Рождественский. «Совесть, ее сущность и значение». Странник. Декабрь. С. 946.

[338] - Иоанн Златоуст. Беседа о статуях XII. Изд. СПб. духов. Академии. Т. II. Кн. 1. С. 142.

[339] - Там же. С. 143–144.

[340] - Иоан. Злат. Беседа на 147 псалом. Изд. СПб. дух. Академии. Т. V. Кн. 2. С. 541.

[341] - А.И. Лепорский. «Учение св. Иоанна Златоуста о совести». Христ. чтение, 1898. Янв. С. 93.

[342] - См. его Толкование на 2 гл. 15 ст. послания ап. Павла к Римлянам. Ср. Катрейн. «Die katholische Weltanschauung», s. 527.

[343] - Беседа 17 на кн. Бытия. Твор. Иоан. Злат. Изд. дух. Академии. Т. IV. Кн. 1. 1898. С. 138.

[344] - «De officiis ministrorum» III, 4, 24.

[345] - De leg. 1, 14.

[346] - Seneca, Epist. 97.

[347] - Беседа 17 на кн. Бытия. Там же. С. 139.

[348] - В поэзии Шекспира прекрасный пример раскаяния, вызванного совестью, представляет мать Гамлета. Последний, желая возбудить в ней чувство раскаяния, картинно изображает ей попранные ею обязанности по отношению к покойному королю и выясняет ей преступность ее второго брака. Королева несколько раз прерывает Гамлета подобными выражениями раскаяния: «Умолкни Гамлет! В глубь души моей Ты обратил мой взор; я вижу пятна; Их черный цвет впитался так глубоко, Что их не смыть...» У Пушкина в бреду младший брат разбойника терзается жалостью к зарезанному старику, и эта жалость сливается воедино с угрызениями его совести и раскаянием. «Всех чаще образ старика, давно зарезанного нами, ему на мысли приходил. Больной, зажав глаза руками, за старца так меня молил: “Брат! сжалься, сжалься над его слезами, не режь его на старость лет... Мне дряхлый крик его

ужасен, пусти его: он не опасен, в нем крови капли теплой нет. Не смейся, брат, над сединами, не мучь его”».

[349] - Беседа о статуях XII. Т. II. Кн. 1. С. 144. Кроме цитированных сочинений о руководственном значении совести см. еще: св. Д. Фаворского «Значение совести в религиозно-нравственной жизни человека». Вера и разум, 1900. № 16 и 17; Cathrein’a, «Die katholische Weltanschauung», s. 549–556 и др.

[350] - Слова и речи Филарета, митроп. Моск. Т. I. С. 400. М., 1873.

[351] - Ириней. Против ересей 4, 16, 3. «Памятники древн. христ. письменности». Перев. Преображенского. Т. II.

[352] - Творения. Ч. V. Сер. Пос., 1892. С. 89.

[353] - De testim. anim. 1. см. «Фил. отцев и учит. церк.» К. Скворцов. С. 146.

[354] - См. нашу книгу «Современное декадентство и христианство». С. 199–214.

[355] - Другой сын изображает нравственное состояние евреев, роптавших на Бога за уравнение их в правах с язычниками. Что под блудным младшим сыном нужно разуметь язычников, а под старшим иудеев – такого мнения держались Тертуллиан («De pudicitia», c. 7–9) и бл. Августин (Quaest. ev. lib. 2, c. 33).

[356] - «Октавий». С. 97. Памятники древн. христ. письменности в русском переводе. Прилож. к «Правосл. обозрению». М., 1866. Ср.: Плиний Младший. Epist. 14, 15.

[357] - Кожевников. «Нравств. и умственное развитие рим. общества во II веке». С. 263.

[358] - Ср. Проф. А.А. Бронзов. «Аристотель и Фома Аквинат в отношении к их учению о нравственности». СПб., 1884. С. 579.

[359] - Журнал Министер. Народ. Просв., 1871. Май. С. 253.

[360] - «Октавий». С. 95. «Памятники». М., 1866.

[361] - Satyra I: Et quando uberior vitiorum copia?... Nil erit ulterius, quod nostris moribus addat Posteritas», etc. Ср. Sat. 6.

[362] - Od. lib. III, c. 6, 46.

[363] - «De’ira», lib., c. 8. Ср. «De benef.» lib. I, c. 9. 3.

[364] - «Carmina», lib. III, c. 6, 17.

[365] - «Apologeticus». c 15. Ср. С. 6: «Video et inter matronas» etc.

[366] - «Октавий» Минуция Феликса. С. 89. «Памятники». М., 1866.

[367] - О состоянии нравственности в древнем язычестве см. подробнее: Р. «Религия и нравственность язычества по сочинениям апологетов II и III вв.». Вера и разум, 1886. Кн. 15. С. 153–171; проф. прот. Т.И. Буткевича «Язычество и иудейство (по Зейделю)». Харьков, 1886.

[368] - С религиозно-нравственными воззрениями ассириян и вавилонян можно ознакомиться по сочинениям М. Никольского «Очерки халдейской культуры». Русский вестник, 1879. № 11 и 12; Мейера «История ассиро-вавилонской литературы Корша». Т. I. Ч. 1. 1880; Fr. Hommel'a, «Geschichte Babyloniens und Assyriens». Berlin, 1885–1889.

[369] - Капитальное исследование по изучению финикийской религии и нравственности, доселе не утратившее своего значения, принадлежит Movers'y. «Untersuchungen über Religion Phönicier» etc. 1841.

[370] - Иностранная литература по вопросу о языческой Аравии указана у проф. С. Глаголева. «Очерки по истории религии». Ч. 1. Серг. Лавра, 1902. С. 235, примеч.

[371] - См. Проф. С. Глаголева «Очерки по истории религии». 4.1. Серг. Лавра, 1902. С. 254.

[372] - Перечисленные главнейшие виды семитского идолопоклонства указываются и в Свящ. Писании (Втор. 4: 15–20; Прем. Сол. 13: 2, 10; Рим.1: 23). Исследованию этих видов идолопоклонства посвящена прекрасная книга Евг. Кагарова «Культ фетишей, растений и животных в древней Греции». СПб., 1913. Здесь указаны элементы фетишизма, культа растений и зоолатрии, кроме Греции, и в странах древних семитов (см. стр. 8–10; 92–95; 193–197).

[373] - Конфуцием назвали основателя китайской религии католические миссионеры. Настоящее же имя его Цзы, и он принадлежал к роду Кун. Отсюда Кун-Цзы (Confucius).

[374] - Конфуций сознательно закрывал глаза на будущее, признавая более важным определить свои отношения к прошедшему и настоящему. На вопрос учеников о том, есть ли бессмертие и как живут предки за гробом, он отвечал или молчанием, или же прямо говорил, что более важно для человека подражать в своей жизни предкам и думать о своем поведении, чем о жизни загробной.

[375] - Проф. С. Глаголева «Из чтений о религии». Серг. Лавра, 1905. С. 136.

[376] - Подробнее о китайской морали см.: проф. С. Глаголева «Религия Китая». М., 1901 г.; Пляша, «Die Religion der alten Chinesen», 1863. и «Confucius und seiner Schuler Leben und Lehre», 1874; П. Попова «Китайский философ Мэн-цзы" СПб., 1904; Поля-Жанэ «История государственной науки в связи с нравственной философией». Перев. А. Васильева. СПб., 1876. С.25–44.

[377] - «Как нить из паука, древо из семени, волны из моря, огонь из угля – так мир выходит из Бога».

[378] - В отличие от христианских подвижников, у которых созерцание всегда бывает молитвой, то есть возношением ума и сердца к Богу, созерцание у браминов-аскетов бывает состоянием совершенно пассивным, хотя, впрочем, и у них ум удерживается от мыслей активно. Молитвы браминов имеют магическую силу, и исполнение их обязательно для богов. Отсюда такой силлогизм: мир находится во власти богов, боги – во власти молитвы, молитва – во власти браминов; следовательно, брамины – наши боги.

[379] - По исследованию браманства см. Макса Мюллера. «Essays» 1868 и «Vorlesungen uber den Urspzung der Religion» 1881; Поля-Жанэ названное сочинение. С. 1–14.

[380] - Буддизм, вышедший из браманства, содействовал в свою очередь преобразованию этого последнего. Так как народ всегда желает конкретного божества, близкого к людям, а Брама был слишком абстрактен, то браманы решили приблизить к Браме двух антропоморфных богов древнейшей религии Индии – ведизма, именно Вишну – охранителя и Шиву – разрушителя.

Так явилась индийская троица – тримурти. Чтобы еще более приблизить благодетельного Вишну к человечеству, браманы начали учить о его явлениях на земле, о его воплощениях (аватарах) в различных образах для избавления от бед людей. Замечательна восьмая по счету аватара в образе человека Кришны. В тримурти и Кришне некоторые наивно хотели видеть прототип христианской Троицы и Самого Христа.

[381] - «Апология христианства». С. 142–143.

[382] - Астафьев. «Страдание и наслаждение жизни». Вып. 1. СПб., 1885. 166 С.

[383] - Цитаты взяты из книги Hermann'a Oldenberg'a «Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde», 3 Aufl. Berlin, 1897.

[384] - См. Rud. Seydel. «Das Evangehum von Iesu in seinen Verhältnissen zur Buddha sage und Buddha Lehre» и т.д. Leipz., 1882.

[385] - Кюнен. «Nationaluniversal religions». London, 1882. С. 293.

[386] - Существуют даже буддийские богадельни для ухаживания за гадами.

[387] - Wuttke. «Handbuch der christlichen Sittenlehre». Bd. 1, Aufl. 2. Berlin, 1864, s. 36.

[388] - «История нравственности и нравственных учений». Ч. 2. Киев, 1880. С. 169. Впрочем, такое пассивное сострадание, рекомендуемое Шопенгауэром, не помешало этому философу-пессимисту одному из первых экстренно выехать из Франкфурта, когда там началась было холера, и, таким образом, в противоречие своим принципам яснейшим образом обнаружить собственную волю к жизни.

[389] - См. Richter'a, «Fvangelische Missionen», 1898, s. 117.

[390] - Из огромной литературы о буддизме назовем труды проф. А. Гусева «Нравственный идеал буддизма и его отношение к христианству». СПб., 1874; Поля-Жанэ названное сочинение. С. 15–19; свящ. А. Балановского «Бог, душа и блаженство по буддийскому воззрению». Вера и разум, 1887. № 15; его же «Культурное значение буддизма». Вера и разум, 1888. № 4; Келлога «Буддизм и христианство». The Light of Asia and

the Light of the World. London, 1885: перев. проф. Ф.С. Орнатского. Киев, 1894; Прот. Т.И. Буткевича «Как и зачем европейцы делают буддизм». Вера и разум, 1898. № 21; свящ. И.И. Покровского «Буддизм и современное неверие». Вера и Церковь, 1899. Кн. 1, 2; его же «Буддизм перед судом Евангелия». Вера и Церковь, 1900. Кн. 6 и 7; Иосафа Краснитского «Причины современного увлечения буддизмом». Вера и разум, 1904. Т. I. Ч. 2; 1905. Т. I. Ч. 1 и 2; его же «Буддизм и христианство». Вера и разум, 1908. №№ 16, 17, 19, 22 и 23; архим. Василия «Христианская религия и буддизм». Миссионерское обозрение, 1911. № 12 и др.

391 - О египетской религии и нравственности см.: Кагарова «Религия древнего Египта». СПб., 1906; Е.Ф. «К вопросу о египетской религии и мифологии». Рус. обозр., 1891. Кн. 1 и 2.

392 - Агура – владыка, маз – великий, дао – знающий; от мазды – маздеизм, название персидской религии, теперь называемой парсизмом.

393 - Разумеем постановления Авесты (апастак – закон), обычно называемой Зенд-авестой (зенд – комментарий) о многочисленных и продолжительных очищениях от телесного осквернения (самое сильное осквернение происходит от соприкосновения с трупом умершего) и об истреблении нечистых и вредных животных (змеи, лягушки, муравья, кошки, видящей ночью лучше, чем днем) как порождений Аримана.

394 - Для ознакомления с персидской религией и нравственностью см.: Шпигеля «Avesta», 1858; проф. С.Глаголева «Авеста» в «Православно-Богослов. Энциклопедии». Т. I; Поля-Жанэ указанное сочинение. С. 20–25.

395 - Платон определяет σωφροσύνη «как добродетель, состоящую в господствовании известного человека над своими аффектами, страстями, в подчинении желаний, бурных чувствований удовольствия и печали как принадлежащих сравнительно низшей, худшей части души, разуму как части души сравнительно лучшей» (См. проф. А.А. Бронзова «Аристотель и Фома Аквинат в отношении к их учению о

нравственности». СПб., 1884. С. 218). Точно так же определяет эту добродетель и Аристотель (Там же. С. 219).

[396] - «Великодушный, – по словам Аристотеля, – тот, кто законно претендует на оказывание ему со стороны уважаемых людей того, что мы воздаем богам…, в то же время оставаясь совершенно холодным к почестям, оказываемым ему или за маловажные поступки, или не пользующимися общим уважением людей» (Там же. С. 154–155).

[397] - О мистериях см. Dr. K.H.E. de long. «Die antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung». Leiden, 1909.

[398] - По исследованию греко-римской религии и этики см.: Буасье. «Римская религия». Рус. перев. 1878; А. Деревицкого «Из истории греческой этики». Вера и разум, 1886. №№ 1–2, 4, 17 и 19; Ф. Садова «Нравственные понятия и нравственная философия образованного общества в древнем Риме». Вера и разум, 1890. № 13. С. 21–40; М.А. Олесницкого «Нравственность древнего греческого народа». «Труды Киевской дух. Академии», 1904. Июнь; проф. П.К. Линицкого «Нравственные и религиозные понятия у древних греческих философов». «Труды Киевской дух. Академии», 1870. №№ 10–12; 1871, № 3; 1872 г. № 4. В целях более детального ознакомления с нравственными воззрениями в древних религиях назовем главнейшие труды по общей истории религий: проф. Новицкого «Постепенное развитие философских учений в связи с развитием языческих верований», 1860; еп. Хрисанфа «Религии древнего мира в их отношении к христианству». СПб., 1873–1878; проф. А. Мензиса «История религии» (перевод). СПб., 1899; Бетани и Дугласа «Великие религии востока». М., 1899 г.; Шантепи де ля Соссэя «Иллюстрированная история религий» (перевод). М., 1899; В.А. Тимирязева «Религиозные верования с древнейших времен до наших дней». Перев. с англ. СПб., 1900; проф. А. Введенского «Религиозное сознание язычества». Т. I: Религии Индии. М., 1902; проф. Ф. Зелинского «Соперники христианства. Статьи по истории античных религий. СПб., 1907; проф. прот. А. Смирнова «Курс истории религий».

Казань. 1908; проф. прот. А.М. Клитина «История религий». Т. I. Одесса, 1910 и др.

399 - См. его сочинения. Т. II. Вып. 3. Серг. Пос. С. 2. 1898.

400 - «Непознаваемое». С. 50.

401 - Религиозное воззрение, известное в прежнее время под именем атеизма, стало называться пантеизмом только с XVIII в. (см. Hettinger, «Fundamental-Theologie», I, s. 57).

402 - Цитир. соч. С. 47.

403 - См. Cicero. «De natura deorum», T, I. c. 44, s. 123.

404 - Проф. Н.П. Рождественский. «Христ. апологетика». СПб., 1884.Т. I. С. 58–60.

405 - О деизме см.: статью проф. С. Глаголева в «Правосл. Богослов. Энциклопедии». Т. IV. Ч. 2. Петроград, 1903. С. 971–975; проф. В.Д. Кудрявцева-Платонова «Сочинения». Т. II. Вып. 3. Серг. Пос., 1893. С. 1–45; Орбинского «Английские деисты XVII и XVIII веков». Прекрасный разбор возражений новейшего деизма против возможности и действительности промысла Божия см. в статье проф. В. Кудрявцева «О Промысле». XXIV часть «Приб. к твор. св. отцев» за 1871 год. Ср.: его же «Сочинения». Т. II. Вып. I. Серг. Пос., 1898. С. 35–79.

406 - Diog. L. VIII, 156; Plut. de plac. philos. I, VI, 7. Cic. de nat. deor. II, 9, 14–14, 22 и др.

407 - О морали стоиков см.: С. Говоров. «Моральная философия стоиков в отношении к христианству». Вера и Разум, 1888. №№ 1, 2, 5–7); И. Невзоров. «Мораль стоицизма и христианское нравоучение». Казань, 1892; В. Фаминский «Религиозно-нравственные воззрения Л. Аннея Сенеки и отношение их к христианству». Киев, 1906.

408 - По вопросу о пантеизме см.: проф. В.Д. Кудрявцева «Сочинения». Т. II. Вып. 3. Серг. Пос., 1898. С. 45–105; архим. Сильвестра «Историческое развитие новейшего пантеизма как доказательство его несостоятельности». «Труды Киев. дух. Академии», 1865. №№ 2 и 8 и «Несостоятельность новейшего пантеизма в решении существеннейших для человека вопросов». «Труды…» 1867. №№ 6 и 7; Н. Боголюбова "Теизм и

пантеизм«. Вера и разум, 1901. № 1; Deisenberg'a «Theismus und Pantheismus». Wien, 1880.

[409] - См. проф. Светилин. «Умеренный материализм». Христ. чтение, 1878. Т. I.

[410] - Проф. Н.П. Рождественский. «Христ. апологетика». Т. I. 402–403.

[411] - См. об этом сочинение одного из знаменитейших естествоиспытателей нашего времени – Дю-Буа Реймонда «Über die Grenzen des Naturerkennens». Leipzig, 1873.

[412] - Материализм обстоятельно исследуется в следующих изданиях: проф. В.Д. Кудрявцев. «Материалистический атомизм» (в его Сочинениях. Т. III. Вып. 1. Серг. Пос., 1894. С. 1–49; Ф. Лянге «История материализма и критика его значения в настоящее время»: в 2-х тт. Пер. Страхов. СПб., 1882 и 1883 гг.; Fechner’a «Ueber die phisyk. u. philos. Atomelehre» 1864. Кроме того материализм подробно разбирается и опровергается в статьях «Христ. чтения» за 1887–1889 годы под заглавием «Вера и знание» и в «Трудах Киев. дух. Академии» за 1864 г. № 6 в статье под заглавием «Несостоятельность материализма» (из возражений на книгу Бюхнера – «Kraft und Stoff»; из сочинения Фрауенштедта: «Der Materialismus, seine Wahrheit und sein Irrthum»).

[413] - Некоторые ученые (в том числе и ученейший исследователь греческой философии Целлер) видят эвдемонизм у самого Сократа («Учение Сократа о благе и эвдемонизме». Вера и Разум, 1893. № 18. С. 258–282).

[414] - Л.М. Лопатин. «Критика эмпирических начал нравственности». Вопросы фил. и психологии, 1890. Кн. 3. С. 68–69.

[415] - «Kritik der practischen Vernunft», s. 35.

[416] - Гюйо. «Мораль Эпикура». Собр. соч. в русск. пер. Т. II. С. 104.

[417] - Там же. С. 106.

[418] - I. Grote. «Ап. Examination of the utilitarian philosophy» Lond. 1870, p. 24.

[419] - Бентам. «Введение в основания нравственности и законодательства» («Ап Introduction to the principles of moral and gistation»). Перев. Пыпина и Неведомского. СПб., 1867. Гл. 1, § 1. С. 1.

[420] - Предисловие к «Введению в осн. нравств. и зак.». С. XXX.

[421] - Г. Гефдинг. «Очерки психологии, основанной на опыте». М., 1892. С. 385–387.

[422] - Lecky. «Sittengeschichte Europas», 1879 Bnd. 1, s. 64 и дал.

[423] - «Введение в основания нравственности и законодательства». С. 9.

[424] - Полное собрание сочинений. Т. XIV. С. 226.

[425] - «Die katholische Weltanschauung», s. 523.

[426] - Милль. «Утилитарианизм». Перев. Неведомского. СПб. 1882. С. 18 и др.

[427] - Там же. С. 20.

[428] - Там же. С. 21.

[429] - «Утилитарианизм». С. 27.

[430] - Там же. С. 72.

[431] - Там же. С. 73.

[432] - Там же. С. 37–38.

[433] - M. Guyau. «La Morale anglaise contemporaine». Paris, 1879, p. 285–286.

[434] - В. Вундт. «Этика». Ч. 2. Изд. «Русск. богатства», 1888. С. 69.

[435] - Бентам. «Введение в основ. нрав. и закон.». Гл. II. §§ 5, 7 и 8. С. 810.

[436] - См. подробнее о морали утилитаризма: И.В. Попов «Критика нравственного учения Бентама и Милля». Богословский вестник, 1896. Февраль и апрель; его же. «Метод утилитаризма и его критическая оценка». Богословский вестник, 1896. Декабрь; Павел Левитов. «Мораль эвдемонизма пред судом общечеловеческого нравственного сознания». Вера и Разум, 1903. № 8; проф. А.Ф. Гусев. «Джон Стюарт Милль как

моралист». Православ. обозрение, 1875. Январь, март, сентябрь; 1876. Июнь-июль, и август); прот. А. Мальцев. «Нравственная философия утилитаризма». СПб., 1879; проф. Челпанов. «Моральная система утилитаризма». Мир Божий, 1900. №11; А. Красовский «Нравственная наука в эмпирико-утилитарных системах». Вера и разум», 1896. №№ 19 и 22; Н. Городенского «Учения, отрицающие специфическую природу нравственной оценки». Вера и разум, 1902. №№ 2 и 3.

437 - Замечательно, что в трудах его ближайших последователей уже не встречается строго логических и научно защищенных положений эволюционизма. Например, книга Летурно («L'evolution de la morale», Paris, 1887) представляет собой лишь сборник сырого материала, слабо сцепленного одной тенденционной идеей, из которого можно сделать самые противоположные выводы.

438 - О дарвинизме см.: С.Д. Левитский. «Дарвинизм и нравственный прогресс». Богословский вестник, 1898. Сентябрь; И. Чистович. «Дарвинизм». Вера и разум, 1886. № 3.

439 - См. Летурно. «L'evolution de la morale», p. 75–126.

440 - Переведена в «Русс. богатстве» под заглавием «Что лежит в основе морали» (Мораль Канта). 1888. Август.

441 - Lud. Carrau. «La conscience psychologique et morale dans l'individa et dans l'histoire». Paris, 1887, p. 263–264.

442 - Hilse. Civil – und misch – rhe. Berlin, 1869, p. 21.

443 - Э.Ю. Петри. «Антропология». Т. I. СПб., 1890. С. 127, 292, 294 и др.

444 - Проф. А. Гусев. «Религиозность как основа нравственности». Казань, 1894. С. 83–84.

445 - Петри. «Антропология». С. 136.

446 - Г. Спенсер. «Основания науки о нравственности». С. 164.

447 - Английское «selection» более правильно переводить «отбор», а не «подбор» (см. К. Тимирязев. «Чарльз Дарвин и его учение». Изд. 4. М., 1898. С. 111.

448 - Спенсер, цитир. соч. С. 235.

[449] - Там же. С. 164.

[450] - Там же. С. 166.

[451] - Катрейн. «Die Katholische Weltanschauung», s. 523.

[452] - Проф. А. Гусев. «Религиозность как основа нравственности». С. 183.

[453] - Вундт. «Этика». Т. I. Стр. 444. Вот почему Шиллер говорит, что человек до тех пор будет пребывать в заблуждении, «Покуда он верит: счастья венец Достойных здесь будет наградой. Нет, счастье ищет порочных сердец, А чистым земного не надо. Они на земле не надолго в гостях. Жилище и родина их в небесах» (Шиллер, Стихотворение «Слова заблуждения»).

[454] - Спенсер. «Основания науки о нравственности». С. 153.

[455] - См., например: Э. Навиль. «Христос». Публичные чтения. Изд. 1. С. 140–143.

[456] - Летурно. «L’evolution de la morale», p. 70.

[457] - О невозможности выводить нравственность из общественных инстинктов см. статью проф. М. Тареева «Можно ли считать нравственность только неминуемым продуктом общественных инстинктов?» Вера и разум, 1909. № 1. Ср.: А. Фулье. «Будущее морали». СПб., 1899.

[458] - Спенсер. «Основания науки о нравственности». С. 153–154.

[459] - См. Вейсман. «Aufsätze über Vorerbung und verwandten biologischen Fragen». Iena, 1892, s. 109, 522–528. Ср.: В. Бируков. «К вопросу о наследственности функциональных изменений» (теория наследственности Вейсмана и возражения Спенсера). СПб., 1895.

[460] - История цивилизации в «Англии». С. 205.

[461] - «Этика». Русск. пер. ж. «Русское Богатство». СПб., 1887. С. 418.

[462] - При составлении трактата об этическом эволюционизме мы руководились, главным образом, статьей И.В. Попова «Критика эволюционной нравственности». Богослов. вестник, 1896. Июнь. С. 398–433. Вместе с тем мы пользовались и следующими изданиями: С. Говоров.

«Эволюционная теория в применении к науке о нравственности». Вера и Разум, 1889. №№ 11, 15, 16 и 18; Эльпе. «Волчья этика и переживание приспособленнейших». Новое Время, 1887. 6-е марта; М. Гюйо. «История и критика современных английских учений о нравственности». СПб., 1898. С. 177–202; А. Фулье. «Критика новейших систем морали». Перев. Максимовой и Конради. СПб., 1898. С. 13–46; Э.П. Эванс. «Эволюционная этика и психология животных». Изд. Ф. Павленкова. Перев. Е. Орлова. СПб., 1899; прот. А. Мартынов. «Эволюционизм пред нравственным судом христианства». Вера и Церковь, 1900. Кн. 2. С. 182–214; проф. Лопатин. «Критика эмпирических начал нравственности». Вопросы философии и психологии. М., 1900. Т. I. Кн. 3. Волив. «Критический разбор этических воззрений Спенсера». Вера и разум, 1900. № 14 и 15.

[463] - Проф. прот. Т.И. Буткевич. «Философия монизма». Вера и разум, 1900. № 1. С. 61–62.

[464] - «Мировые загадки». Перев. Ф. Капелюша. СПб., 1906. С. 202–203.

[465] - Cathrein, «Die katholische Weltanschauung», s. 463.

[466] - «Мировые загадки». С. 182–183.

[467] - Brander. «Der naturalistische Monismus tier Neuzeit oder Haeckels Weltanschauung, systematisch dargelegt und kritisch beleuchtet». Paderborn. 1907 r. Vorwort.

[468] - Таковы: Ол. Лоджа «Жизнь и материя». Критика «мировых загадок проф. Геккеля». Перев. с англ. С.С. Розанова. М. 1908; проф. М.М. Тареева «Монистическая этика». Богословский вестник, 1908. Июль-август; проф. А.А. Бронзова «Христианская заповедь о любви – новая заповедь. Против Геккеля, Саладина и пр.». М., 1908; «Геккель и бумага за номером». Церковный вестник, 1910. № 49; «Современный антихрист». Христианское чтение, 1912. Январь и февраль; проф. О.Д. Хвольсона «Гегель, Геккель, Коссут и двенадцатая заповедь. Критический этюд» СПб., 1911; свящ. Н. Липского «Натуралистический монизм Геккеля». Критическое рассмотрение основ монистической философии». Харьков, 1911.

Здесь указана и современная немецкая литература против эволюционизма; и др.

[469] - См. Е. Пфеннигсдорф. «Иисус Христос в современной духовной жизни». Перев. С. Никицкого. Харьков, 1907. С. 55–57.

[470] - См. у Brander’a, op. cit. s. 349.

[471] - См. указан. соч. в «Богослов. вестнике», 1908. Июль-август, с. 461.

[472] - I.H. Kirchmann. «Die Grundbegriffe des Rechts und der Moral». Philosophische Bibliothek, B. XI. Heidelberg, 1882, s. 28–32; 50–51.

[473] - Проф. Г. Геффдинг. «Очерки психологии». С. 332–334.

[474] - Kirchmann, 1. c, s. 52–53.

[475] - Ibid., s. 63–64.

[476] - Arth. Schopenhauer. «Die beiden Grundprobleme der Ethik». Leipzig, 1881, s. 203–209.

[477] - Ibid. s. 205–210.

[478] - Шопенгауэр. «Свобода воли и основа морали». Перев. Черниговца. СПб., 1896. С. 306. Ср.: 327–329.

[479] - «Сострадание, – говорит Фуллье, – есть воспоминание о пережитом страдании, или, по крайней мере, предвосхищенное представление о нем, вызываемое в нас видом страдания других и заставляющее нас самих испытывать подобные же страдания». «Критика новейших систем морали». СПб., 1898. С. 119.

[480] - Чувство мести прекрасно изображено в следующих стихах Пушкина: «Нет, дерзкий хищник, нет, губитель! Скрежеща, мыслит Кочубей: Я пощажу твою обитель, Темницу дочери моей; Ты не истлеешь средь пожара. Ты не издохнешь от удара Казацкой сабли. Нет, злодей. В руках московских палачей, В крови, при тщетных отрицаньях На дыбе, корчась в истязаньях, Ты проклянешь и день и час, Когда ты дочь крестил у нас... Он голубит Едину мысль и день и ночь: Иль сам погибнет, иль погубит – Отмстить поруганную дочь» (Полтава)

[481] - Confessiones. VI, 7, sec. 4. Изд. 1797 г.

[482] - «Die beiden Grundprobleme der Ethik», s. 227–230. Ср.: «Свобода воли и основа морали». С. 312–323.

[483] - Ibid. s. 212–214.

[484] - Ibid. s. 313–316.

[485] - Часто мы помогаем ближним только из опасения потерять свою честь и достоинство в глазах других или в своих собственных или же, помогая, мы боремся с общей бедой, которая может обрушиться и на нас; такого рода сострадание Ницше справедливо называет «утонченной самозащитой» (Евгений Трубецкой. «Философия Ницше». М., 1904. С. 80).

[486] - Вл. Соловьев, напротив того, считает более высоким моральным состоянием сострадание и старается унизить перед ним сорадование («Оправдание добра». СПб., 1897. С. 97–98. Ср.: 88–90). Основательно опровергает этот взгляд П. Левитов в своей статье «Сравнительная ценность различных симпатических чувствований с нравственной точки зрения». Вера и разум, 1901. № 10. С. 398–400.

[487] - Творения. Т. V. Изд. 1892. С. 89.

[488] - Там же. С. 95.

[489] - «Die Welt, als Wille und Vorstellungs» Bd. 1, s. 447–452.

[490] - См. Ф.Ф. Гусев. «Изложение и критический разбор нравственного учения Шопенгауэра». М., 1877. С. 163–187. Ср. А.Ф. Гусев. «К вопросу о христианском аскетизме». Православное обозрение, 1878. Июль. С. 448.

[491] - «Критика новейших систем морали». Пер. О. Конради и Е. Максимовой. СПб, 1900. С. 263.

[492] - Dr. Georg v. Sizycki. «Die Philosophi Schaftesbury’s». Leipzig und Huderberg. 1876, s. 96–97.

[493] - Fr. Ius. Stein. «Historisch-kritische Darstellung der Patrologischen Moralprincipien». Wurzburg, 1879, s. 335.

[494] - Hutcheson. «Systeme de philosophic morale». Lyon, 1752 an. B. 1. Cap. 1, § VI, pp. 15–18.

[495] - Ibid. Cap. IV, § 10, p. 117–121.

[496] - Предложенный трактат о моральных системах сенсуализма изложен, главным образом, по статьям И. Попова

«Разбор философских учений о чувстве как основа нравственности». Вера и разум, 1896. №№ 13. 16. 20; 1897 г., № № 3 и 4.

[497] - Kant. «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten». Herausgegeb. v. Kirchmann (Philosophische Bibliothek). Heidelberg. 1882, s. 15–18. Ср. «Kritik der praktischen Vernunft» (Philosophische Bibliothek). Heidelberg. 1882, s. 100.

[498] - «Апология христианства». Перев. А.П. Лопухина. СПб., 1892. С. 431.

[499] - Ив. Николин. «Что такое нравственность?» М. 1908. С. 39.

[500] - А.Б. «Зависимость нравственности от религии». Вера и разум, 1889. № 12. С. 872.

[501] - Впрочем, теперь, наоборот, проповедуют в противоположность Канту «мораль без обязанности». Всё в нравственности сводится к тому, чтобы жить сообразно с «мощными» склонностями нашей природы (Гюйо. «Очерк морали». Полн. собр. сочинений. Т. III. С. 261. Ср.: Шварц. «Культурно-этические идеалы Гюйо и Ницше». Вопросы философии и психологии. Кн. 65. С. 999.) Но следовать нашим натуральным склонностям, хотя бы даже и хорошим, не значит еще быть добродетельным. Без обязанности даже самопожертвование было бы ничто, так как оно являлось бы только природным расположением, а не вытекало бы из чувства долга, представляющего собой один из первичных и всеобщих фактов нравственного самосознания.

[502] - «Kritik der praktischen Vernunft», s. 88–100.

[503] - Ibid. s. 79. 83. 91.

[504] - См.: Писания мужей апостольских. Перев. о. Преображенского. М., 1862. С. 300.

[505] - Катрейн. «Die katholische Weltanschauung», s. 500–501.

[506] - Кг. d. pr. Vern., s. 128, 130–131, 148–149.

[507] - Катрейн. Ibid, s. 501.

[508] - Катрейн. «Die katholische Weltanschauung», s. 454–457; 535–536. См. о морали Канта: И.В. Попов. «Критика учения Канта об основах нравственности». Богослов, вестник, 1897.

Январь и март. И.Л. Янышев. «Православно-христианское учение о нравственности». С. 254–262; проф. Д.П. Миртов. «Нравственная автономия по Канту и Ницше». Христ. чтение. 1905. Апрель.

509 - См. нашу книгу «Современное декадентство и христианство». С. 24–28; 33–34; 43–51.

510 - См.: Научное обозрение, 1901. № 3 С. 266.

511 - Г. Струве. «Современная анархия духа и ее философ Фридрих Ницше». Вера и разум, 1900. № 4. С. 163.

512 - Так говор. Заратустра. Ч. 1. О дарящ. добродет. § 3. С. 67.

513 - Там же. Ч. 1. § 3. С. 6.

514 - Там же. О выст. человек. § 3. С. 241.

515 - Он 22 лет от роду убил родного брата с целью грабежа, изнасиловал родную сестру, обманным образом убил политического соперника, зарезал через посредство наемных убийц нескольких детей и, наконец, вместе с отцом своим, папою Александром VI, устраивал в папском дворце такие оргии, от которых приходили в ужас даже итальянцы того времени (Е. Тарле. «Ницшеанство». Вест. Европы, 1901. С. 729. Ср.: Тихонравов. «Ницше и Достоевский». Богосл. вестник, 1902. Т. II. С. 513).

516 - А. Штейн. «Ф.Ницше и его философия». Мир Божий, 1888. Ноябрь. С. 70–71.

517 - «Also sprach Zarathustra». Leipzig, 1904, s. 34.

518 - «Ienseits von Gut und Böse», S. 23.

519 - Also spr. Zar., s. 54.

520 - Ibid., s. 84.

521 - Ienseits von gut und Böse, s. 106.

522 - Человеч. слишк. человеч. Werke, II, 19.

523 - Also spr. Zar., s. 293.

524 - Ibid., s. 397.

525 - Ibid., s. 92.

526 - Ibid., s. 283.

[527] - П. Левитов. «Современный аморализм и его виды». Рязань, 1911. С. 3–4.

[528] - «О свободе воли». «Труды Киев. дух. Академии», 1905. Январь. С. 27.

[529] - Ср.: Риль. «Фр. Ницше как художник и мыслитель». Перев. СПб., 1898. С. 116, 122 и др.

[530] - «Ienseits von Gut und Böse», s. 236, § 258.

[531] - Also spr. Zar., s. 212.

[532] - Н. Городенский. «Нравственное сознание человечества». Серг. Лавра, 1903. С. 146.

[533] - «Эмпирическая проблема в свете философского идеализма. Проблемы идеализма». С. 124–125.

[534] - См. Риль. «Фр. Ницше как художник и мыслитель». Пер. Венгерова. СПб., 1898. С. 109.

[535] - Стремление к власти и могуществу по нему есть единственное в мире божество (Der Wille zur Macht § 462, 13. XV, 472). Оно заложено в человеческую природу. «Жизнь есть воля к власти» (Ienseits von Gut und Böse, s. 229–230).

[536] - E. Hartmann. «Ethische Studien». Leipzig, 1898, s. 63.

[537] - Е. Лозинский. «Современные этические искания». Образование, 1904. Сентябрь. С. 46.

[538] - «Так говор. Заратустра». Ч. III. Об уменьшающейся добродетели § 1. С. 144.

[539] - Там же. Ч. I. § 5. С. 10.

[540] - Also spr. Zarath. s. 247–248.

[541] - Ienseits von Gut und Böse, s. 180.

[542] - Also spr. Zar., s. 40.

[543] - Also sprach Zarath. s. 136. Ср.: Геффдинг. «Философские проблемы». С. 114–115.

[544] - См. проф. прот. Е. Аквилонов. «Об истинной свободе и нравственном долге». СПб., 1905. С. 26; Ср. Sawicki. «Wert und Würde der Personlichkeit im Christentum», 1906; А. Гарнак. «Сущность христианства». М., 1906. С. 47; Эвиль-Рамович. «Индивидуальность и прогресс». СПб., 1903. С. 54–55; проф. Е.

Боброва. «Из истории критического индивидуализма». Казань, 1898. С. 12 и др.

[545] - Г. Григорьев. «Учение Ницше о нравственности». Вера и разум, 1909. № 6. С. 738–739.

[546] - Боборыкин. «О ницшеанстве». Вопр. фил. и психол. 1902. Кн. IV. С. 543.

[547] - Also sprach Zarathustra. Leipzig. 1904, s. 312.

[548] - Ibid., s. 379, 130.

[549] - Zur Genealogie der Moral, s. 90.

[550] - Also spr. Zar. s. 245.

[551] - Веселая наука. § 305. С. 311.

[552] - «Очерк морали». Собр. соч. Т. III. С. 258.

[553] - Фулье. «Ницше и имморализм». СПб., 1905. С. 102 и дал.

[554] - Катрейн. «Die katholische Weltanschauung», s. 457–463.

[555] - Подробнее об индивидуалистической морали Ницше см. у С.П. Знаменского «Современный индивидуализм в этическом отношении». Богослов. вестник, 1906. Декабрь. Кроме цитир. сочинений о ницшеанстве назовем следующие: В. Преображенского «Фридр. Ницше. Критика морали альтруизма». Вопросы философии и психологии. Т. II. Кн. 15; проф. Н.Я. Грота «Нравственные идеалы нашего времени. Фридр. Ницше и Л. Толстой». Вопросы философии и психологии. Т. IV. Кн. 16, 1893; проф. В.Г. Щеглова «Гр. Л.Н. Толстой и Фридр. Ницше». Яросл., 1898; С. Левитского «Сверхчеловек Ницше и человек Христа». Богосл. вестник, 1901. Июль, авг. и сент.; Евг. Трубецкого «Философия Ницше». М., 1904; проф. Д.П. Миртова «Нравственная автономия по Канту и Ницше». Христ. чтение, 1905. Май; П. Знаменского «Сверхчеловек Ницше». Вера и разум, 1906. Кн. 1–4; В. Никольского «Ницше и имморализм». Правосл. собеседник, 1906. Январь и июнь; Alex. Tille, «Von Darvin bis Nietzsche. Ein Buch über Entwicklungsethik». Leipz. 1896 г. и др.

[556] - Впрочем, такая необходимость в откровенном законе могла иметь место даже до грехопадения. Мы знаем, что Бог являлся нашим прародителям еще в раю и непосредственно

возвещал им Свою волю. (Быт. 3: 8). Подобно тому как в настоящее время для нашего душевного развития в высшей степени полезно влияние на нас других, опытных в духовном отношении людей, так и на заре исторической жизни человека, когда он находился еще в состоянии невинности, ему могло оказать несомненную помощь положительное возвещение Божественной воли, санкционирующее внутренний голос его совести, сообщающее ему особую авторитетность и определенность.

557 - Беседа 10-я к антиохийскому народу. Христ. чтение, 1848. С. 447–448.

558 - Творения бл. Иеронима в русск. перев. Ч. 6. Изд. 2. Киев, 1906. С. 206.

559 - «Ветхозаветное царство и пророчество». Христианин, 1907. Ноябрь. С. 552–553.

560 - Проф. о. А.А. Глаголев. «Ветхий Завет и его непреходящее значение в христ. Церкви». Киев, 1909. С. 50. Ср.: П. Красина «Новейшие толки о религиозно-нравственном и воспитательном значении Ветхого Завета». Вера и разум, 1908.

561 - Мартенсен. «Христ. учение о нравственности». Т. 1. С. 395.

562 - Творения св. Григория Богослова в русск. перев. Изд. 3. М., 1889. Т. III. С. 231.

563 - Подробнее о гражданских законах Моисея см. у проф. А.П. Лопухина. «Моисеево законодательство». СПб., 1881.

564 - Пр. Янышев. «Православно-христ. учение о нравственности» СПб., 1906. С. 295–298.

565 - «Взойди сначала на первую ступень закона, – говорит об этом законе св. Амвросий Медиоланский, – чтобы ты мог потом достигнуть и небесной вершины Евангелия» (In ps. 1, 19; ср. 33; см.: Г. Прохоров. «Нравствен. учение св. Амвросия, еп. Медиоланского». Вера и разум, 1904. № 9, С. 309.

566 - Слово: πληροώ означает здесь не только исполнять, осуществлять закон, выполнять его в совершенстве, удовлетворять требованиям закона (legi satisfacere) (Рим.13: 8), но и усовершать в нем незавершенное, восполнять

недостающее (Мф.9: 16; 13: 48; Мк. 1: 15; 2: 21; Лк.21: 24; Ин.7: 8; 15: 11 и др.). «Так как Господь намеревался ввести новые законы, – говорит блаж. Феофилакт, – то чтобы не почли Его противником Божиим, Он в отрицание такой мысли замечает: Я пришел не нарушить закон и пророков, но исполнить. Как же Он исполнил закон? Он исполнил его в том смысле, что восполнил его, ибо Он в полном совершенстве начертил то, чего закон представляет одну тень» (См. его «Благовестник». С. 39). Слова Спасителя в Мф.5: 17–18, определяющее отношение ветхозаветного закона к евангельскому, гр. Л. Толстой объясняет в том тенденциозном смысле, что в данном месте Евангелия речь идет о нравственном законе (la loi morale) вообще, а не о ветхозаветном законе, отвергаемом будто бы Иисусом Христом во всём его составе (см. его «Соединение и перевод четырех Евангелий», изд. М.К. Элпидина, Genevё в 2-х тт.). Обстоятельный критический разбор толстовского понимания указанного евангельского места дан проф. Д.И. Богдашевским в статье: «Закон и Евангелие», помещенной в «Приложении к ж-лу “Миссионер”. Обозрение». Кн. 4. СПб., 1899. С. 236–251.

[567] - Ср.: Творения св. Василия Великого. Ч. II. Москва, 1891. С. 39.

[568] - Sermo 70, c. 3.

[569] - Sermo 311, n. 11: Bonos mores faciunt boni amores.

[570] - In. Ps. 31, n. 4.

[571] - Epist. 102. ad Doograt q. 4, n. 26. Цитаты взяты у Катрейна из «Die katholische Weltanschaung», s. 470–471.

[572] - Так как девятое блаженство представляет только ближайшее разъяснение восьмого блаженства, то большинство новейших западных экзегетов насчитывают именно восемь блаженств (C. Keil. Commentar über das Evangelium des Matthäus. Leipzig, 1877, s. 133. Th. Zahn. Kommentar zum Neuen Testament. Das Evangelium des Matthäus. Leipzig, 1903, s. 177). Гр. Л. Толстой различает всего только четыре блаженства, как они читаются именно у Луки («Соединение и перевод четырех Евангелий». Т. 1. Изд. М.К. Элпидина. Geneve, 1892. С. 191).

[573] - См.: Газе «Geschichte Iesu», 1876, s. 397. Даже крайние из рационалистов, начиная с Паулюса, видят в этих изречениях Нагорной проповеди Спасителя то, что собственно дает Ему бесспорное право на всемирное почитание (см.: проф. прот. Т.И. Буткевича «Нагорная проповедь». Ч. I. О евангельских блаженствах. Харьков, 1893. С. 2–4).

[574] - Беседы на Мф.Москва, 1839. Ч. I. С 302.

[575] - Там же. С. 307.

[576] - Concil. Trident. Sessio VI, XXI: si quis dixebit Christum Iesum a Deo hominibus datum fuisse ut redemptorem, cui fidant, non et Jam ut legislatorem, cui abediant, anathema sit. По изд. Libri symbolici ecclesiae catholicae, – Fr. Gull. Streitwolt u. Rud. Ern. Klener. Go ting. 1846.

[577] - Form. Concord: solid decl. de lege et evang. Christus legem in manus suas sumit eamque spiritualiter explicat. (Изд. «Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche». Besorgt. von I. Müller. Gütersloh, 1907.

[578] - См. брошюру о. Смирнова:. «Отношение евангельского нравоучения к закону Моисееву и к учению книжников и фарисеев по Нагорной проповеди Иисуса Христа». Казань, 1894.

[579] - Проф. А.А. Гусев. «Отношение евангельского нравоучения к закону Моисееву и к учению книжников и фарисеев по Нагорной проповеди Иисуса Христа». Вера и Разум, 1905. № 1. С. 20–27.

[580] - Св. Иоанна Златоуста Беседы на Мф.М., 1839. Ч. I. С. 219.

[581] - Слово на пасху. Ч. IV. С. 170–171.

[582] - Творения. Ч. И. М., 1891. С. 88.

[583] - «Исполняющий Новый Завет, – пишет преосв. Михаил, – исполняет вместе с тем и Ветхий, только не по букве мертвой, а в высшем совершенстве, в духе, как, например, не гневающийся напрасно на брата своего исполняет в высшей степени и ветхозаветную заповедь: не убий, ибо даже не гневающийся никак не может убить» («Толковое Евангелие». Т. I. С. 90. Ср.: Златоуста. Беседы на Мф.М., 1839. Ч. I. С. 309).

[584] - Об отношении евангельского закона к закону Моисееву см. еще: прот. И.И. Соловьева «Закон и Евангелие». Вера и Церковь, 1910. № 6; Ст. Остроумова «Закон и Евангелие». Вера и разум, 1898. № 8; Т.И. Вержбицкого «Закон Моисеев и закон евангельский». Странник, 1898. Январь; и др.

[585] - По поводу этого учения римско-католической церкви см.: Ад. Гарнака «Das Mönchtum seine Ideale und seine Geschichte», 1901. В сочинении «Das Wesen des Christentums» (1902, s. 51) он утверждает, что в католической церкви подлинная христианская жизнь выражается только в форме монашества, это есть «vita religiosa», но она допускает и низшее христианство без аскетизма «как бы достаточное". Ср. Денифль, «Luther und das Luthertum», 1904. s. 188 и дал. Из отечественной литературы о так называемых сверхдолжных заслугах или делах можно назвать специальное сочинение проф. Н.Я. Беляева: «Римско-католическое учение об удовлетворении Богу со стороны человека». Казань, 1876. Самое же учение римских католиков о сверхдолжных делах точно формулируется у Беллярмина (Disputationes, de justifitione, lib. III; De monachis. C. 7). Хотя тридентский собор ничего не говорит о сверхдолжных заслугах, однако в римском катехизисе, составленном на основании его декретов, есть речь о consilia evangelica как учении практически существующем (Cath. Rom., pars. III, cap. 3).

[586] - И.Л. Янышев. «Православно-христ. учение о нравственности». С. 70.

[587] - Даже такой умеренный католический богослов, как Катрейн, говорит по этому поводу следующее: «Здесь (то есть в беседе Спасителя с богатым юношей) Иисус различает два пути к блаженству: первый состоит в исполнении заповедей Божиих и необходим для всех людей; второй путь – путь высшего совершенства, за которое обещается высшая награда на небе, и состоит в полном последовании за Христом». («Die katholische Weltanschauung», s. 324).

[588] - См.: проф. А. Гусев. «Евангельские советы и их отношение к полож. треб. Закона». Христ. чтение, 1873. Ноябрь; его же «Об аскетизме». Правосл. обозрение, 1878. Кн. 7 и 8;

архим. Сильвестр. «Ответ на схему старокатоликов о добрых делах». «Труды Киевск. дух. Академии», 1875. Январь и февраль; проф. А.А. Бронзова статьи в «Христ. Чтении» за 1896, ноябрь-декабрь и за 1899, январь; П.Н. Никитина «Так называемые евангельские советы». Чтения в общ. любит. дух. просвещения, 1912. Ноябрь; и др.

589 - В 3-м томе его сочинений.

590 - См. журнал «Мир искусства» за 1901.

591 - «О непорочной семье и ее главном условии». Новое время. № 2481. Ср.: «В мире неясного и нерешенного». СПб., 1901.

592 - Подробнее об этом будем говорить в своем месте.

593 - Более обстоятельная речь об этом будет в своем месте.

594 - Confessiones August. Art. 16 и 5.

595 - Более обстоятельно об иезуитском антиномизме см.: Самарин. «Иезуиты и их отношение к России». М., 1868. С. 90–240; Павлович «Иезуиты, их внешняя и внутренняя организация и жизнь». Христ. чтение, 1894. Ноябрь-декабрь; проф. А.П. Шостин. «Личность в иезуитизме». Богослов. вестник, 1894. №№ 1 и 12; Губер. «Иезуиты, их история, учение, организация и практическая деятельность в сфере общественной жизни, политики и религии». СПб., 1899. Перев. с немец.; проф. А.А. Бронзов. «Размышления об иезуитской морали древней и новой». Христ. чтение, 1902. Май-июль; его же «Образчик иезуитской полемики». Странник, 1905. Сентябрь; его же «Иезуитская мораль» в «Богословской Энциклопедии». Т. VI; Ал. Ильин. «Иезуиты и их влияние на историю человечества». М., 1905. и др.

596 - А. М-на. «Иероним Савонарола. Характеристика его личности, учения и деятельности». Христ. чтение, 1898. Декабрь.

597 - Более обстоятельно о политическом антиномизме можно прочесть в речи В.И. Экземплярского «К вопросу об отношении нравственности к политике». «Труд. Киев. дух. Академии», 1905. Ноябрь.

[598] - Лютер обличал антиномиста Агриколу в том, что он признавал в христианстве не закон, а только радостное благовестие о спасении, и утверждал, что «возрожденный христианин уже не имеет никакого отношения к закону», что «Моисей пригоден только для судебной палаты».

[599] - Настоящая глава о номизме и антиномизме составлена нами, главным образом, по Мартенсену. «Христианское учение о нравственности». Т. I. С. 401–436. Кстати сказать, и о. Янышев, без сомнения, следовал этому же первоклассному западному богослову-моралисту в своих очерках о номизме и антиномизме (См. его «Православно-христианское учение о нравственности». С. 85–115).

[600] - «Лествица» св. Иоанна Лествичника, слово 30, 7. М., 1862. С. 328.

[601] - Творения в русск. переводе. Т. II. Слово 23. С. 231. М., 1844.

[602] - В рус. пер. Беседа 23 на посл. к Рим.Изд. СПб. дух. Академии, 1903. Т. IX. Кн. 2. С. 779.

[603] - См.: Христ. чтение, 1824. Ч. 15. Кн. 9. С. 306.

[604] - А.Соколовский. «Религия любви и эгоизм». С. 85.

[605] - Соловьев. «Оправдание добра. Нравственная философия». СПб., 1897. С. 45–46; 105–106.

[606] - Эбрард. «Апологетика». Т. I. С. 208. Перев. с нем. СПб., 1877.

[607] - Вот что, между прочим, пишет по этому поводу известный ученый Карус: «Всё высшее развитие, которого может достигнуть душа, первоначально основывается на любви, ибо в своей глубочайшей сущности любовь есть не что иное, как могущественное влечение к усовершенствованию нашего бытия, к высшей и блаженной полноте нашей собственной сущности» (Проф. А.Беляев. «Любовь божественная. Опыт раскрытия главнейших христианских догматов из начала любви божественной». Изд. 2. М., 1884. С. 392).

[608] - Проповеди. М., 1883. С. 285.

[609] - См. его «Естественный нравственный закон в духовном мире». Серг. Пос., 1897. С. 454.

[610] - «Из системы христианского нравоучения». Киев, 1896. С. 72.

[611] - Творения. Ч. I. М., 1891. С. 24.

[612] - Кремер. «Biblisch Theologisches Wörterbuch der neutestamentlicher Gräcitat», 2, Aufl. Gota, 1872, s. 9–10.

[613] - 10-е слово о промысле. См. в журнале «Прибавл. к творениям св. отцев». Ч. 30. С. 387.

[614] - В.И. Попов. «Христианская любовь как истинное основание и цель человеческой жизни». Христ. чтение, 1906. Ноябрь.

[615] - Беседа 32 на Мф.в русск. пер. Т. 2. С. 68–69. М., 1846. Выяснению метафизических или догматических основ христианской любви специально посвящена цитированная нами выше прекрасная книга проф. А. Беляева «Любовь Божественная. Опыт раскрытия главнейших христианских догматов из начала любви Божественной».

[616] - Тем более что закон о любви, как и многое другое, дан был евреям как бы под некоторым покровом. Ибо если бы он ясно был указан, то непонятно было бы обращение к Спасителю законника, искушавшего Его вопросом: «Учитель! какая наибольшая заповедь в законе?» (Мф.22: 36).

[617] - Проф. о. А.А. Глаголев. «Ветхий Завет и его непреходящее значение в христ. Церкви». Киев, 1909. С. 37–38.

[618] - Тацит, Annal. I. 11; IV, 15 и др.

[619] - «De civitate Dei», lib. VI, cap. 8.

[620] - Eth. Nicom. VIII, 7, 4, 5; IX, 1, 7.

[621] - См. его «Nachhomeriche Theologie». Nürnberg, 1857 г., s. 58.

[622] - Schmidt. «Die Ethik der alten Grichen». Berlin, 1882, s. 323–324.

[623] - Справедливость точнее определяется у классиков как соответствие действий и поступков человека в отношении к другим людям с установившимися обычаями и законами, с требованиями суда и общепринятых правил, и поэтому принадлежит к области не столько нравственных, сколько

правовых понятий. (См. Cremer. Biblisch – theologisches Wörterbuch der Neutest. Gräcität. Gotha, 1895, s. 285. Ср.: Т. «Новозаветное понятие праведности и святости по сравнению с классическим, раввинским, филоновским и ветхозаветным». Богосл. вестник, 1912. Сентябрь. С. 85–86.

624 - Проф. А.А. Бронзов. «Аристотель и Фома Аквинат в отношении к их учению о нравственности». СПб., 1884. С. 220.

625 - Там же. С. 216.

626 - Там же. С. 163–164.

627 - Luthardt. «Die antike Ethik in der geschichtlichen Entwicklung». Leipzig, 1887, s. 142–143.

628 - Ep. XCV, 33. Ср. Ep. XCV, 52.

629 - Luthardt, 1. c. s. 151.

630 - И. Невзоров. «Мораль стоицизма и христианское нравоучение». Казань, 1892. С. 59–61.

631 - См.: С. Говоров. «Моральная философия стоиков в отношении к христианству». Харьков, 1887. С. 79–80.

632 - См. его «Новая заповедь Христова о любви и благотворительность в первые века христианства». Перев. А.Л. Лопухина. СПб., 1904. С. 9–44.

633 - О раввинистической этике позднейших иудеев см.: Weber. «Iudische Theolodie auf Grund d. Talmud und verwandter Schriften». 2 Aufl. Leipzig, 1897; Lazarus. «Die Ethik des Iudentums». Frankfurt, 1899.

634 - Огюст Конт. Catechisme positiviste (Deux, édition, p. 280).

635 - Migne, ser. gr. t. LXX, col. 394.

636 - Н.К. Сильченков. «Новая заповедь». Вера и Церковь, 1899. Кн. 2. С. 240–244.

637 - Проф. прот. Н.Фаворов. «О христианской нравственности». Киев, 1879. С. 34.

638 - Послание Варнавы. Писания мужей апостольских. Перев. Преображенского. М., 1862. Ч. 2 С. 73.

639 - Исаак Сирин. Слово 90. С. 475; ср.: сл. 57. С. 341–342.

640 - Tertull «Apologetic us». С. 59.

641 - См. его «Октавий». Сочинения древних апологетов в перев. П. Преображенского. М., 1867. С. 318.

642 - См. нашу книгу «Социализм – его история и критич. оценка с христ. точки зрения». Киев, 1905. С. 157–159.

643 - Толков. Евангелие. Епископа Михаила. Т. I. С. 197.

644 - Разъяснению новой заповеди Спасителя о любви посвящено специальное сочинение проф. А.А. Бронзова «Христианская заповедь о любви – новая заповедь".

645 - И.В. Попов. «Критика учения Канта об основах нравственности». Богословский Вестник, 1897. С. 65.

646 - Kant. «Grundlegund zur Metaphisik der Sitten». Heidelberg, 1882, s. 44. Ср. «Kritik der praktischen Vernunft». Heidelberg, 1882, s. 35.

647 - Прот. П. Столярский. «Записки по нравств. православн. богословию». Т. I. СПб., 1860. С. 140–149.

648 - См. его соч. «О чистой любви, ее возможности и мотивах». Ср.: Мартенсен. Т. I. С. 336–340.

649 - Мартенсен. Т. I. С. 346–349.

650 - О квиэтизме как особом направлении в католической церкви конца XVII и начала XVIII вв. см.: Робертсон. «История христ. церкви». Пер. А.П. Лопухина. СПб., 1891. Т. II.

651 - Слово на св. крещение. Т. III. С. 233. Творения. Изд. 3. 1889.

652 - 1-е слово против Юлиана. Т. I. С. 97.

653 - «Православно-христианское учение о нравственности». СПб., 1906. С. 170–171.

654 - Арх. Григорий. «Об эгоизме и христ. любви к самому себе». Богослов. вестник, 1894. Май. С. 194.

655 - Ср.: проф. П.И. Линицкий. «Религия и нравственность». «Труды Киев. дух. Академии», 1881. Т. 3. С. 151.

656 - Свящ. М. Горский. «Правда и милость Божия в домостроительстве спасения человека». Вера и Церковь, 1905. Кн. 3. С. 347. Идея тождества блаженства и добродетели положена в основу известного сочинения преосвящ. Сергия «Православное учение о спасении». СПб., 1895. Ср.: его же

«Вечная жизнь как высшее благо». Богословский Вестник, 1895. Январь. С. 11–25.

[657] - Творения. Ч. I. С. 256. М., 1862.

[658] - Слова подвижника. Сл. 5. С. 190. М., 1858.

[659] - Там же.

[660] - Если бы у добродетельного человека не было уверенности в действительности небесных наград, тогда бы и добродетельная жизнь была бы невозможной: кто захотел бы принимать на себя столь горькие труды, если бы не имел сладкой надежды во Христе?» – спрашивает св. Кирилл Александр. См.: Кирилл Ал. «О поклонении и служении в духе и истине». Т. I. Кн. 5. С. 261. Изд. 1880.

[661] - О наградах и наказаниях как побуждениях христ. жизни см. еще: А.П. «Зависимость нравственности от религии». Вера и разум, 1889. Июль. С. 143–146. П. Борисовский. «Бескорыстие и чистота христ. нравственности». Вера и разум, 1893. № 23 и 24; О. Ст. Остроумова. «Безусловная истинность и чистота евангельского нравоучения». Вера и разум, 1897. № 14.

[662] - Ср. Dr. T.E. Luthardt. «Geschichte der christlichen Ethik». Hälfte I, s. 6. Впрочем, Бог Платона – это высший разум, полнота высших идей, несовершенным осуществлением которых служит внешний мир. Богоподобие у Платона, достигаемое путем аскетизма и философского умозрения, в сущности означает преданность вечным идеям разума. Платон не мог своей нравственности основать на неведомой ему воле Божией. Он мог указывать только на разумное основание самого человека. Хотя он говорит о богоподобии, то есть как бы о вступлении в высшую сферу бытия, но центр тяжести его нравоучения лишь в том, что идеальный мир, составляющий прототип внешнего, служит в то же время и отрицанием последнего. Поэтому и всякая истинная философия состоит, по нему, в постоянном умирании для мира сего; телесная смерть есть лишь освобождение от той обманчивой видимости, в которой человек находится теперь (см.: архим. Сергий. «Вечная жизнь как вечное благо». Богословский вестник, 1895. Январь. С. 2–3).

663 - А. Соколовский. «Религия любви и эгоизм». С. 91.

664 - Там же. С. 85. Ср.: Д. Добромыслов. «Евангельские заповеди о блаженствах как учение о высших степенях христианской нравственности сравнительно с ветхозаветным законом». Вера и разум, 1899. № 11. С. 224–230.

665 - Творения. Т. IX. Кн. 2. СПб., 1903. С. 779.

666 - «De civitate Dei», XV, 22.

667 - Творения. Т. IV; о сердце человеч. § 33. Изд. 3. Т. II. М., 1875. С. 110.

668 - Еп. Феофан. «Начертание христианского нравоучения». М., 1891. С. 123.

669 - Там же. С. 125.

670 - Пр. Макарий Египетский. Беседа 40. Пер. Моск. духов. Акад. Изд. 4. 1904. С. 268.

671 - «Кантово основание для метафизики нравов». Пер. Я. Рубана. Николаев, 1803. С. 6.

672 - Еп. Феофан. «Письма о христ. жизни». Спб., 1861. Вып. III. С. 315.

673 - Творения. Ч. IV. Серг. Посад, 1892. С. 217. Ср.: Ч. I. М., 1891. С. 241–242.

674 - «Многие, – пишет Василий Великий, – и естественными движениями, подобно Корнилию (Деян.10), здраво воспользовались», хотя и «медленно достигают совершенства... Потому, если случится, что иные, подобно Корнилию, не занимаются ничем худым, но при желании совершенства искренно показывают в себе добродетели, какие им возможны, то Господь дарует им то же, что и Корнилию» (Творения. Ч. V. Серг. Пос., 1892. С. 293).

675 - Творения. Ч. VI. Серг. Пос., 1892. С. 98. Ср.: Твор. Златоуста. Т. X. Кн. I. СПб., 1905. С. 37.

676 - Еп. Феофан. «Письма о христ. жизни». Вып. III. С. 372.

677 - Прот. П. Солярский. «Записки по нравственному правосл. богословию». Т. I. С. 224.

678 - «Послание вост. патриарх, о правосл. вере». Гл. 14. Потому-то, «хотя бы мы достигли самой вершины добродетели,

– говорит св. И. Златоуст, – мы спасаемся по милости Божией». Творения. Т. V. Кн. I. СПб., 1899. С. 17.

679 - Очевидно, все эти добродетели проникнуты были у древних нравоучителей, не исключая и древнееврейских, юридическим или правовым принципом и с точки зрения этого принципа получали всю свою ценность (см. Cremer. Biblischtheologischer Wörterbuch. Gräcität. Got'ha, 1895, s. 285).

680 - «О воскресении мертвых» в «Памятниках древней христианской письменности в русск. переводе» свящ. П. Преображенского. М., 1865. Т. V. С. 157.

681 - «Добротолюбие». М., 1832. Ч. I. Гл. 81. Л. 97.

682 - Там же. Ч. III. Л. 22–23.

683 - Прав. исп. П. Вост. Ч. 3. Отв. на вопр. 4, 5 и 10. Все эти добродетели в своем месте будут подвергнуты детальному рассмотрению.

684 - По словам св. Иоанна Златоуста, «грех есть не иное что, как только действие против воли Божией». Творения. Т. VI. Кн. 1. СПб., 1900. С. 184.

685 - Творения. Ч. V. Серг. Пос., 1892. С. 366.

686 - Творения. Ч. IV. М., 1862. Гл. 6. С. 22.

687 - Там же. Гл. VII. С. 27.

688 - Письмо к Евстафию и Амвросию. Ч. VIII. С. 467.

689 - См. его «Die christliche Dogmatik». Aufl. 3. Leipzig, 1886, p. 186.

690 - Еп. Феофан. «Начертание христ. нравоучения». С. 142.

691 - Творения. Т. IV. Кн. 1. СПб, 1898. С. 302. Ср.: Т. VII. Кн. 2. СПб., 1901. С. 477; Т. XII. Кн. 2. СПб., 1906. С. 923.

692 - Еп. Феофан. «Начертание христ. нравоучения». С. 143.

693 - Проф. Светлов. «Опыт апологистич. изложения православно-христ. вероучения». Ч. II. Киев, 1898. С. 183.

694 - Cathrein. «Die katholische Weltanschauung in ihren Grundlinien», s. 325.

695 - Творения. Ч. V. Киев, 1882. «О граде Божием». С. 2–7.

696 - Учение Шенкеля о грехе как результат победы чувственности над духом основательно опровергнуто в книге В.

Велтистова «Грех, его происхождение, сущность и следствия». М., 1885. С. 64–85.

[697] - «Theologische Ethik». Bd. III, s. 1–107. Wittenberg, 1870. Критику теории Роте можно читать в сочинении Дорнера: «System der Christlichen Glaubens – lehre». Bd. II. Hft. 10, p. 82–87.

[698] - См. нашу книгу «Современное декадентство и христианство». С. 196–199.

[699] - О значении библейского слова «плоть» см.: Herzog''s «Preal-Encyclopadie». Leipzig. 1879, Bd. IV, p. 573–76; П. Левитов. «Тело и его судьба с христианской точки зрения». Христ. чтение, 1910. Май-июнь. С. 776–780.

[700] - Проф. о. П.Я. Светлов. «Христианское вероучение в апологетическом изложении». Т. II. Киев, 1912. С. 315. Всевозможные теории зла разобраны в специальном исследовании прот. Т.И. Буткевича «Зло, его сущность и происхождение». Харьков, 1897.

[701] - Очевидно, искуситель внушил первым людям то же греховное чувство гордости, какое руководило им самим при отделении от Бога (1Тим.3: 6).

[702] - Творения. Ч. V. Киев, 1882. С. 121.

[703] - См.: Филофей Синайский. «Добротолюбие». М., 1832. Ч. II. Гл. 34 и дал.

[704] - Мартенсен. «Христ. учение о нравственности». Т. II. С. 91.

[705] - Еп. Феофан. «Начертание христ. нравоучения». С. 155.

[706] - Там же. С. 156.

[707] - Преп. Авва Фалассий пишет: «Матерь всех пороков самолюбие... оно предшествует всем страстям. Три главные помысла похоти рождаются от страсти самолюбия: разумей здесь помыслы чревоугодия, тщеславия и сребролюбия, за которыми следуют все прочие страстные помыслы, только не все вместе». См.: Христ. чтение, 1822. Ч. VI. Кн. 6. С. 265 и 286. Ср.: Воскрес. чт. 1840–1841. № 48. С. 448.

[708] - Мартенсен. Т. II. С. 102.

[709] - О грехах мысли и дела см.: св. Василий Великий. Творения. Ч. II. М., 1891. С. 122–123, 279; Ч. IV. Серг. Пос., 1892. С. 32–33.

[710] - Творения. Ч. IV. С. 190–191.

[711] - Еп. Феофан. «Начерт. христ. нравоучения». С. 158.

[712] - Прав. 5. Деяния вселенских соборов. Изд. Казанской дух. Академии. Т. VII. Казань, 1891. С. 304.

[713] - «Начертание». С. 159–160.

[714] - См. часть III. Воп. 18, 42.

[715] - Sailer. «Handbuch der christlichen Moral», Bd. I, s. 257. Munchen, 1817.

[716] - Беседы на Мф.41. Т. II. С. 215–216. Изд. 3. М. 1846.

[717] - Мартенсен. Т. II. С. 129–130.

[718] - Архиепископа Алексия (Молчанова). «Хула на Духа Святаго». Правосл. собеседник, 1913. Апрель. С. 548.

[719] - Беседы на Мф.41. Т. II. С. 216. Изд. 3. М., 1846.

[720] - Cathrein, Die katholische Weltanschauung, s. 329–333.

[721] - Еп. Феофан. «Начертание». С. 161–162.

[722] - Творения. Ч. III. М., 1891. С. 305.

[723] - Мартенсен. Т. II. С. 110–114.

[724] - Мартенсен. Т. II. С. 121.

[725] - Творения. Изд. 3. Т. IV. Серг. Пос., 1892. Беседа 1-я о посте. С. 6.

[726] - Психологический анализ лицемерия сделан в статье архим. Сергия: «О лицемерии в жизни и вере как главном препятствии спасению». Вера и Церковь, 1903. Кн. 8. С. 358 и дал.

[727] - Sailer, «Christl. Moral», Bd. 1, s. 275.

[728] - I.Miller. «Die Christliche Lehre von der Sunde», Bd. I, s. 233.

[729] - Собрание сочинений. Т. VII. С. 526, 530. СПб., 1903.

[730] - «Проблемы идеализма». М., 1903. С. 163–164.

[731] - Павел Левитов. «Наказание как осуществление справедливости». Вера и разум, 1905. № 11. С. 371.

[732] - Мартенсен. Т. II. С. 140.

[733] - «Над телом вы властны делать, что хотите, – говорила мученица Лукия, – но дух наш принадлежит Христу; тело не оскверняется, где нет согласия воли и ума; а воли нашей вы никогда не можете привести в согласие на греховное действие; Бог смотрит на согласие воли, а не на телесное действие, производимое насилием» (Чет.-Мин., 13 дек.).

[734] - Творения. Т. IV. Серг. Пос., 1892. С. 191.

[735] - Злат. на Мф.Беседа 17-ая. Т. 1. С. 362. Изд. 3. М., 1846.

[736] - О. Янышев. «Православно-христ. учение о нравственности». С. 72–75.

[737] - Проф. А. А. Бронзов. «О столкновении обязанностей». Христ. чтение, 1897. Февраль. С. 318. Другие примеры столкновения обязанностей из греко-римской трагедии и философии см.: Robert Kübel. «Christliche Ethik», Th. II. München. 1896, s. 119–120.

[738] - Проф. Бронзов. С. 321. Kübel, s. 122.

[739] - См. сочинение Якоби, III гл. в письме к Фихте.

[740] - Еп. Феофан. «Письма о христ. жизни». С. 15–29.

[741] - Кроме цитир. соч. о «collisio officiorum» см.: проф. А.А. Брозова соответствующую статью в XII-м томе «Богословской энциклопедии». СПб, 1911. С. 317–323 и статью В.И. в XXV-м томе «Энциклопедического словаря» Брокгауза. СПб., 1895. С. 704–705.

[742] - См. статью прот. В. Сперанского «Мысли бл. Августина о лжи». Душеполезное чтение, 1876. Август и сентябрь.

[743] - См. А. З-ва. «Казуистика и судьба ее в римско-католической церкви. Очерк из истории римско-католической морали». Вера и разум, 1890. № 4. Эта статья составлена по книге Делингера и Рейша «Geschichte der Moralstreitigkeiten in der romisch – catholischen Kirche seit dem XVI Iahrhundert»... Auf Grund ungedruckter Aktenstücke... Band. Nordlingen, 1889.

[744] - См. А. З-ва. «Бенигнизм и аттриционизм. Очерк из истории римско-католической морали». Вера и разум, 1890. № 11. Статья составлена также по Деллингеру и Рейшу

«Geschichte der Moralstretigkeiten in der romisch-katholishen Kirche seit dem XVI lahrhundert»...

745 - Hirscher. «Ueber das Uerhältiss der Evangelius zu dem theologischen Scholastik». 1823, s. 185.

746 - Ibid. s. 191. Разбору казуистической морали посвящена превосходная статья проф. Н.С. Суворова «Казуистика и пробабилизм» в «Юридическом Вестнике», 1889, № 11.

747 - См. проф. А.А. Бронзов. «Аристотель и Ф. Аквинат в отношении к их учению о нравственности». СПб., 1884. С. 126 и дал., 224 и дал.

748 - Об этих удовольствиях будет подробная речь в своем месте.

749 - Мартенсен. Т. I. С. 436–444.

750 - О. И.Л. Янышев. «Пр.-христ. учение о нравственности». С. 82–85. Ср.: проф. А.А. Бронзов. «Нравственно-безразличное и дозволенное». Христ. чтение, 1897. Январь. С. 115–120.

751 - «Meditationes». Изд. Didot'a 1840, VI, 48.

752 - «Апология христианства». СПб., 1872. С. 277–278.

753 - «Сущность христианства с нравств. точки зрения». Христ. чтение, 1877. II. С. 342.

754 - С. Савинский. «Нравственный облик Христа» (Перевод брошюры проф. Ф.Г. Пибоди: «Der Charakter Iesu Christi»). Христианин, 1909. Декабрь. С. 740–741.

755 - «Иисус Христос – чудо истории». Пер. с нем. СПб., 1896. С. 63. «Попытка начертать полный образ Христа, – пишет Н. Егоров, – скорее может быть свойственна фантазии рационализма, старающегося видеть во Христе лишь выдающегося человека, чем строгому уму беспристрастного богослова-мыслителя». См. Правос. собес. 1900. Февр. 55.

756 - Св. Григорий Нисский. «Опровержение мнения Аполлинария». Ч. VII. С. 147.

757 - С.И.П. (П.И.Д. Петропавловский). «Безгрешность Господа нашего Иисуса Христа как доказательство Его Богочеловеческой природы». Душеполез. чтение, 1878. Т. II. №

7. С. 273. Ср.: его же «Вынужденное самооправдание». С. 126–129.

[758] - «Едва ли можно, – говорит прот. Т.И. Буткевич, – Иисусу Христу отказать во всяком пункте соприкосновения со злом, потому что в этом случае мы впали бы в докетизм, и человечество Иисуса нужно было бы считать только призрачным» (См.: М. Барсов. «Сборник статей по истолковат. чтению четвероевангелия». Т. I. С. 267–281. 1890). «Если бы Христос с самого начала был одарен абсолютной неспособностью грешить, – пишет и западный богослов Шафф, – то не мог бы быть образцом для нашего подражания. Его святость не была бы собственной, личной заслугой, а случайным внешним даром, и Его искушения были бы обманчивым призраком» (М. Барсов. Там же. С. 266).

[759] - И. Невзоров. «Мораль стоицизма и христианское нравоучение». Казань, 1892. С. 164–165.

[760] - Мартенсен. Т. I. С. 268–270.

[761] - О. И.Л. Янышев. «Православно-христианское учение нравственности». С. 318–319.

[762] - Павел Левитов. «Всесовершенный характер Богочеловека». Вера и разум. 1910. № 5. С. 558–559.

[763] - С. Савинский. «Нравств. облик Христа». Христианин. Декабрь. 1910. С. 646–647.

[764] - О. И.Л. Янышев. С. 320–321.

[765] - И. Невзоров. «Мораль стоицизма и христ. нравоучение». Казань, 1892. С. 160–161.

[766] - «Христ. Апологетика». Т. II. СПб. 1884. С. 408.

[767] - Еп. Иустин. Православно-христианское вероучение, или догматическое богословие. Херсон, 1886. Ч. II. С. 186.

[768] - Павел Левитов, цитир. соч. С. 564.

[769] - Прекрасными пособиями при выяснении настоящего вопроса еще могут служить следующие сочинения свящ. Светлакова «Нравственный образ Иисуса Христа и Его благотворное влияние на нравственную жизнь человека» (Нижний Новгород, 1880) и «Основание нравственной жизни – религия и высочайший образец нравственно-общественной

жизни – Богочеловек Христос Иисус» (Нижний Новгород, 1882); Ludwid Lemme, «Christiche Ethik». Band. I, 1905, s. 354–372 и др.

[770] - Проф. М.Л. Олесницкий. «Из системы христианского нравоучения». С. 203.

[771] - Robert Kübel, «Christiche Ethik». Treil. I, München, 1896, s. 142–145.

[772] - Chr. Palmer, «Die Moral des Christenthums». Stuttgart, 1864 г., s. 138. Это сочинение Пальмера имел в виду и о. Янышев при изображении жизни Спасителя как идеала нравственной жизни. См.: «Пр.-христ. учение о нравственности». С. 304, примеч.

[773] - См.: Правосл. обозрение, 1877. Июнь-июль. С. 341.

[774] - Мартенсен, т. I, стр. 314.

[775] - Oettingen, «Die christliche Sittenlehre», s. 166.

[776] - Kübel, «Christliche Ethik». Theil I, s. 145–147.

[777] - Специальная речь об этом будет в следующих главах.

[778] - О. И.Л. Янышев. С. 301.

[779] - Werke Walch, XX, 253.

[780] - Ghr. Palmer, «Die Moral des Christenthums», s. 130.

[781] - Опровержение учения Аполлинария». Ч. VII. С. 123.

[782] - 126 прав. Карфагенского собора. См.: Правила св. поместных соборов с толкованиями. Ч. II. М., 1903. С. 708. А вероопределения этого поместного собора приняты 2-м правилом VI-го вселенск. собора. Ср.: Посл. вост. патр. 14 чл.

[783] - «Семь слов о жизни во Христе». М., 1874. С. 9.

[784] - По словам Шаффа, дар языков есть «изречение, происходящее из состояния бессознательной восторженности в говорящем и непонятное для слушателя, если оно не будет истолковано. Говорение языками есть непроизвольная псалмообразная молитва или песнь, произносимая в состоянии глубокой восторженности, на особом языке, вдохновляемом Св. Духом. Душа в это время совершенно пассивна и есть орудие, на котором Св. Дух исполняет свои божественные мелодии. Оно есть явление более чувства, чем разума, языка, возбужденного воображения, а не холодного размышления» (Schaff. «History of

the Christian Church». I, p. 234 ff.; 435). Явление глоссолалии некоторые исследователи видят, между прочим, в иерусалимском выступлении апостолов в день Пятидесятницы (Деян.2: 1–13). Рассказ об этом, вызвавший множество толкований, дал первый толчок к изучению глоссолалии. Православная Церковь считает, что мистический «дар языков» угас еще во времена апостольские, между тем как католические богословы готовы допустить и ныне его существование в Церкви (см. Görres, «Die Christliche Mystik»). Заслуживают известного внимания указания на наличность в богослужебной поэзии позднейших мотивов, близких к древней глоссолалии (см. Emile Lombard, «De la glossolalie». Лозанна, II, 1910. Ср.: Д. Коновалов. «Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве». Ч. 1. Вып. I. Серг. Пос., 1908).

785 - «Толкование послания св. апостола Павла к Ефесянам». М., 1879. С. 246.

786 - Проф. П. Лепорский. «Правосл. богослов. энциклопедия». Т. II. СПб., 1903. С. 644. Ср.: прот. Н. Малиновский. «Правосл. догматич. богословие». Т. III. Серг. Пос., 1909. С. 366–367.

787 - В ряду современных мыслителей защитниками идеи естественного (безблагодатного) и притом абсолютного нравственного совершенства являются Л. Толстой и Ницше.

788 - В теснейшем смысле возрождение есть крещение (Ин.3: 5. Ср.: Рим.6: 3 и сл.; Колос. 2: 12), почему это последнее и называется «баней возрождения» (Тит. 3: 5).

789 - О благодатном возрождении см.: иером. Григорий. «Возрождение по учению преп. Макария Египетского». Богословский вестник, 1892. Ноябрь. С. 204–225. Ср.: И. Триодина «Нравственное возрождение человека с психологической точки зрения». Душеполезное чтение, 1911. Февраль и март. Учение о благодати Божией как главном факторе благодатного возрождения изложено в сочинении проф. А. Катанского «Учение о благодати Божией в творениях древних св. отцев и учителей Церкви до блаж. Августина». СПб., 1902 г.

[790] - Этого взгляда относительно начального момента в обращении (именно, что свободе человека в этом моменте предшествует благодать Божия), в общем, держатся протопр. И.Л. Янышев («Православ.-христ. учение о нравственности». С. 386 и дал.) и проф. Катанский (названный выше труд его – «Учение о благодати Божией» и пр., стр. 329 и др.). Проф. же П. Лепорский («Православ. богословск. энциклопедия». Т. II. СПб., 1903. С. 648–649) более точным находит учение, что «благодать и свобода действуют всегда (след., и в начале веры – вследствие призывания) совместно и в зависимости одна от другой». Но как может в один и тот же момент происходить и призывание к обращению, и самое обращение? Если есть призывание, то должно ему последовать и соответственное поведение, то есть обращение, но слить в один момент то и другое едва ли возможно. Св. отцы Церкви признают – именно относительно самого начала обращения, – что благодать предшествует свободе. Один из мужей апостольских пишет: «Если Он (Бог) попустил нам в прежнее время следовать по собственному нашему произволу беспорядочным страстям…, то Он только терпел это и не благоволил о том неправедном времени, но приготовлял настоящее время праведности, дабы убедившись в прежнее время из собственных наших дел, что мы недостойны жизни, ныне удостоились ее по благости Божией, и показавши, что сами собой не можем войти в Царствие Божие, получили эту возможность от силы Божией» (Послание к Диогнету. Памятники древн. христ. письменности в рус. перев. Т. IV. М., 1863. С. 22). Св. Ириней Лионский говорит: «Как дикая маслина, если не будет привита, остается бесплодной.… так и человек, пока не примет через веру привития Духа, продолжает быть тем, чем был прежде» (Advers. Haeres V, 10, п. 2). Св. Григорий Богослов пишет: «Нужна Божия помощь и для того, чтобы пожелать добра; тем паче самое избрание должного есть нечто Божественное, дар Божия человеколюбия». Творения. Т. 3. М., 1844. С. 225.

[791] - Лютеранские и реформатские воззрения на даруемое во Христе оправдание и на его условия со стороны человека

обстоятельно изложены в Правосл. догматич. богословии прот. Н. Малиновского. Т. III. С. 421–463.

792 - Мышцын. «Учение ап. Павла о законе веры и законе дел». 1894. С. 153.

793 - См. у архиеп. Сергия «Христ. учение о спасении». С. 177.

794 - Творения. Изд. 4. Серг. Лавра, 1904. С. 262.

795 - Беседа 20, § 8. Там же. С. 178. Ср. иером. Григорий «Возрождение по учению преп. Макария Египетского». Богосл. вестник, 1892. Ноябрь. С. 214.

796 - Например, св. Григорий Богослов (Творения. Т. III. С. 225. М., 1844.) и св. Иоанн Златоуст (Творения. В послед. изд. СПб. дух. Академии. Т. I. С. 144–145; Т. VII. С. 427; Т. IX. С. 128, 515, 721 и др.).

797 - См. его «Письма к одному лицу в С.-Петербурге по поводу появления там нового учителя веры». СПб., 1881. С. 71–72. Таково же по существу и учение об этом символич. книг правосл. Церкви. (См. А.А. Тихомирова «Дух отношения между благодатью и свободной волей в возрожденном человеке. Исследование этого отношения по руководству символич. книг правосл. Церкви». Христ. Чтение, 1894. Март и апрель).

798 - Св. Иоанн Златоуст. Творения. Т. VII. С. 476.

799 - См. об этих таинствах: проф. А.И. Алмазов. «История чинопоследований крещения и миропомазания». Казань, 1884; проф. М.Ф. Ястребов. «О таинствах» (Из лекций по догматич. богословию»), «Труды Киев. дух. Академии», 1907. Сентябрь; Замятин. «Покаяние и его значение для нравственной жизни христианина». Киев, 1904.

800 - Каптерев, «Педагогич. психология». Изд. I. С. 402.

801 - См.: еп. Феофан. «Письма о христианской жизни». С. 187. Ср.: Слово Макария Египетского о хранении сердца. Гл. 12 и 13. Творения. Изд. 4. Серг. Лавра, 1904. С. 353–359.

802 - «Письма о христ. жизни». Вып. IV. С. 83.

803 - Проф. Н.Я. Беляев. «Пелагианский принцип в римском католичестве». Православ. собеседник, 1871. III. С. 231. О римско-католическом учении относительно оправдания и

спасения человека см.: М.С. Григоревский. «Значение благодати Божией, веры и добрых дел человека для оправдания его пред Богом по римско-католическому учению». Христ. чтение, 1906. Август-октябрь; Теодорович Н.И. «Учение тридентского собора о первородном грехе и оправдании». Почаев, 1886 и др.

804 - Янышев, «Правосл.-христ. учение о нравственности». С. 406.

805 - Cremer. Biblisch – theologisches Wörterbuch der Neutest. Gräcität. Gotha, 1895, s. 262. Фаррар. «Жизнь и труды ап. Павла». С. 1010; отчасти преоовящ. Макарий. «Православное догматич. богословие». Т. II. С. 330; Т. I. С. 494 и др.

806 - Cremer, op. cit. s. 262. Ср. И. Четвериков. «Учение св. ап. Павла о возрождении». Вера и Церковь, 1899. Кн. 7. С. 197–202.

807 - См. у о. Г. Дьяченко. «Уроки и примеры христ. веры». М., 1892. С. 517–518.

808 - Еп. Феофан. «Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться». Одесса, 1891. С. 265.

809 - О таинстве миропомазания см.: проф. Алмазов. «История чинопослед. крещения и миропомазания"; проф. М.Ф. Ястребов. «Таинство миропомазания». «Труды Киевск. дух. Академии», 1907. Декабрь.

810 - Biblisch – theologisches Wörterbuch der Neutest. Gräcität s. 48, 51. И по Beck'у, освятиться – это то же, что вступить в общение с Богом («Die christliche Libenslehre». Zw. Abtheilung: die Lehre von den Sacramenten, s. 63).

811 - Мышцын. «Учение ап. Павла о законе веры и законе дел». С. 110.

812 - Иннокентий. Сборник лекций. С. 332.

813 - По толкованию св. Иоанна Златоуста, блудный сын представляет собой образ падших после крещения; а что это так, видно вот откуда: «Он называется сыном, а сыном никто не может назваться без крещения. Он и жил в доме отеческом, и получил долю во всем отеческом имуществе, а прежде крещения нельзя воспользоваться отеческим достоянием... Притом блудный сын был братом жившего честно, а братом не

мог быть без духовного возрождения» (Творения. Т. II. Кн. 1. СПб, 1896. С. 312).

814 - Meyer. Krit. exeg. Handb. üb. die Evang. d. Markus und Lukas, fünfte Auflage. Göttingen, 1867, s. 409. Ср.: Тренч. «Толкование притчей Иисуса Христа». Перев. Зиновьева. СПб., 1888. С. 325.

815 - «Догматич. богословие». Т. IV. § 187. С. 30.

816 - Еп. Феофан. «Письма о христ. жизни». Вып. I. С. 117.

817 - См.: св. Иоанн Златоуст. Творения. Т. И. Кн. I. СПб., 1896. С. 6–7; Т. IV. СПб., 1898. С. 648 и др.

818 - Еп. Феофан.. «Начертание христ. нравоучения». С. 54.

819 - О. Янышев почему-то отрицает обращение как внезапный внутренний переворот всего строя нравственной жизни падшего человека. «Православно-христ. учение о нравственности». С. 406.

820 - «Путь ко спасению». С. 138.

821 - Учение о предсуществовании душ – предестинизм – встречается еще в брамано-будийской, персидской и других религиях, допускающих метампсихозис, душепереселение, а также у пифагорейцев, Платона (в диалоге «Федр»), Филона, Оригена. В новое время оно нашло себе сторонников, кроме Шопенгауэра, в лице философов – Канта, Фихте младшего, Шеллинга, психолога Бенеке и особенно протестантского богослова Юлия Мюллера. Последний видоизменил учение Канта и Шеллинга о трансцендентальном бытии человеческих душ как состоянии идеального величия в том смысле, что душа в домирном существовании находилась в эмбриональном состоянии, почему она теперь и не помнит ничего о своем довременном падении. См. его «Die christliche Lehre von der Sünde». Bd. 2, 1839.

822 - «Письма о христ. жизни». Вып. III. С. 354.

823 - «Письма о христ. жизни». Вып. I. С. 177.

824 - Там же. С. 187.

825 - Иннокентий. «Сборник лекций». С. 339.

826 - «Письма о христ. жизни». Вып. I. С. 2.

[827] - Янышев. С. 420, 430. Прекрасное изъяснение притчи о блудном сыне дает в своей статье Ив. Петров. Вера и Разум. 1898. № 10.

[828] - «Письма о христ. жизни». Вып. II. С. 77.

[829] - Письма о христ. жизни». Вып. I. С. 169.

[830] - Там же. Вып. II. С. 88.

[831] - «Письма о христ. жизни». Вып. II. С. 83.

[832] - О хран. сердца. Гл. XII. См.: «Письма о христ. жизни». Вып. I. С. 172. Ср.: Творения Макария Египетского. Изд. 4. Серг. Лавра, 1904. С. 448–449.

[833] - Правила св. вселенских соборов с толкованиями. Ч. I. М., 1897. С. 53. Ср.: Правила св. поместных соборов с толкованиями. Ч. 2. М., 1903. С. 390.

[834] - См.: еп. Феофан. «Начертание». С. 60.

[835] - Антифон. 4 гласа.

[836] - Более подробная речь о нравственно-благодатном значении таинства евхаристии будет во втором томе нашего «Опыта».

[837] - «Письма о христ. жизни». Вып. I. С. 229.

[838] - Лучший в нашей литературе систематический опыт изложения правил православно-христианской аскетики представляет «Путь ко спасению» преосвящ. Феофана.

[839] - Сборник лекций. С. 248–250.

[840] - «Лествица». М., 1862. С. 236 и дал.

[841] - Слово о терпении. Творения Ефрема Сир. Ч. И. М., 1858. С. 531–532.

[842] - Павел Левитов. «Возрасты человеческой жизни в их отношении к идеалу счастья». Екатеринослав, 1908. С. 1–4.

[843] - Там же. С. 5–8.

[844] - Прекрасный комментарий к этим словам ап. Иоанна мы находим у Е. Прессансе. «Христианская семья». Перев. проф. Н.И. Барсова. Изд. 2. М., 1910. С. 89–102.

[845] - Е. Феофан. «Начертание». С. 135.

[846] - Павел Левитов. Цитир. соч. С. 10–14.

[847] - Еп. Феофан. «Начертание». С. 136.

[848] - «Лествица». М., 1862. С. 331. «Чистота, – говорится здесь же, – делает ученика своего богословом».

[849] - «Письма о христ. жизни». Вып. III. С. 153.

[850] - Еп. Феофан. «Начертание». С. 133.

[851] - «Лествица», М., 1862. Предисл. С. XVII.

[852] - О. Янышев. С. 371.

[853] - Иннокентий. Сборник лекций. С. 250.

[854] - См. Conc. Trident. Sessio VI, cap. 16. См. Libri symbolici ecclesiae catholicae, – Fr. Gull. Streitwolt и Rud. Ern. Klener. Gottingae. 1846.

[855] - См. Apol. Conf. August. De delectione et impletione legis, 24. Изд. «Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche» Besorgt von I.Müller. Glitersloli. 1907.

[856] - Слово VI. Гл. 31. Творения. Изд. 4. Серг. Лавра, 1904. С. 440.

[857] - Творения. Т. X. Кн. 1. СПб. 1904. С. 28.

[858] - «Православно-христ. учение о нравственности». С. 459–460.